Faculté des sciences économiques, sociales et politiques
Département des sciences politiques et sociales

L'ouragan Stan : quand des glissements de terrain dévoilent des transformations environnementales et culturelles

Ethnographie d'une municipalité de l'altiplano mam du Guatemala



Dissertation doctorale en vue de l'obtention du grade de Docteur en Sciences Sociales : Anthropologie

Avril 2011

Julie HERMESSE

Directeur de thèse :	Olivier Servais (UCL)
Membre du comité d'accompanement :	Sylvie Pédron-Colombani (U. Paris X-Nanterre) Anne-Marie Vuillemenot (UCL) Hugo José Suárez Suárez (UNAM, Mexique)
Membre externe du jury :	Virginia García Acosta (CIESAS, Mexique)
Président du jury :	Pierre-Joseph Laurent (UCL)

Faculté des sciences économiques, sociales et politiques
Département des sciences politiques et sociales

L'ouragan Stan : quand des glissements de terrain dévoilent des transformations environnementales et culturelles

Ethnographie d'une municipalité de l'altiplano mam du Guatemala

Julie HERMESSE

Dissertation doctorale en vue de l'obtention du grade de Docteur en Sciences Sociales : Anthropologie - Avril 2011

Directeur de thèse :	Olivier Servais (UCL)
Membre du comité d'accompagnement :	Sylvie Pédron-Colombani (U. Paris X-Nanterre) Anne-Marie Vuillemenot (UCL) Hugo José Suárez Suárez (UNAM, Mexique)
Membre externe du jury :	Virginia García Acosta (CIESAS, Mexique)
Président du jury :	Pierre-Joseph Laurent (UCL)

Cette thèse n'aurait pu être réalisée sans les sources de financements qui m'ont permis de consacrer entièrement mon temps de travail à cette recherche doctorale et d'effectuer mes divers séjours de recherche au Guatemala. Je tiens à remercier :

- Le Fonds national de la recherche scientifique (FNRS), pour avoir accordé sa confiance à ce projet de recherche et avoir pourvu aux besoins financiers qu'il engageait ;
- La Communauté Française de Belgique, pour m'avoir m'octroyé une bourse de voyage en 2008 en tant que lauréate au concours de bourses pour un séjour de recherche au Guatemala ;
- La revue *Social Compass* et son ancien directeur Albert Bastenier ainsi que le Département des Sciences politiques et sociales de l'UCL pour avoir soutenu financièrement mon premier séjour de terrain en 2006.

Remerciements

C'est avant tout à celles et ceux qui sont au cœur de ce travail que je souhaite adresser mes remerciements : les habitants de la municipalité de San Martín Sacatepéquez. Sans leur patience et le temps qu'ils m'ont généreusement accordé, cette recherche n'aurait pas de contenu. Merci en particulier à mes fidèles amis-informateurs Juana, Catalina, Catarina, Otto, Carmen… Ils ont rendu ce projet de recherche indissociable d'une expérience humaine. *¡ CHJONTE !*

Je dois beaucoup à Olivier Servais, mon directeur de thèse. Son regard et ses questions m'ont permis d'avancer avec confiance et liberté, de désacraliser le rite d'initiation qu'est la réalisation d'une thèse de doctorat, et de l'envisager comme une épreuve de passage parmi d'autres.

Merci aux membres de mon comité d'accompagnement :
Anne-Marie Vuillemenot, pour son attention particulière et ses commentaires percutants.
Sylvie Pédron-Colombani, pour avoir soutenu à distance ce projet de recherche et m'avoir suggéré des remarques judicieuses.
Hugo José Suárez, pour ses lectures critiques et les discussions passionnées lors de mes escales à Mexico.

Je voudrais remercier toute l'équipe du Laboratoire d'anthropologie prospective de l'UCL. Dans l'expérience solitaire qu'est celle du doctorat, le LAAP a été pour moi un espace de travail collectif privilégié, non seulement nécessaire à la validation de mon travail scientifique mais aussi à ma survie psychologique. Que chacun des membres et son directeur, Pierre-Joseph Laurent, en soit personnellement remercié.
Merci, en particulier à Grégory Dhen pour m'avoir aidé à re-modéliser des cartes et à ma collègue historienne Caroline Sappia pour ses encouragements et son regard bienveillant.

Cette thèse n'aurait pu voir le jour sans le soutien de nombreuses personnes :
Merci à Brigitte Dayez pour son enthousisme communicatif, ses relectures pointues et ses suggestions d'amélioration des premières versions de mon travail, souvent brouillonnes;
Merci à Eliane Lallemand pour ses relectures attentives et sa disponibilité en dehors de ses heures de travail au LAAP ;
Merci encore à ma maman, Cécile Swaeles, Ludivine Damay, Cécile Wéry et Corentin Dayez pour leurs relectures en fin de course ;
Merci à Stéphanie et Marine Hermesse pour leur présence et leurs touches esthétiques et de mise en forme.

Merci à ma famille et ma belle-famille qui ont contribué, par leur soutien et leur affection, à rendre cette aventure possible.
Merci à mes amis, pour les temps de respiration partagés qui furent des bouffées de ré-inspiration.

À toi, Corentin, infiniment merci. Ton amour m'a porté dans cette aventure. Ta fascination partagée pour le Guatemala a rendu ce projet de thèse réalisable. Tes rappels à la réalité lors de nos promenades ou de mes errances nocturnes m'ont été d'un réconfort indescriptible. … Merci à cette « audacieuse » demoiselle qui, dans sa gestation et par ses premiers mouvements de vie, m'a invitée à mettre un point final à cette thèse…

À Corentin, du celte « Korwentenn », ouragan.
Mon ouragan du quotidien,
Celui qui me porte et m'emporte.

À Olivier, mon frère.

SOMMAIRE

INTRODUCTION ***13***
Stan mais encore Agatha, Mitch, Franck, Dean, Felix… 13
Construction de l'objet de recherche 14
Plan et organisation de la thèse 15

PRÉLUDE ETHNOGRAPHIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE ***23***
San Martín Sacatepéquez comme terrain ethnographique 23
Un terrain localisé géographiquement et ethniquement 24
San Martín dans les terres froides de l'altiplano 24
Un ancrage ethnique et linguistique mam 29
Retour réflexif sur l'enquête de terrain 35
Une anthropologue sur le terrain 35
La production de données : observation participante, entretiens et analyse en groupe 38
« Une poignée » d'informateurs 43
L'écriture ethnographique 46

PREMIÈRE PARTIE : STAN OU LA CATASTROPHE COMME FAIT SOCIAL ***51***
Etre impliquée, malgré soi, dans le champ de recherche sur les catastrophes 51

CHAPITRE I : QUAND LA TEMPÊTE STAN S'INVITE À SAN MARTÍN **53**
1. De la catastrophe nationale au désastre local 58
Menaces naturelles dans l'histoire du Guatemala 58
Éruptions du Santa María : de San Martín Chile Verde à San Martín Sacatepéquez 62
Observation du climat dans l'altiplano ; calendriers de l'agriculture et des célébrations 63
Synoptique du phénomène météorologique Stan 69
Désastres de Stan au Guatemala 71
2. Récits des tinecos sur le passage de Stan dans leur municipalité 74
Chronologie des événements à San Martín 75
« Les rivières sont sorties et ont tout emporté » 77
« Les rivières sont sorties et ont tout emporté » 78
De l'isolement à l'évacuation 80
Solidarité communautaire et aide externe 83
Évaluation des dégâts à San Martín 86
Conclusion : L'événement Stan : amorce d'une rupture de sens 92

CHAPITRE II : LA CATASTROPHE COMME UN PROCESSUS **95**
De l'événement au processus 99
1. Déforestation, érosion et glissements de terrain 102
État de la couverture forestière 104
Le bois comme énergie thermique 106
Les opérations de reforestation en question 109
Des sols à vocation forestière utilisés pour l'agriculture 113
2. Construction historique d'un système foncier inégalitaire 116
San Martín : altiplano et boca costa 116
Époque préhispanique : usage vertical des paliers écologiques 118
Époque coloniale : rupture du système de contrôle des paliers écologiques 120
Réforme libérale : expropriation des terres et désintégration de la verticalité 121
Binôme minifundio/latifundio et perte des terres de l'altiplano 123
Échec des réformes agraires et guerre interne 125
Inégale répartition des terres et fragmentation des espaces agricoles 128
3. Transformation du territoire et du système agricole par les phénomènes migratoires 131
État de la migration 131
Stratégies migratoires et nouvelles opportunités 132
Évolution du marché foncier 135
Activités agricoles dans l'après migration 137
Modification du paysage urbain et de la pression sur la terre 140

4. Intensification des pratiques agricoles par l'utilisation des intrants chimiques 144
La Révolution Verte 144
Des activités agricoles dépendantes de produits chimiques 146
Ambivalence des produits chimiques 147
Des agriculteurs confrontés à la globalisation économique 150
Conclusion : Inégalités socio-écologiques et inégale distribution des vulnérabilités aux catastrophes 153

DEUXIÈME PARTIE : STAN OU L'ENVIRONNEMENT COMME ACTEUR SOCIAL 161

D'un problème historico-environnemental à une réflexion sur les croyances et les pratiques religieuses 161
Préambule : paysage de la religiosité à San Martín Sacatepéquez 163
Les religiosités dans le paysage sonore 163
Rôle des ajq'ij et rituels chamaniques 165
Expansion du pentecôtisme à San Martín 173
Unité apparente des catholiques 180

CHAPITRE III : STAN, UN ÉVÉNEMENT ATTENDU 183

De l'origine de Stan : cycles, prophéties et changements climatiques 185
1. Conception cyclique du temps et des événements 186
Manifestation de phénomènes naturels « tous les 50 ans » 186
Temps cycliques prophétisant destructions et recréations 190
2. Origine divine de Stan et signe de la fin du monde 194
Stan, signe de la fin du monde 194
Être converti et sauvé lors du jugement dernier 196
Dieu justicier, prosélytisme et attente eschatologique 199
Tremblement de terre de 1976 : expansion des protestantismes et du millénarisme 201
3. Prophéties mayas et changements climatiques 206
Augmentation hypothétique de l'intensité des ouragans par les changements climatiques 206
Observation des changements climatiques par les Mams 209
Changements climatiques : volonté divine et influence anthropique 213
Prophéties orales et écrites sur les changements climatiques 215
Prophétie de 2012 dans l'altiplano mam : changement idéologique et cyclique 218
Controverse autour des changements climatiques et concordance avec les prédictions mayas 224
Conclusion : Cycles et prophéties sur les phénomènes climatiques : du rapport au temps aux pratiques 226

CHAPITRE IV : TRANSFORMATION ET ACTUALISATION DES REPRÉSENTATIONS COUTUMIÈRES 229

Inclure les figures de l'invisible dans l'analyse 231
1. Des relations coutumières avec l'environnement et de leur abandon 234
Des rituels coutumiers à l'intention des arbres et de la terre 234
Offrandes et prières 236
Fin des rituels coutumiers avec la terre 241
Dogme évangélique et rejet des coutumes 242
2. Cartographie des figures de l'invisible : persistance et transformation 246
Le tanim, union de l'esprit et du cœur comme principe vital 247
Le tajaw : propriétaire, maître et esprit protecteur 250
Le nahual comme essence de l'identité prédestinée 251
Idiosyncrasie et respect des entités vivantes 262
Dieu unique, principe divin dual ou polythéiste 264
Nouvel agencement du paysage de l'invisible par les dogmes évangéliques 268
Credo évangélique et respect des entités animées 269
3. Passage de Stan : résurgence des rituels destinés aux montagnes et à la pluie 273
Montagnes : des piliers à soutenir et à protéger 273
Rencontres des chamanes et des évangéliques sur les sommets 277
Des rites aux destinataires distincts 278
Des rituels pour contrôler la pluie et les sources d'eau 283
Une cosmovision liée au climat et à la géomorphologie régionale 286
4. Coexistence de représentations et de rituels protestants et coutumiers 290

Pentecôtisme et demande de rituels coutumiers 290
Cosmovision contemporaine hybride des indigènes mams pentecôtistes 292
Un pentecôtisme autochtone 295
Application du principe de coupure 298
Conclusion : Mise à mal des représentations coutumières et actualisation de leur efficacité 301

TROISIÈME PARTIE : STAN OU LA COEXISTENCE SYMBOLIQUE 309
Des représentations aux ontologies 309

CHAPITRE V : TRANSMISSION DES SAVOIRS COUTUMIERS ET « GESTION DES RISQUES » : INSÉCURISATION ET ADAPTATION 311
1. Remise en question de l'autorité des aînés et de leurs savoirs coutumiers 315
Vécu et savoirs des aînés 315
Déperdition de la transmission des savoirs sur l'environnement 316
Disparition d'une éducation à l'environnement « humaniste » 319
Un univers symbolique en décalage 320
2. « Gestion des risques » de menaces naturelles 325
La prévention confrontée à la survie quotidienne et aux nouvelles logiques de consommation 325
Absence de politiques municipales de gestion des risques 326
Autodétermination et adaptation à l'environnement 330
3. Tensions entre savoirs coutumiers et nouveaux registres d'explication 333
Pronostics des menaces naturelles par les savoirs traditionnels et par les médias 333
Connaissances et confrontations intergénérationnelles 338
Conclusion : Principe de participation et vulnérabilité idéologique en question 341

CHAPITRE VI : MODÉLISER LES RAPPORTS À L'AUTRE 345
Balises conceptuelles : schèmes d'identification et schèmes de relation 348
L'ontologie naturaliste 350
1. La cosmovision mam et l'ontologie analogique 353
Une ontologie en quête d'analogies et d'équilibre 354
Structure inclusive à deux pôles et complémentarité des oppositions 356
Croix : technique de protection et transposition du cosmos 360
Destinées individuelles et collectives 364
2. Don pour une quête de protection et relation de production 368
Entités singularisées et hiérarchie 368
Don et protection, un couple de relation 370
Du don asymétrique à la production 373
3. Évolution des ontologies 376
Coexistence de l'analogisme avec le naturalisme et transition 376
La pensée analogique comme fait universel 378
Conclusion : D'un universalisme particulier ou absolu à un universalisme relatif 383

CONCLUSIONS : REPRÉSENTATIONS, CONSTRUCTION MATÉRIELLE DU RISQUE ET DÉCENTREMENT 389
Hétérogénéité des représentations 391
Un environnement insécurisé et insécurisant 393
Du décentrement anthropologique à la reconnaissance de l'autre 397

POSTFACE : IMPLICATION PRATIQUE ET POLITIQUE DE LA RECHERCHE 401
Choix des acteurs pour la recherche et contribution à la gestion des risques 401
Dialogue avec la sphère politique 404

BIBLIOGRAPHIE 407
Ouvrages et articles consultés 407
Rapports d'institutions gouvernementales et non-gouvernementales 422
Autres sources 424

ANNEXES ***425***
Glossaire des termes vernaculaires 425
Glossaire mam 425
Glossaire de « guatémaltèquismes » 427
Sigles 428
Correspondances métriques 429
Synoptique de Stan et du temps tumultueux du 17 septembre au 10 octobre 2005 430
Parcours de Stan 432
k'u'lb'il de San Martín Sacatepéquez 434
Liste et caractéristiques des participants à la méthode d'analyse en groupe du 20 juillet 2008 435
Liste des entretiens 437

INTRODUCTION

Stan mais encore Agatha, Mitch, Franck, Dean, Felix…

À l'heure où la tempête tropicale Franck dévastait le Guatemala à la fin du mois d'août 2010, je dépouillais des archives au Centre de recherches régionales de Mésoamérique (CIRMA, basé à Antigua). Sur les coupures de presse jaunies, les intempéries, qui ont marqué de leur sceau l'histoire du pays, se succèdent et se ressemblent. Les dépêches répètent inlassablement, année après année, un discours semblable à cet extrait d'article du journal *La Nación* de 1978 : « L'excessive précipitation pluviale enregistrée au cours des mois de juillet et d'août a provoqué la destruction de routes et de ponts secondaires dans tout le pays, et a affecté la production agricole, en particulier celle des céréales de base. Il est à cette heure encore impossible de donner une estimation correcte des pertes » (22/09/1978). Saisons après saisons, les journalistes relatent les dégâts des intempéries : aux inondations sur la côte du Pacifique répondent en écho les glissements de terrain dans les terres de l'altiplano.

Les phénomènes climatiques semblent rythmer l'histoire du Guatemala depuis toujours. Olivia, Greta, Franck, Dean, Felix, Agatha, Mitch, Stan… L'éternelle danse des noms des tempêtes tropicales et la récurrence des désastres occasionnés sur le sol guatémaltèque témoignent du caractère dual de ces événements : tout en étant banals, ils sont également des éléments de fracture de l'ordre social. À l'image de Sisyphe, les saisons de pluie violente, mais aussi les sécheresses, soumettent périodiquement le pays à l'épreuve de sa reconstruction. Elles affectent les ressources économiques de base, et mettent à jour la fragilité d'une économie agricole face aux variations climatiques. On ne compte plus les désastres agricoles saisonniers…

En octobre 2005, Stan, accompagné de glissements de terrain, détruit les récoltes de pommes de terre, les plants de maïs et autres semences. A l'inverse, le manque d'eau au cours de la saison des pluies historique de 2009 assèche les terres et ne permet pas aux cultures d'arriver à maturation. Quant aux intempéries de 2010, au cours desquelles se manifestent les tempêtes Agatha, Alex et Frank, elles empêchent à leur tour le bon développement et la croissance des céréales de base. Les greniers à grain vides, les unités familiales n'ont pas d'autre option que l'endettement pour se nourrir. En outre, l'augmentation des prix des biens agricoles aggrave la crise alimentaire.

Le président guatémaltèque, M. Álvaro Colom, déclare au siège de la Coordination nationale pour la réduction des catastrophes (CONRED), le 1er juin 2010 : « le pays vit une grande tragédie, conséquence de deux attaques de la nature : la première, l'éruption du volcan Pacaya le 28 mai dernier et la seconde, l'arrivée de la tempête tropicale Agatha le 29 mai ».

Toutefois, la « nature » est-elle la seule responsable ? Les catastrophes qu'on appelle « naturelles » ne le sont pas : elles procèdent d'une interaction entre une (dés-)organisation de la société, et un choc environnemental soudain. Une menace naturelle provoque des conséquences dont l'ampleur est proportionnelle à la vulnérabilité sociale. Cynique, le

prédécesseur du Président Colom, Oscar Berger, l'avait bien compris. En effet, à la suite du passage de Stan, il affirmait: « Ce n'est pas si grave. Les gens pauvres sont habitués à vivre ainsi » (*Prensa Libre*, 01/11/2005).

Dans un des journaux nationaux, le chroniqueur Marcelo Colussi s'interrogeait sur le devenir du pays après le passage de la tempête tropicale Agatha, à la fin du mois de mai 2010, alors que les dégâts sont évalués à plus de 125 millions de dollars américains et ne prendront pas moins de cinq années de reconstruction. « Dans un tel état de vulnérabilité, que se passera-t-il si une nouvelle catastrophe nous frappe ? », questionne-t-il (*El Periódico*, 15/09/2010). Soulever cette question n'est pas, selon lui, « faire preuve de négativisme ni de mauvaise augure ». « Nous savons que le Guatemala est profondément exposé à ce type d'événement : tremblements de terre, ouragans, éruptions volcaniques, sans mentionner les autres "tremblements" sociaux comme l'impunité ou la violence, avec son lot quotidien de morts ». A peine sorti des violences du conflit armé qui dura plus de 36 ans, le pays a, en effet, transité vers une culture politique qui banalise l'impunité. En bon élève, le Guatemala applique les politiques néolibérales de décentralisation qui servent de justification au retrait de l'État et à l'abandon de ses pouvoirs. Le contrôle de la violence et le maintient de la force étatique se perdent, au profit d'acteurs émergents, largement bénéficiaires de la situation, comme les bandes et les criminels organisés.

L'affaiblissement de l'État par les politiques de privatisation et de dérégulation, qui affectent le pays depuis quelques décennies, se traduit directement par un manque de préparation pour affronter les menaces naturelles. Colussi conclut : « un État affaibli à tous les niveaux, sans ressources, avec des recettes fiscales rachitiques, et sans autre projet politique pour la nation que le pillage ponctuel de chaque administration, n'a pas la capacité de s'occuper adéquatement des crises mises au jour par les événements climatiques » (*El Periódico*, 15/09/2010). Les dégâts provoqués par le passage d'un événement météorologique dévoilent et exacerbent la pauvreté, les inégalités de la société guatémaltèque et les failles d'un système politique instable.

Construction de l'objet de recherche

Une menace naturelle comme une tempête tropicale met à jour les systèmes de relations qui se tissent entre êtres humains, ainsi que celles qui se nouent avec leur environnement naturel. Au-delà des considérations d'ordre national et structurel, le regard de l'anthropologue est attiré par l'analyse de ces relations *in situ*. Présente dans l'altiplano du Guatemala six mois après le passage de la tempête tropicale Stan, mon projet de recherche, élaboré tout d'abord dans le champ d'étude des religiosités, prend de ce fait un tournant inattendu. « Stan s'est invité à San Martín Sacatepéquez », commente un informateur de la localité qui deviendra le lieu de mon enquête ethnographique épisodique entre mars 2005 et août 2010. Ses pluies et ses vents n'ont délogé la municipalité qu'« après que Stan en eut bien profité », exprime un autre habitant. Face aux intempéries, mêmes les montagnes, piliers de San Martín et symboles de protection, ne sont pas restées en place, observent avec consternation les habitants.

Les eaux et les coulées de boues ont tout emporté sur leur passage, abandonnant derrière elles les habitants de San Martín à leurs questionnements sur le pourquoi et le comment du désastre. Car, si Stan fait parler de lui, il est aussi et surtout cet élément qui, à l'instar d'autres événements « naturels », suscite de nouvelles interrogations. Les conséquences de Stan sont révélatrices de la transformation des rapports entre les habitants et leur environnement sur le plan des pratiques, mais aussi, ajoutent les informateurs locaux, sur le plan spirituel.

L'originalité à laquelle prétend cette recherche doctorale est de croiser, à partir d'un ancrage ethnographique dense, des réflexions d'écologie politique, et des analyses au sujet des systèmes symboliques. Aux questions sur la gestion de l'espace territorial s'articulent des réflexions sur la coexistence des nouveaux et des anciens systèmes symboliques.

Le champ de l'anthropologie des catastrophes soulève la question de la construction de l'objet d'étude dans cette discipline. Comme le souligne Sandrine Revet, « un événement tel qu'une catastrophe "naturelle" constitue un prisme grossissant tout à fait pertinent pour observer le fonctionnement de la société touchée, dans le même temps qu'il déclenche réponses, réactions et processus nouveaux, riches pour l'analyse » (2006 : 6). Dans ma recherche, la catastrophe n'a constitué que le point de départ de l'étude de la conservation et la transformation de systèmes symboliques, des problèmes environnementaux ou encore des vulnérabilités aux menaces climatiques. Cette thèse peut donner l'impression de picorer dans de nombreux nichoirs théoriques et conceptuels, car elle est en effet alimentée par une littérature en provenance de divers champs. Des questions d'ordre ethnique, climatique mais aussi religieux s'enchâssent et se répondent tout au long de ce travail.

Si la porte d'entrée de mon étude est un phénomène naturel, la filiation avec les travaux en anthropologie des catastrophes s'est imposée d'elle-même, sans s'y limiter pour autant. Comme le soulignent Susan Hoffman et Anthony Oliver-Smith (2002), auteurs pionniers dans ce champ, l'anthropologie, par sa démarche intégrative et holistique qui permet de relier des domaines d'investigation considérés habituellement comme séparés, se montre particulièrement pertinente pour les *disasters studies*. À l'inverse, soulignent les auteurs, il est également intéressant de souligner combien l'analyse des catastrophes peut éclairer des objets à teneur proprement anthropologique qui se situent à l'intersection des systèmes physiques, biologiques et socioculturels.

Plan et organisation de la thèse

L'enchaînement des chapitres de cette thèse reflète le cheminement intellectuel mené « en chambre » et sur le terrain.

Dans la municipalité de San Martín, six mois après le passage de Stan, je me suis tout d'abord livrée à l'observation des marques encore visibles des dégâts causés par le phénomène météorologique, et j'ai écouté les récits sur les événements qui y étaient liés. Mes premiers mois sur le terrain furent guidés par ma soif d'identifier les empreintes laissée par Stan, comme pour me convaincre de la pertinence d'élaborer un projet de recherche sur le sujet. Le premier chapitre, « Quand la tempête Stan s'invite à San Martín », décrit cette approche factuelle de l'événement Stan.

Mais plutôt que de m'arrêter longuement sur les bilans des destructions, leur traitement médiatique ou encore les logiques d'aide humanitaire, j'ai davantage cherché à mettre en lumière ce que l'on ne voit pas du premier abord. J'ai ainsi dirigé mon enquête ethnographique sur la recherche des facteurs explicatifs à l'origine du désastre Stan dans la municipalité de San Martín. Pour Julien Langumier, la catastrophe « est ce au sujet de quoi on peut parler, non pas seulement en en resituant le récit, mais aussi en spéculant sur les causes, voire les significations » (2006 : 121-122). Le deuxième chapitre, « La catastrophe comme un processus », interroge ces facteurs : la déforestation, l'utilisation intensive des terres, l'évolution du système foncier guatémaltèque historiquement construit sur des bases inégalitaires, la transformation des pratiques agricoles induites par les phénomènes migratoires… La mise en relation de ces problématiques environnementales me fit remonter aux sources historiques des inégalités socio-économiques et des dégradations environnementales actuelles.

La perspective adoptée, qui s'attache à étudier la construction sociale et historique des processus qui façonnent les vulnérabilités aux menaces naturelles, a aujourd'hui pris une telle assise que son discours et sa démarche intellectuelle sont présentés comme relativement consensuels. Mais l'imprégnation sur le terrain par le travail ethnographique a tôt fait de démontrer que cette approche n'épuise pas toutes les explications locales du phénomène naturel Stan et de son désastre. Pour paraphraser Girard et Langumier (2006 : 131), si l'enquêteur peut être « pris » par son terrain et se lancer dans une investigation dont une des finalités est de dégager une explication du drame, la nécessité d'interpréter la catastrophe est également le propre des sinistrés avides de donner du sens face à l'événement.

Dans les deux chapitres suivants de la thèse, j'ai ainsi cherché à accéder aux représentations causales spécifiquement locales de Stan et additionnelles aux représentations mécaniques. Celles-ci sont relatées dans le chapitre 3: « Stan un événement attendu » et le chapitre 4 « Transformation et actualisation des représentations coutumières ». L'imprégnation lente sur le terrain et la familiarisation avec la culture mam de San Martín m'ont invitée à m'intéresser aux explications des phénomènes naturels qui recourent à des logiques sollicitant le domaine des invisibles. Les représentations observées localement ne sont toutefois pas univoques. Elles interrogent la transformation des systèmes symboliques, due, entre autres, à la rencontre des représentations coutumières avec les nouvelles religiosités. Si dans un premier temps, tout porte à distinguer les dogmes protestants évangéliques des représentations et rituels dits « mayas », le croisement de l'observation des pratiques avec l'analyse des discours amène à rejeter l'idée que les protestants ont adopté une logique radicalement nouvelle et exclusive de se mettre en lien avec les entités qui composent l'environnement non humain, telles que la pluie et les montagnes. Malgré les modifications des symboles et des pratiques religieuses, les transformations culturelles dévoilent la persistance de systèmes de sens traditionnels.

Le chapitre 5, « Transmission des savoirs coutumiers et "gestion des risques" : insécurisation et adaptation », questionne la confrontation entre les représentations coutumières, transmises traditionnellement par les aînés, et les représentations du risque défendues par les institutions spécialisées ou mandatées dans la gestion des risques. Si les premières sont discréditées, les secondes sont encore difficilement accessibles dans la municipalité étudiée. Ces observations

m'ont naturellement conduite vers des réflexions d'ordre plus fondamental au sujet de la coexistence de systèmes de représentations distincts.

Dans le prolongement de ces réflexions, le chapitre 6, « Modéliser les rapports à l'autre », se consacre à l'écologie symbolique par l'observation de la diversité des façons d'être en relation et d'identifier l'autre non humain (réduit à être nommé comme l'« environnement naturel » depuis une conception occidentale). Cette démarche s'inscrit dans la filiation des travaux de Philippe Descola. Les rites pour s'assurer une bonne saison des pluies témoignent, par exemple, d'un type de relation avec un autrui non humain, considéré comme composé également de figures d'intériorités. Aujourd'hui, pratiqués encore dans l'altiplano mam, ces rituels symbolisent la persistance d'un système ontologique coutumier, malgré l'adoption d'autres manières de se mettre en relation avec le vivant non humain.

À force de rencontres répétées et de séjours fréquents sur le terrain, l'attrait premier pour la catastrophe provoquée par Stan s'est estompé au profit de questionnements au sujet des anthropo-logiques (pour reprendre ce jeu de (dé-)composition de mot à Michael Singleton) mams contemporaines. Ce n'est que par un retour réflexif sur ma démarche, que j'ai aujourd'hui développé, après une certaine maturité dans le processus de recherche, une réceptivité à entrevoir cette autre logique d'entendement du monde. Le glissement épistémologique, pour ne pas parler de « rupture » (Olivier De Sardan, 2008 : 307), me permit de dépasser mon entendement occidentalo-centré sur l'origine de la tempête et sur les explications de ses dégâts. Et de rejoindre ainsi les propos d'Edgar Morin : « La vérité de la science n'est pas seulement dans la capitalisation des vérités acquises, la vérification des théories connues. Elle est dans le caractère ouvert de l'aventure qui permet, que dis-je, qui aujourd'hui exige la remise en question de ses propres structures de pensée » (Morin, 1982 : 39-40).

Ce travail présente une société contemporaine indigène qui tente de vivre avec son climat dans un environnement façonné par les processus historiques. Dans le champ d'étude des relations entre les hommes et le climat, Esther Katz et Annamária Lammel distinguent trois écoles : les déterministes, les coévolutionnistes et les idéalistes (2008 : 29-30). Selon les théories déterministes, chaque culture est déterminée par son environnement et, en conséquence, la diversification des cultures correspond à un processus d'adaptation matériel. Dans cette perspective, les cultures humaines sont considérées comme des réponses adaptatives aux possibilités de l'environnement. La seconde école s'attache à démontrer qu'un élément naturel comme le climat se situe dans un système complexe de relations avec les êtres humains. Enfin, les courants idéalistes ou d'écologie symbolique soutiennent l'idée que les cultures humaines ne s'adaptent pas directement à l'environnement sans l'intermédiaire de la sémantique et du symbolisme.

Ma réflexion se situe à la croisée des deux derniers courants qui sont abordés non de manière opposée, mais complémentaire. Sans perdre de vue l'idée que la nature a sa propre histoire, qui n'est pas sans influencer la culture humaine (Bankoff, 2001), un équilibre a été recherché pour comprendre la construction sociale et la construction symbolique de l'environnement. Tout en évitant les déterminismes naturels ou sociaux, l'étude des relations entre l'humanité et le monde « naturel » intègre le point de vue du matérialisme écologique et la perspective

symbolique anthropologique. Si je me suis imprégnée de la perspective coévolutionniste pour comprendre des problèmes environnementaux, je me suis également intéressée à la manière dont les informateurs se saisissent symboliquement des risques de menaces environnementales. Il était dès lors nécessaire de combiner deux approches méthodologiques sur le terrain : l'observation des pratiques avec l'environnement et le recensement des représentations au sujet de Stan, du phénomène, de son désastre et des risques d'autres menaces naturelles.

PRELUDE ETHNOGRAPHIQUE ET METHODOLOGIQUE

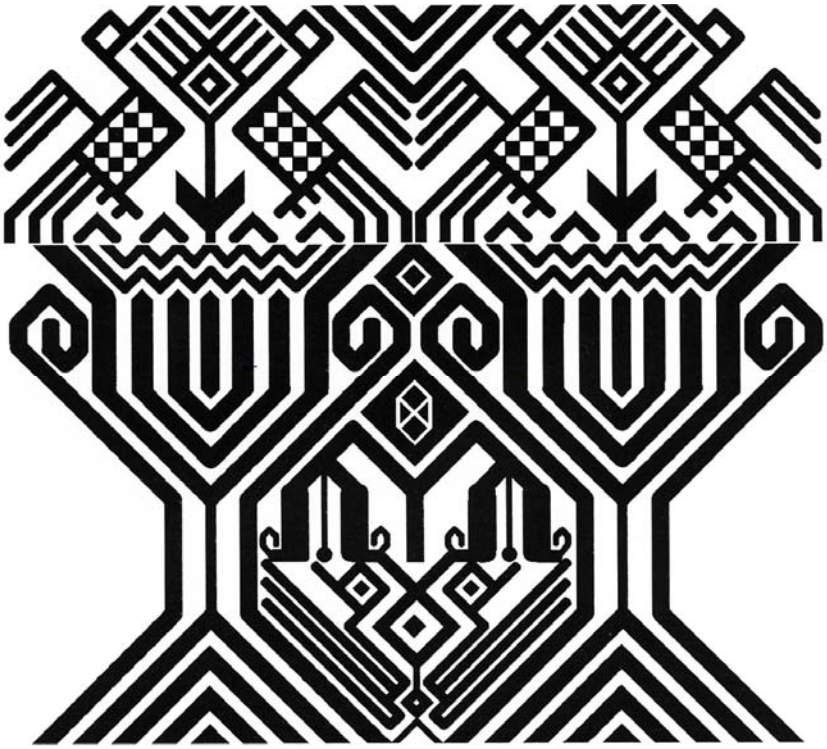


Figure 1: ***Txkan*** **(type de vase en céramique),**
Motif de manche de chemise de San Martín Sacatepéquez, 1996
(Looper, 2004)
























Légende des photographies de Julie Hermesse (de haut en bas et de gauche à droite) :

- Delfina coupant en morceaux les fruits qui décoraient les arcs de la semaine sainte [avril 2007].
- Florinda Méndez devant sa maison [avril 2006]
- Juan Vásquez Vásquez au pied de l'église catholique (arc décoré de fruits en arrière-fond) [avril 2007].
- Juana Vásquez Vásquez le jour de son mariage [avril 2006].
- Les deux personnes en avant-plan sur la photo : les *ajq'ij* Felipe Santos Gómez et Efraín Méndez [septembre 2008].
- Adolfo García [mars 2008].
- Catalina Vásquez Orozco [septembre 2008].
- Premier enfant, Nilson (fils de Catalina), troisième et quatrième, Daniel et Cristian (fils de Catarina Vásquez Orozco) [novembre 2008].
- Catarina Vásquez Orozco déposant des fleurs sur la tombe de son mari [novembre 2008].
- Victorina Menchú vendant des fleurs à la Toussaint dans le marché municipal [novembre 2008].
- Au milieu, l'*ajq'ij* Tomas. À sa droite, l'*ajq'ij* Santos préparant des bougies pour une cérémonie [septembre 2008].
- Padre Ángel Vincente Díaz [mars 2006].
- Julie Hermesse en discussion avec Miguel Gómez Pérez [juillet 2008].
- Préparation du repas d'anniversaire d'un an du jeune Francisco, fils de Mimi et petit-fils de Soila Menchú [février 2007].
- Vue de San Martín depuis le cimetière municipal [novembre 2008].
- Anniversaire des 4 ans d'Elson, fils de Juana et Humberto [juillet 2010].
- Francisco Ramírez Ramírez et Catarina Juárez venant de recevoir leur portait en cadeau [novembre 2008].
- Enfants de San Martín devant un cerf-volant géant lors de la Toussaint [novembre 2008].
- Vue de San Martín à la saison sèche [mars 2007].
- Vue de San Martín à la saison des pluies [juillet 2008].
- Otoniel García Méndez dans son champ de maïs [août 2007].

PRÉLUDE ETHNOGRAPHIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE

San Martín Sacatepéquez comme terrain ethnographique

Un lever de soleil à San Martín…

Il est 5h30 du matin. Depuis le toit plat de la maison de Juana une vue panoramique de San Martín s'offre à moi. À quelques jours de mon retour en Belgique, je m'imprègne avec émotion de ce paysage dont les codes m'ont été patiemment enseignés par mes « informateurs » devenus aujourd'hui, pour la plupart, des amis.

Telle une couverture protégeant un enfant dans son berceau de montagnes, le centre de la municipalité est sous la brume. Le soleil illumine de ses premiers rayons les versants de *Twi Slaj* et au loin, le sommet du volcan Chikabal. La brume se retire et laisse apparaître, à l'Est d'abord, couleurs et contrastes. La terre est sèche et aride d'une pluie absente qui ne tardera pas à venir. Le maïs a été récolté les mois précédents. Il sera resemé dans un peu près un mois, en fonction de l'ensoleillement des terrains.

Depuis la terrasse, je vois des hommes armés de leur houe s'éloigner vers leur champ au son de leurs bottes en caoutchouc. Certains n'emportent qu'un *mecapal*[1] ; ils s'en vont probablement chercher du bois de cuisson dans la montagne. Les femmes, penchées sur les bassins d'eau (*pila*), lavent le linge. Cordes, murets, fils de fer ou *chuj*[2] en sont peu à peu couverts.

Je ferme les yeux, les bruits et les odeurs de San Martín qui s'éveille, m'atteignent. Ils me sont familiers. Non loin de mon observatoire, le moulin à pétrole broie en pétaradant le maïs destiné aux *tortillas*[3] ou au *tamales*[4]. Les mains des femmes, paume contre paume enchantent, par de légers applaudissements, les premières *tortillas* de la journée dont la rondeur égale à la lune lorsqu'elle est pleine. Plus tard, accompagnées d'œufs brouillés et de *frijoles*, des *tortillas* seront apportées au champ pour nourrir les hommes. Les haches coupent déjà le bois. L'odeur du feu me parvient avec celle des *tortillas*. Ces arômes se mélangent aux odeurs de la terre humidifiée par la rosée, et aux effluves des engrais organiques qui hérissent les narines. Les volailles piaillent nonchalamment dans les cours ou sur les toits. Alors que je gratte avec un certain automatisme les piqûres de puces, ennemies de mes nuits, leurs propriétaires canins aboient au loin. Les pick-up démarrent au quart de tour dans les ruelles. Des jeunes en uniforme se dirigent vers le centre pour prendre un microbus qui les emmènera à proximité de leur collège dans la ville de Quetzaltenango. Des baffles diffusent des champs évangéliques…

[1] Lanière de cuir ou de corde tressée, placée sur le front pour permettre de porter une charge dans le dos.

[2] Le *chuj*, appelé aussi dans de nombreux endroits du Guatemala, *temascal*, est une sorte de bain de vapeur. Les habitants de l'altiplano s'y baignent une à deux fois par semaine. Petite cahute à l'extérieur du foyer, le *chuj*, aujourd'hui fait de béton et non plus de terre, se voit peu à peu remplacer par des douches dans certaines habitations.

[3] Galette ronde de maïs, base de l'alimentation rurale.

[4] Nourriture traditionnelle, les *tamales* sont des chaussons de pâte de maïs enroulés dans des feuilles séchées ou fraîches de maïs ou de *maxan* et cuits à la vapeur.

> Le soleil progresse vers la verticale. Il éclaire maintenant une partie de la vallée : les maisons ; la route qui descend du Nord au Sud vers la côte et où circulent déjà les premiers microbus et les camions ; le cimetière qui, à l'image d'une reproduction colorée miniature des demeures des vivants, gagne de son éclat les façades délavées de la municipalité ; le *parque central*, lieu transitoire des femmes pour les échanges marchands dominé par les flâneries de la gente masculine …
>
> Les volets métalliques se lèvent au rythme du réveil des commerçants. Les magasins vendent déjà les produits alimentaires de base et les sucreries réclamées par les enfants. Juan ouvre à l'aube son laboratoire de photo aujourd'hui, car le mercredi est le jour d'envoi des colis pour les États-Unis. Épouses, maîtresses, enfants, fiancées défileront dans leurs plus beaux apparats pour figer quelques clichés instantanés. Francisco a préparé son attirail de fertilisants, d'insecticides, d'herbicides et de fongicides. Poudres, graines et liquides combinés de phosphore, de potassium et de nitrogène sont proposés à son étal pour améliorer les productions agricoles… (Notes de terrain, février 2009).

Ce préambule a pour premier objectif d'emmener le lecteur sur le terrain de l'anthropologue, terrain localisé géographiquement, dans une aire ethnique et linguistique spécifique. Le deuxième volet de cette partie liminaire propose d'explorer les coulisses méthodologiques de ce travail de terrain ainsi qu'un retour réflexif sur l'enquête.

Un terrain localisé géographiquement et ethniquement

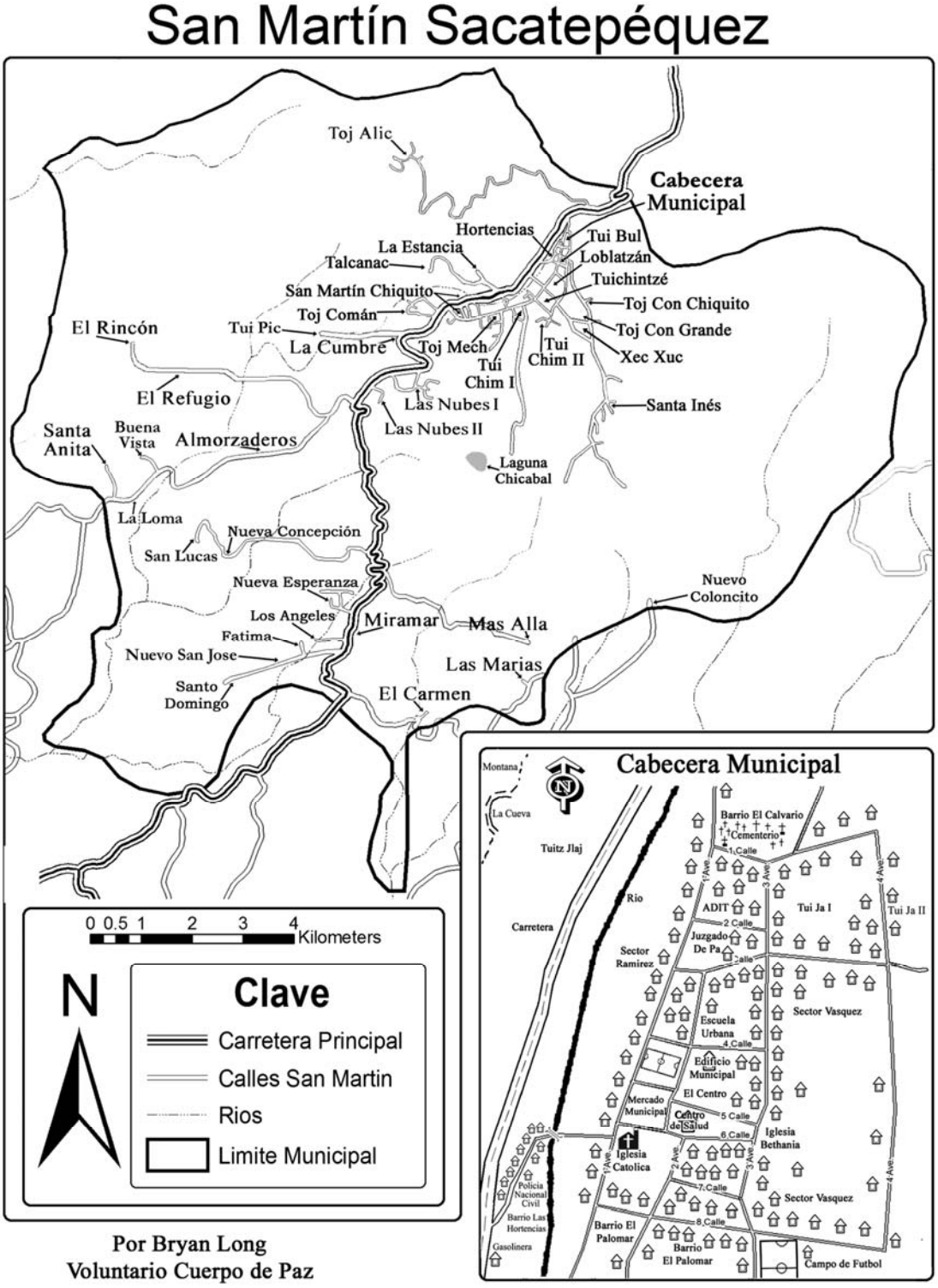
San Martín dans les terres froides de l'altiplano

Le travail ethnographique sur lequel repose cette recherche a été réalisé dans la municipalité de San Martín Sacatepéquez, l'une des 24 municipalités du département de Quetzaltenango. Situé à 24 km de la ville départementale de Quetzaltenango, surnommée Xela ou Xelaju, le territoire municipal s'étale de la chaîne montagneuse de la Sierra Madre à son piémont. Au pied des montagnes et des volcans, vers le Sud-ouest et l'océan Pacifique, se trouvent de riches plaines et collines au climat chaud et tempéré. Au Nord-est, se déploie la région « froide » de l'altiplano occidental avec ses montagnes et ses terres volcaniques. San Martín, qui appartient au bassin hydraulique du fleuve Samalá, s'étend sur un territoire de 100 km² composé des « terres froides » de l'altiplano et des « terres chaudes » du palier écologique nommé *boca costa*[5]. Repris sur la « Carte 1 : Territoire municipal de San Martín », les hameaux de *Las Nubes I* et de *Las Nubes II* marquent la frontière entre ces deux paliers écologiques.

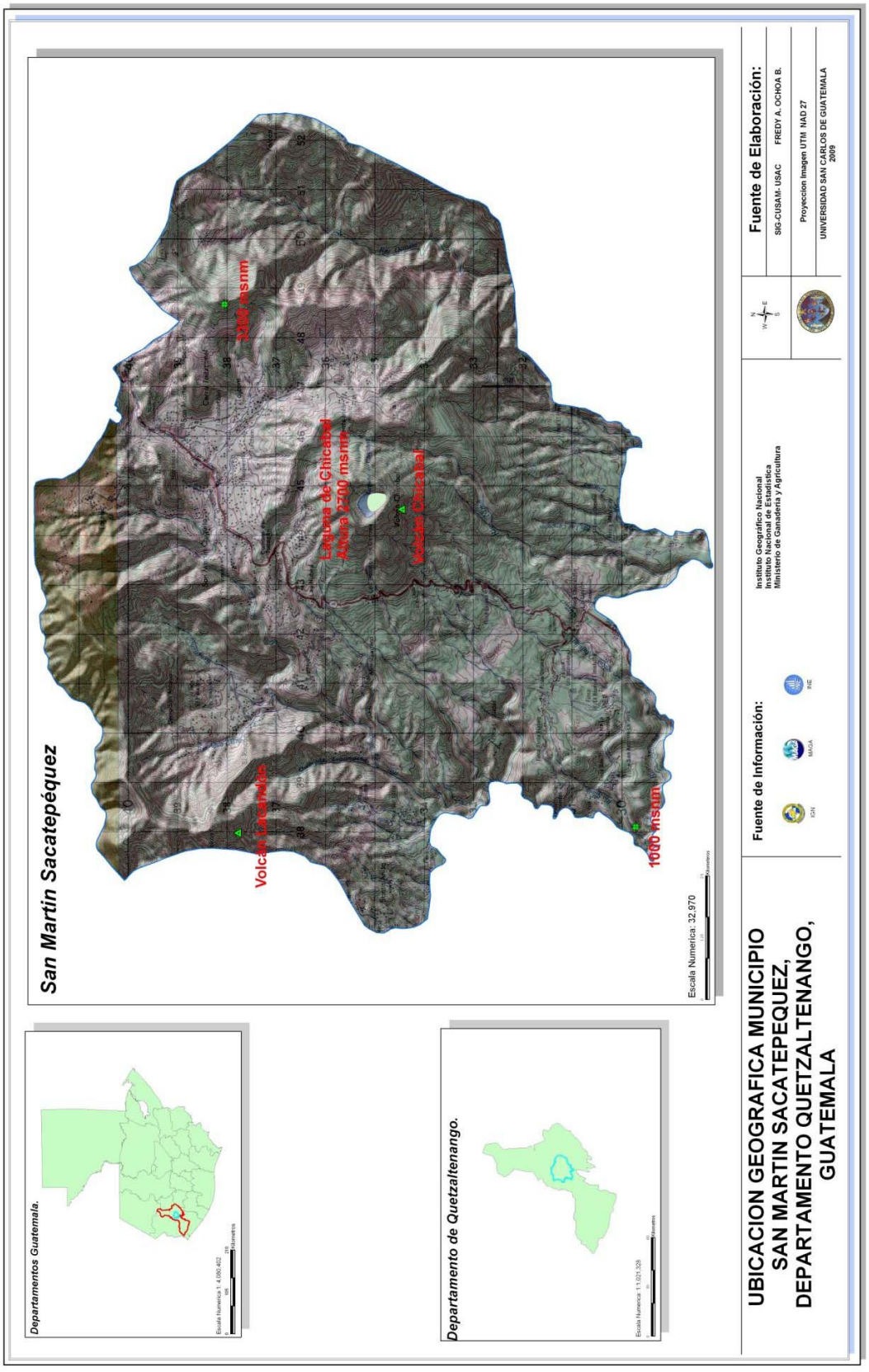
Le point culminant des terres froides de San Martín est le volcan *Siete Orejas*, situé à 3.370 mètres d'altitude. Deux autres volcans surplombent le territoire : le volcan Lacandón (2.770 m) et le volcan Chikabal (2.900 m) (voir « Carte 2 »). Dans ce relief accidenté, une seule voie routière goudronnée relie la municipalité de San Martín à d'autres municipes. La route qui

[5] Une description détaillée des paliers écologiques sera présentée dans le « Chapitre II ».

serpente en direction des montagnes vers le Nord mène, en une quarantaine de minutes, à la ville de Quetzaltenango, en passant par les municipalités de San Juan Ostuncalco et de Concepción Chiquirichapa. Vers le Sud, cette même route descend vers les terres chaudes de Colomba et de Coatepeque.



Carte 1 : Territoire municipal de San Martín Sacatepéquez (Long, 2006).



Carte 2 : Situation géographique de la municipalité de San Martín Sacatepéquez (Ochoa, 2009).

A l'exception des plateaux des Cuchumatanes au Guatemala, il n'existe en Amérique centrale aucun plateau dont l'extension et l'altitude égalent celles de la Sierra Madre occidentale (Dardón et Morales, 2006 : 43), appelée communément au Guatemala, altiplano. Dans l'introduction du livre Mayas. La passion des ancêtres, le désir de durer (1991), Michel Antochiw, Jacques Arnauld et Alain Breton ironisent à ce propos le terme « altiplano ».

> Altiplano… Le terme n'est pas heureux : « alti » certes, bien que modérément, mais « plano » pas du tout. Au contraire, le relief y est très vallonné et creusé de ravins profonds, caractéristiques des vieux pays de montagnes frappés d'accès volcaniques. Entre climat tempéré, couverture végétale sereine et habitat humain dispersé, une grande harmonie se dégage pourtant de ces paysages que les Mayas ont su aménager en terroirs homogènes (Antochiw *et al.*, 1991 : 35).

Outre les données climatiques et géographiques qui définissent l'altiplano occidental, Dardón et Morales (2006) soulignent à l'instar du *Movimiento Tzuk Kim-pop* des référents identitaires qui caractérisent la région : une économie rurale paysanne minifundiste, une population d'origine maya, l'importante densité démographique et des indices de pauvreté élevés. Les communautés de l'altiplano se distinguent ainsi à tout point de vue des communautés du piémont. Les différences de faune, de flore, de pluviosité, d'ensoleillement, de température induisent des pratiques agricoles, mais aussi des traditions et des croyances distinctes, si bien que le chef-lieu de San Martín, basé dans les terres hautes, rencontre de nombreuses difficultés à créer des programmes cohérents pour l'ensemble des populations réparties sur un territoire aussi étendu.

Les réalités culturelles, mais aussi socio-économiques des populations des terres montagneuses de San Martín, sont davantage semblables à celles des populations d'autres municipes de l'altiplano, (comme San Juan Ostuncalco et Concepción Chiquirichapa) que de celles des populations de la même municipalité situées dans le piémont. Afin de préserver la cohérence du projet de recherche, je me suis intéressée uniquement aux populations qui résident dans l'altiplano. Dans les lignes qui suivront, j'opérerai un usage restreint du nom de San Martín. En effet, pour faciliter l'écriture et la lecture, je mentionnerai le nom de la municipalité qu'en écho aux réalités vécues par les populations des terres froides.

Dans cette zone rurale et montagneuse du Sud-ouest du territoire guatémaltèque, mes recherches se sont concentrées dans le centre urbanisé de San Martín, municipalité où résident 5.078 des 29.116[6] habitants appelés communément *tinecos* (abréviation de *san martinecos*). Nommé littéralement la « tête municipale » (*cabacera municipal*), le siège administratif des municipalités de l'altiplano est un héritage administratif qui date des débuts de l'époque coloniale (Martínez Bolaños, 2006). Constitué en « centre urbain[7] », le centre administratif de

[6] Données obtenues au Registre de la population de San Martín Sacatepéquez en juillet 2010.

[7] La distinction entre l'urbain et le rural est définie dans un Accord gouvernemental d'avril 1938. Selon cet Accord, une zone est dite urbaine lorsqu'elle réunit certaines caractéristiques démographiques et lorsqu'elle propose l'offre de services de diverses administrations et institutions (scolaires, de santé, juridiques…). Si la *cabecera* de San Martín regroupe les critères d'une bourgade urbanisée, l'omniprésence de l'univers rural et agricole amène toutefois à questionner le caractère urbain du centre municipal. Il est par exemple communément accepté par les habitants que les espaces intérieurs soient envahis par les récoltes et les animaux domestiques.

San martín est aussi le centre politique, économique et religieux des 46 communautés de la municipalité : 11 hameaux (*aldeas*), 27 hameaux (*caseríos*[8]) et 8 secteurs (*sectores*).

Composé de secteurs (*sectores*) et de quartiers (*barrios*), le centre urbain est perché à une altitude de 2.422 mètres. Il a la particularité d'avoir été construit au creuset d'un cirque de vieilles montagnes, dénommées à juste titre « tertres » par les locaux, *cerro* en espagnol et *wutz* en mam. Dans cet écrit, j'utiliserai le terme « tertre » ou encore, le mot plus usuel, « montagne » en traduction de *cerro*. Pour les *tinecos*, l'environnement montagneux est symbole de protection. Ils attribuent un caractère sacré, ainsi qu'un nom mam spécifique à chacun des sommets. Ce sont également ces remparts naturels, dont l'inclinaison des versants avoisine les 36 % (Chojolan Aguilar, 2005 : 19), qui ont mis en danger la population du centre urbain lors du passage de Stan au mois d'octobre 2005. Au même titre que Stan et les pluies, ces montagnes versatiles tiendront un rôle clé tout au long de cette étude.

Un ancrage ethnique et linguistique mam

Sur le territoire guatémaltèque, 23 ethnies cohabitent dont 21 sont d'origine maya. Chaque ethnie possède une langue vernaculaire qui se décline en divers dialectes[9] en fonction des localités. La région ethnique et linguistique mam couvre partiellement les départements de Quetzaltenango, Huehuetenango et San Marcos. C'est également au-delà de la frontière guatémaltèque, dans le département du Chiapas au Mexique que le mam est encore parlé. Historiquement divisées en municipes et en départements, les unités géopolitiques ne reflètent pas les régions ethniques. Sur la « Carte 3 : Carte des régions lingustique du Guatemala », on peut observer que le département de Quetzaltenango, auquel appartient la municipalité de San Martín Sacatepéquez, est à cheval sur les régions mam et Quiché.

La langue maya la plus parlée au Guatemala est le k'iche'[10] avec plus de deux millions trois cents mille locuteurs. Suivent le mam[11], le kaqchikel et le q'eqchi avec respectivement environ un demi-million de locuteurs guatémaltèques. Malgré l'importance en nombre de la

[8] La subdivision administrative des municipalités en hameaux appelés, *aldeas* ou *caseríos*, est conjointe à la subdivision territoriale traditionnelle en cantons, *cantones*, et quartiers, *barrios* (Hostnig *et al.*, 1998 : 20). L'organisation territoriale coloniale selon laquelle les *aldeas*, unités supérieures, contiennent des plus petites unités telles que des *casarías* n'est plus d'actualité. Ces subdivisions territoriales sont remises en question par la croissance démographique non proportionnée en ces lieux.

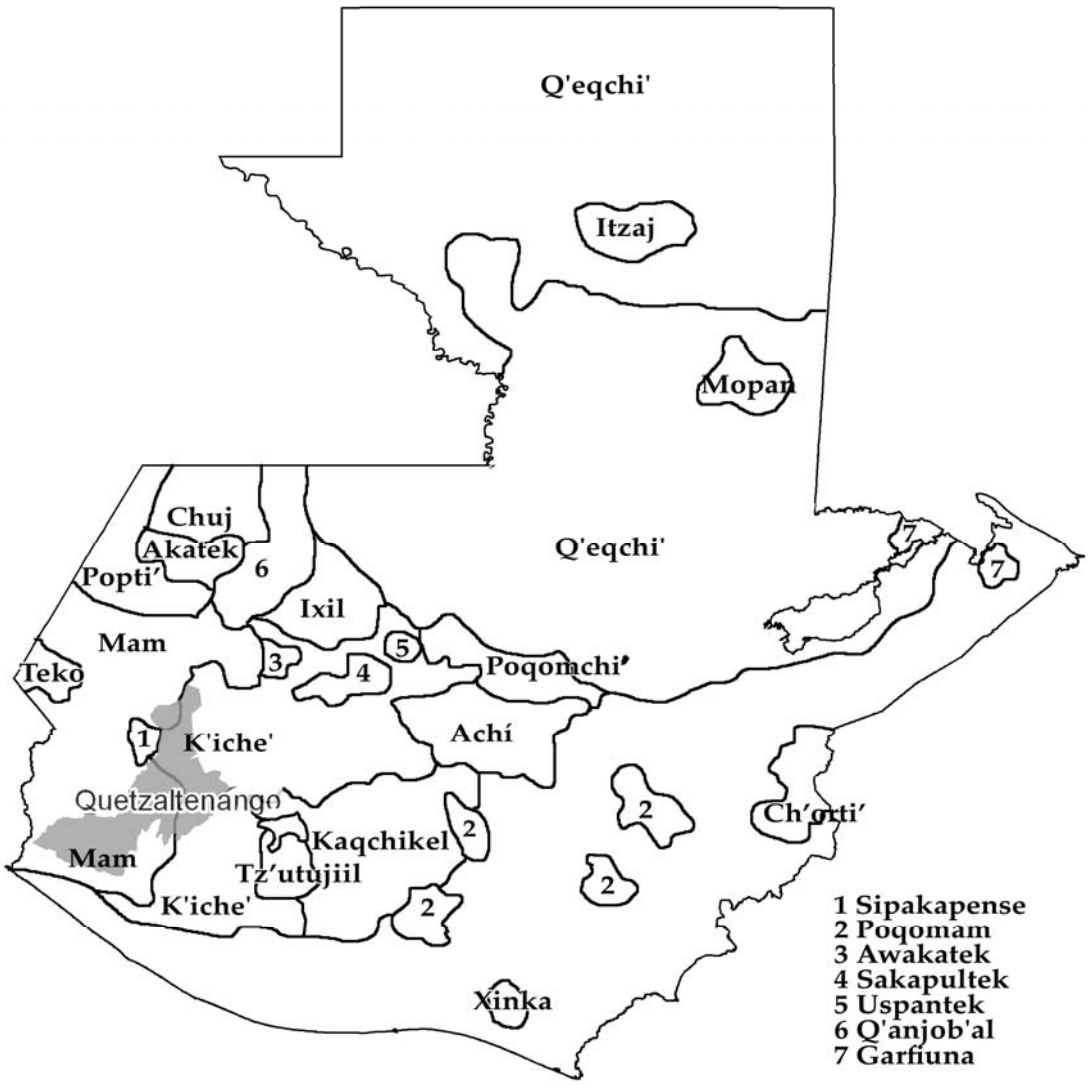
[9] Le mépris envers les langues indigènes entraîne une stigmatisation de celles-ci en les connotant de dialectes. L'usage correct du terme dialecte ne se justifie pourtant que lorsqu'il s'agit de variations locales d'une même langue.

[10] Selon le modèle de la ligne éditoriale du centre de recherche AVANCSO, j'adopte l'orthographe « Quiché » pour le département et la ville de ce même nom tandis que pour ce qui relève de la culture et de la population, j'utilise l'orthographie « k'iche' ».

[11] Les linguistes regroupent le mam, avec le teko, l'awakateko et l'ixil au sein d'un même groupe linguistique dénommé *mam*, soit un des 22 groupes qui composent la famille linguistique maya (Weisshaar E. in Hostnig *et al.*, 1998 : 20). Selon la linguiste Terrance Kaufman, explique Carmack, la branche linguistique du mam s'est séparée de la branche linguistique k'iche' vers 1.400 av. J.-C. Les Mams auraient développé leur propre langue depuis environ l'an 500 de l'ère chrétienne (Carmack, 1995 :8).

population mam, celle-ci a reçu une très faible attention académique[12] en comparaison avec le nombre des travaux sur les k'iches. Un élément qui contribue probablement à ce manque d'intérêt académique est qu'aucun document mam n'aurait subsisté à l'invasion espagnole, et ce, à la différence des documents historiques k'iches (Long, 2007 : 18).

[12] Parmi les travaux spécifiques sur l'histoire de la population mam au Guatemala, on retiendra ceux de John M. Watanabe (1996), Elias Zamora Acosta (1985), Oscar Horst (1967), Mathew Looper (2004) et la récente publication en espagnol du livre de Stefania Gallini (2009). En ce qui concerne l'histoire récente des Mams, il est, entre autres, à mentionner les recherches de Jésus García Ruiz (1979), la thèse de doctorats de Wesley M. Collins (2005), les recherches du missionnaire David Scotchmer (1991) à San Juan Ostuncalco ainsi que les incontournables travaux ethnographiques de Rainer Hostnig (1997, 1998). Hormis une recherche de José Barrientos publiée en 1935 (et dont il m'a été impossible de me procurer l'ouvrage) et les investigations de caractère non académique du volontaire *Peace Corps* Bryan Long (2007), je n'ai recensé aucune autre étude ethnographique réalisée à San Martín Sacatepéquez.



Carte 3: Carte des régions linguistiques du Guatemala

À San Martín, 85% des habitants de la municipalité sont d'origine ethnique mam (INE, 2002) contre 80% des *tinecos* qui résident dans le centre urbain de la municipalité[13] (OMP, 2007). Le pourcentage restant correspond à la frange de la population métisse, communément appelée *ladina* au Guatemala. Le terme *ladino* désigne par extension, toute personne non associée à une culture et à une langue indigène.

Au Guatemala, le terme indien, *indio,* est empreint de connotations racistes et infériorisantes tandis que le terme indigène, *indigena,* revêt un sens neutre. Conscient de la nuance que le castillan apporte à l'usage différencié des termes « indigènes » et « indiens », j'adopte, en français également, l'utilisation du terme indigène plutôt qu'indien. C'est également volontairement que je n'utilise pas l'adjectif « maya » ou « maya mam » pour qualifier la population d'origine ethnique mam. Au-delà d'un référent ethnique, le terme « maya » est utilisé par les acteurs locaux pour désigner les personnes qui revendiquent une appartenance culturelle et religieuse coutumière. Si les *tinecos* se définissent tous comme « mam », *knak'il,* certains refusent de se faire appeler « maya ». Cette question sera discutée plus amplement dans le chapitre 4.

Outre les particularités des habits traditionnels, (couleurs et dessins du *huipil*[14], du *corte*[15] et éventuellement du vêtement masculin appelé *camixai* à San Martín) et les traditions locales (culte du saint patron), les municipalités composées d'une population mam forment des unités sociales qui se distinguent par leur variation dialectale. La langue mam se divise en trois groupes dialectaux : le mam occidental (Chiapas et Tacaná), le mam du Sud (dont un des six sous-dialectes est parlé à San Martín Sacatepéquez) et le mam du Nord qui inclut huit sous-dialectes (Weisshaar E. in Hostnig *et al.*, 1998 : 20). L'ethnologue Rainer Hostnig explique que « les sous-divisions dialectales sont parfois à ce point distinctes qu'il est possible de parler un dialecte différent dans chaque municipe, et que les groupes mams qui appartiennent à ces groupes dialectaux mentionnés arrivent parfois à peine à se comprendre entre eux » (Hostnig *et al.*, 1998 : 21).

Alors que la population *ladina,* à quelques rares exceptions, est monolingue, les mams sont généralement bilingues mam-castillan. La maîtrise du castillan varie cependant en fonction des générations, de l'instruction scolaire, et de l'éloignement du centre urbain. Il est en effet presque impossible de rencontrer aujourd'hui un jeune *tineco* du centre qui ne sait s'exprimer avec facilité en castillan. Hormis quelques rares institutions primaires bilingues, l'ensemble du parcours scolaire se déroule en castillan. Les nouvelles générations, familiarisées dès leur plus jeune âge au castillan, vivent une tension linguistique importante. Face aux migrants de

[13] À l'instar d'autres pays latino-américains comme la Bolivie, le Pérou et l'Équateur, la proportion de la population indigène du Guatemala est particulièrement importante. Les chiffres se situent autour de 45 % de la population.

[14] Le *huipil* est une blouse féminine plus ou moins ample et sans manche. Portée avec une sorte de jupe nommée *corte,* le *huipil* est un des principaux marqueurs de l'identité ethnique et de l'appartenance à une communauté.

[15] Jupe portée par les femmes indigènes. Composée généralement d'un tissu enroulé sur plusieurs épaisseurs, il est noué à la taille par une ceinture de tissu tissée (*faja*). Tout comme pour le *huipil,* le modèle, la longueur ainsi que la couleur des *cortes* sont spécifiques à chaque groupe ethnique.

retour d'Amérique du Nord qui feignent de maîtriser l'anglais, le dialecte mam de San Martín ne semble pas être un atout pour se débrouiller, à l'extérieur de la municipalité, dans la société guatémaltèque. Certaines mères ont dorénavant opté de parler le castillan à leurs enfants plutôt que le mam. Elles expliquent avoir sciemment et stratégiquement choisi cette langue plutôt que le mam afin de mieux armer leurs enfants. Si l'inclusion linguistique des locuteurs de langues et de dialectes indigènes soulève de sérieux problèmes au Guatemala, ne pas parler le mam peut être également vécu comme un facteur d'exclusion à San Martín. Des *tinecos ladinos* me partageront ainsi diverses situations au cours desquelles ils ont réalisé combien parler le mam peut être un atout et/ou, une forme de pouvoir : apartés et jeux entre enfants mams à l'école, déroulement de réunions en mam par respect pour les aînés, cultes évangéliques ou messes catholiques prononcés partiellement en mam…

Consciente que l'apprentissage linguistique recouvre également la découverte d'un univers symbolique[16], j'ai concentré mes efforts, en début de recherche, sur l'apprentissage du mam. De manière hebdomadaire, nous nous retrouvions avec Juana Vásquez dans sa boucherie pour un échange linguistique : alors qu'elle m'enseignait le mam, je lui apprenais le français. Mes connaissances en mam sont toutefois restées rudimentaires. Les jeunes trouvaient ridicule de parler leur dialecte avec moi. C'est généralement en anglais que, dans un premier temps, ils essayaient de m'aborder. Les *tinecos* plus âgés testaient mes connaissances de leur idiome lors des salutations. Après les questions classiques d'usage, rapidement, ils détournaient la conversation vers le castillan. Ils manquaient cependant rarement l'occasion de souligner combien ils appréciaient mes maigres connaissances de leur dialecte mam. Enfin, en ce qui concerne mes rencontres avec des aînés monolingues, je m'arrangeais généralement pour être introduite par une tierce personne pour faciliter la mise en confiance. Cette personne se chargeait souvent spontanément de veiller à ce que je ne perde pas le fil des propos. Peu soutenue dans mes efforts, je me suis contentée d'un mam courant, de base, tout en enrichissant mon vocabulaire dans certains domaines.

Il faut ajouter à cela que la tradition lexicographique de la langue mam était quasi nulle jusqu'à la publication, en 2007, du dictionnaire bilingue standard mam *Pujb'il Yol Mam* publié par OKMA, une institution de recherche sur les langues mayas. L'orthographe des mots ou des expressions mams qui sont cités dans ce travail s'inspire en partie de ce dictionnaire[17]. Cet ouvrage contient un large vocabulaire, avec les variantes les plus significatives issues de différentes zones dialectales[18]. Mais la perspective volontairement généraliste de ce dictionnaire ne permet pas de se reposer uniquement sur les mots qui y sont relevés. J'ai ainsi constamment réadapté les mots et les expressions au mam de San Martín avec l'aide de *tinecos*.

[16] Déjà dans les années 1950, rappellent Marc Augé et Jean-Paul Colleyn, les linguistes et anthropologues Edward Sapir et Benjamin Whorf avaient démontré l'étroite relation entre « les catégories et la structure du langage et la manière dont les humains appréhendent la monde » (Augé et Colleyn, 2004 : 56).

[17] En annexe se trouve un glossaire de mots vernaculaires mams, ainsi qu'un glossaire des termes castillans d'usage local.

[18] Ce dictionnaire utilise l'alphabet de la Communauté linguistique mam (COLIMAM) approuvé par l'Académie des langues mayas du Guatemala (ALMG). Cet alphabet unifié, que j'ai par ailleurs adopté, comporte 27 consonnes (19 consonnes simples et 8 consonnes glottalisées) et 5 voyelles.

La langue généralement utilisée lors de mes discussions quotidiennes avec les *tinecos* était le castillan. Afin de ne pas alourdir le texte, j'ai pris le parti de traduire directement dans ce travail les citations des *tinecos* en français[19], à l'exception des poèmes de « Mash » laissées en castillan au début de chaque chapitre. J'ai opté pour une traduction la plus proche possible des modes d'expression de mes interlocuteurs. C'est donc volontairement que des structures de phrases parfois peu littéraires ont été maintenues. Elles reflètent une utilisation malhabile de l'espagnol par des indigènes mams pas ou peu scolarisés. Plutôt que de vouloir souligner la pauvreté de leur élocution, l'objectif est de donner libre cours à un mode d'expression souvent imagé qui renvoie à des systèmes symboliques particuliers.

[19] Il me faut préciser que j'ai procédé de la même façon pour les citations d'auteurs. Par souci de cohérence, j'ai ainsi traduit vers le français toutes les citations en provenance de textes en anglais ou en espagnol.

Retour réflexif sur l'enquête de terrain

Ce point a pour objectif de présenter certains aspects de la cuisine interne de la chercheuse. Le travail d'écriture convie à un retour sur l'expérience de terrain. Il permet de s'observer observant, tout en cherchant à éviter le refoulement positiviste autant que « l'explosion narcissique frôlant parfois l'exhibitionnisme » (Bourdieu, 2003 : 44).

Pour Sophie Caratini (1997), l'approche réflexive est nécessaire à l'anthropologue qui s'est soumis aux exigences du rite initiatique du terrain. L'expérience ethnographique, en tant qu'expérience personnelle et interpersonnelle, nécessite d'interroger la genèse de son propre savoir.

> Dans cette discipline qui est la nôtre ; où l'expérience du terrain est le moment fondateur du savoir, toute épistémologie est condamnée, n'en déplaise à ceux qui préfèrent garder le silence, à mettre au jour ce moment clé, et pourtant si fragile, qu'est le parcours initiatique et solitaire qui jette tout jeune ethnographe dans un pays, une culture qui lui sont étrangers et où il est étranger (Caratini, 1997 : 180).

Pour l'auteure, la réflexion épistémologique en anthropologie oblige le chercheur, avec le temps et le recul, à faire de lui-même et de son travail de recherche un objet d'étude.

Une anthropologue sur le terrain

« L'anthropologie (dans le sens restreint de la production d'une monographie par un chercheur sur le terrain, terrain qui aujourd'hui peut être multi-situé) ne peut être que la science d'un lieu », énonce Pierre-Joseph Laurent (2011, sous presse) dans la droite-ligne de pensée de Michael Singleton. Le terrain induit une véritable épistémologie qui ne peut être réduite au travail de l'enquêteur questionnant des informateurs. Le terrain, commente François Laplantine, « loin d'être tenu pour un mode de connaissance accessoire servant à illustrer une thèse, est considéré comme la source même de la recherche » (1987 : 72).

Dans le cadre de cette recherche, j'ai réalisé plusieurs terrains ethnographiques. Lors de mon premier et de mon dernier séjour, je résidais dans la municipalité de San Martín : je louais tour à tour une petite chambre dans différentes familles avec lesquelles je partageais le reste des espaces domestiques. Et, entre le début et la fin de mon enquête ethnographique, j'ai vécu durant une période entrecoupée de 16 mois[20] au Guatemala avec mon compagnon, Corentin Dayez. Notre domicile était basé à Quetzaltenango, ville dans laquelle il travaillait. Je me rendais quotidiennement à San Martín, situé à environ trois-quarts d'heure de la ville. Régulièrement, je restais dormir dans la localité qui faisait l'objet de mon étude. Je partageais

[20] Le travail empirique au Guatemala sur lequel se base cette recherche s'est déroulé sur une période de plus de vingt mois entre mars 2006 et août 2010. J'ai séjourné à San Martin les mois de mars et d'avril 2006 et en juillet et août 2010. Au cours de l'année 2007, j'ai poursuivi mon travail de terrain de janvier à avril et durant les mois de juillet et d'août. J'ai encore mené mon enquête ethnographique de janvier 2008 jusqu'à la fin mars 2009 (excepté les mois d'octobre et de décembre 2007).

à tour de rôle (afin de ménager les jalousies) mes nuits avec trois familles : celle de Catalina et Lionel, celle de Carmen et Otto et celle de Juana et Humberto.

Si ma vie au Guatemala s'est déroulée sur deux lieux géographiques, l'un urbain et l'autre rural, mon compagnon était également complice de ces va-et-vient. Ensemble, nous étions invités à partager le repas dominical, ou conviés aux festivités. Il est devenu le premier interlocuteur avec lequel je discutais de mes observations, de mes interprétations à chaud, mais aussi, de nos expériences communes des temps forts vécus avec les *tinecos*. Sa présence épisodique à San Martín a contribué à humaniser ma personne aux yeux des habitants. Dans la municipalité, mon « métier d'anthropologue » intriguait. Mais, l'entretien du réseau de mes connaissances, par mes visites, ma contribution « gratuite » aux tâches les plus quotidiennes (vente au marché, travail au champ, aide dans la cuisine d'un restaurant…), et mon assiduité à ne manquer aucune invitation[21], faisaient de moi, une « personne bien éduquée et respectable », selon l'expression locale. Ce qui attisait davantage la curiosité des habitants de San Martín, surtout des plus anciens, était de me voir déambuler la plupart du temps seule, tel un électron libre. Il est en effet peu commun de voir une femme vaquer seule à ses occupations. Généralement, elle se déplace en compagnie d'autres femmes, de leurs enfants, et éventuellement de leur mari. La grand-mère Catarina, apprenant mon départ pour la Belgique au mois de mars 2009, m'exprima ainsi sa joie de me savoir bientôt près des miens : « Vous êtes seule ici. Là-bas, au moins, vous serez proche de votre famille ». Mais de temps à autres, apparaissait mon époux, à mes côtés. Sous leur regard, je me sentais devenir une jeune femme inculturée et enracinée dans un vécu personnel observable à son tour. Dans l'expérience de l'observation participante, souligne à juste titre Laplantine, si l'anthropologue est un sujet observant d'autres sujets, « l'observateur est lui-même observé » (2006 : 23).

Après de nombreux mois de terrain, le lieu de mes enquêtes ethnographiques m'était devenu familier. Je m'y sentais comme « chez moi ». Symboliquement, Pascual Vásquez m'offrit à mon départ en mars 2009, un porte-clés en forme de maison sur laquelle étaient gravées les lettres : « *San Martín Chile Verde* »… J'avais réussi à « négocier » ma place à San Martín, et la communauté m'en attribuait une à son tour. Ma personne, « celle aux cheveux de maïs » (« *pelo de mazorca* »), comme disaient certains, se fondait dans le paysage. De même, si je me puis me permettre cette analogie, les *tortillas* que je confectionnais auprès des *tinecas* étaient acceptées. Longtemps, pourtant, leur forme et leur épaisseur avaient été le sujet de douces moqueries. Peu à peu, grâce à la pratique, mes *tortillas* atteignirent une rondeur parfaite. Enveloppées dans un tissu pour les maintenir au chaud, il n'était plus guère possible de distinguer mes *tortillas* de celles réalisées par des mains *tinecas*. Témoignage encore de mon insertion à San Martín, une habitante, Juana, me confia avoir une nuit rêvé que nous partions à deux, accompagnées d'un passeur, migrer clandestinement vers le « Nord ». Si mes informateurs habitaient mes nuits, je devenais moi aussi présente dans leurs moments d'inconscience. Le rêve de Juana me permet encore de penser qu'elle m'associait à ses

[21] Être présente aux événements clés de la communauté auxquels j'avais été conviée me permettait bien sûr d'aiguiser mon regard d'ethnographe. Dans le cadre de rencontres que j'organisais à mon tour, je dus souvent essuyer l'absence de *tinecos* qui avaient pourtant accepté un rendez-vous. C'est avec le temps que je compris qu'il était politiquement incorrect de décliner une invitation ou une proposition de rencontre. J'appris peu à peu à décoder les « non » déguisés en « oui ».

propres réalités socio-économiques : comme elle, en rêve, je devais m'aventurer dans un parcours illégal pour pouvoir pénétrer le sol nord-américain. Juana, à la distinction de nombreux *tinecos*, situait alors mes origines dans un ailleurs autre que le sol étasunien.

Lors de mes premiers mois de terrain, je ne me déplaçais jamais sans une petite mappemonde pour indiquer l'Europe et la Belgique sur le globe. Cet outil me permettait de répondre à une des premières questions en mam, « *Te jalla ?* », « D'où viens-tu ? ». Désireux de connaître mes origines, les *tinecos* pensaient bien souvent deviner partiellement ma réponse, « Enfin, d'où viens-tu des États-Unis ? ». Je ne cache pas que je prenais un malin plaisir à faire tourner le globe terrestre entre mes doigts. Mon ego prenait plaisir à contribuer aux connaissances des personnes rencontrées qui, à cause de la proximité géographique, de la domination culturelle et de l'intensification des mouvements migratoires, pensent que toute personne à la peau blanche provient des États-Unis d'Amérique. Avec le temps, je perdis patience à répéter sans cesse que je n'étais pas américaine et que je ne parlais pas l'anglais. Finalement, n'étais-je pas, moi aussi, une *gringa* ? Tout simplement, une étrangère à la communauté *tineca*, de peau blanche, aux yeux et aux cheveux clairs et, parlant maladroitement le mam ?

L'« objectivation participante » ne peut se résumer à un exposé de l'expérience vécue, commente Pierre Bourdieu (2003). Elle doit également tenir compte des conditions sociales qui rendent possible cette expérience, dont l'inconscient historique que le chercheur engage inévitablement dans son travail. En tant qu'étrangère qui a pratiqué la profession d'anthropologue au Guatemala, il me semble en effet important de préciser deux points qui renvoient aux implications politiques de la discipline.

Premièrement, les informateurs *tinecos*, pour qui la notion même d'anthropologie avait du sens, comprenaient ses approches disciplinaires comme uniquement focalisées sur le passé et détachées du présent. Les *tinecos* rencontrés associaient l'anthropologue à des projets de recherche semblables à ceux du folkloriste. Désireuses de contribuer au bon déroulement des mes investigations, les premières personnes de contact à San Martín se sont efforcées de me faire rencontrer les personnes les plus âgées de leur communauté pour me parler des catastrophes passées. Il me fallut une bonne dose de tact pour ne pas vexer mes informateurs bien intentionnés afin de leur expliquer que j'étais, bien sûr, intéressée de rencontrer les aînés et de recueillir leur mémoire mais aussi, curieuse de pouvoir entendre les jeunes générations pour comprendre leurs points de vue sur les transformations environnementales et culturelles actuelles. D'autres *tinecos*, par contre, s'attendaient à me voir travailler non avec leurs aînés mais à déterrer les ossements de leurs ancêtres. Ils restreignaient ainsi tout travail anthropologique à l'anthropologie biologique et légiste. Ces champs d'études se sont largement déployés dans le contexte post-conflit qui prit fin dans les années 1990. Plus de 200 mille personnes, essentiellement d'origine indigène, ont été assassinées ou portées disparues au cours des 36 années de guerre qualifiées, dans les termes juridiques, de génocide (Comisión para el Esclaramiento Histórico, 1999). Motivées par une lutte contre l'impunité et dans l'espoir d'une réparation post-génocide, diverses associations nationales et internationales entreprirent de déterrer les morts des fosses communes et des cimetières clandestins. Les enquêtes des anthropologues légistes ont été menées dans les communautés particulièrement touchées par la guerre civile, dont une grande partie se situe dans l'altiplano.

Outre l'identification du corps des victimes, ces opérations avaient également pour objectif de les enterrer dans une sépulture décente et selon des rites coutumiers.

L'anthropologie définie comme l'étude du folklore ou des ossements ne représente pourtant que certains champs de la discipline. L'importance de leur diffusion à San Martín m'a obligée à préciser ma propre façon de pratiquer ce métier, et les objectifs que je souhaitais mettre en œuvre dans ma recherche.

Deuxièmement, l'anthropologie sociale et culturelle nationale a été profondément marquée par le violent passé du Guatemala. De nombreux intellectuels qui ont élevé la voix pour dénoncer les injustices se ont été assassinés ou ont été forcés de quitter le pays. Situation totalement inverse, des anthropologues ont mouillé leurs mains dans ce bain de sang. Comme l'explique Jésus García Ruiz, « pour la première fois dans l'histoire du Guatemala, et probablement de l'Amérique latine, les experts étrangers et l'armée guatémaltèque planifient à partir d'études anthropologiques, sociologiques et psychologiques, une stratégie et un plan d'action politico-militaire » (1988 : 766). Par leurs fines connaissances de la société guatémaltèque, et plus particulièrement du milieu rural, des anthropologues ont contribué à l'infiltration des forces contre-insurgentes du pays[22].

Consciente des travers de l'instrumentalisation de l'anthropologie à des fins politiques qui ont existé dans l'histoire récente du pays, j'ai redoublé de vigilance dans la présentation du projet de ma recherche. Mondher Kilani de rappeler que le chercheur doit être attentif aux effets de sa présence dans le groupe où il séjourne: « les informations et les résultats qu'il tire de sa recherche peuvent, s'il n'y prend garde, être utilisés contre ceux qui lui ont permis ce travail. Plus grave encore, il peut lui-même se mettre directement au service d'une politique d'intervention extérieure sur la société dans laquelle il a effectué ses recherches » (Kilani, 1994 : 63).

La production de données : observation participante, entretiens et analyse en groupe

L'enquête de terrain repose classiquement sur deux grands modes de production de données : l'observation participante (ce que le chercheur « observe » en vivant avec les gens, en partageant leurs activités) et les entretiens ethnographiques (entretiens semi-directifs, récits de vie, entretiens compréhensifs…) associés aux conversations occasionnelles de terrain. Il n'est aucune forme de production de données qui n'ait les inconvénients de ses avantages. Dès lors, Jean-Pierre Olivier de Sardan défend la complémentarité des méthodes, des postures et des approches. Cette complémentarité est, selon lui, « en sciences sociales, indispensable, et plus encore dans cette fraction des sciences sociales qui opte pour l'enquête de terrain prolongée ou qualitative » (Olivier de Sardan, 2003 : 39).

---

[22] De ces anthropologues, nombreux étaient d'origine nord-américaines et soutenaient les efforts de guerre de l'armée étasunienne. Opposés à cette récupération politique de leurs recherches anthropologiques, Yvon Le Bot précise que certains anthropologues nord-américains, comme Robert Carmack, « à juste titre scandalisés par le déferlement de violence dans les communautés qu'ils étudiaient », ont contribué à fixer la mémoire de ce qui restera la décennie noire (1975-1985) dans les hautes terres guatémaltèques (1992 : 19).

Le choix de dispositifs méthodologiques pour mener une enquête ethnographique renvoie aux objectifs de la recherche. Mon enquête, construite de manière hypothético-inductive, avait pour objectif de croiser le registre discursif avec celui des pratiques. La compréhension des représentations de l'environnement et des menaces naturelles ne pouvait se limiter ni à aux dires, ni aux pratiques. À ce sujet, il me semble pertinent de reprendre à mon compte une citation de Firth reprise par Laplantine : « Un historien peut être sourd, un juriste aveugle, un philosophe peut à la rigueur être les deux, mais il faut que l'anthropologue entende ce que les gens disent et voie ce qu'ils font » (Laplantine, 1987 : 82).

Au-delà de la parole recueillie lors d'entretiens ou lors de conversations informelles, l'observation participante permet d'aborder des réalités difficilement dicibles. L'observation dans la durée offre l'occasion d'observer des pratiques et de les comparer avec les discours officiels. À l'inverse, ma participation à la vie quotidienne *tineca*, m'aura permis d'acquérir suffisamment de confiance et de familiarité pour que me soient partagés verbalement des propos qui s'écartent des discours officiels. Les entretiens, la participation et l'observation se sont ainsi mutuellement alimentés.

J'expliquerai ici comment j'ai pratiqué sur le terrain l'observation participante et les entretiens, mais aussi, comment j'ai eu ponctuellement recours à la méthodologie d'analyse en groupe. Outre ces trois grands dispositifs méthodologiques, j'ai également collecté des données au cours de mes séjours, notamment en analysant des documents officiels émis par les autorités municipales et en recourant à la photographie.

Cette dernière technique a été utilisée à différentes fins. Les photos prise des personnes interviewées ou les clichés de manifestations particulières ont fait office de support visuel à ma mémoire des noms (souvent redondants à San Martín). J'ai imprimé aussi ces photographies comme cadeau pour remercier mes hôtes et les personnes qui m'avaient consacré du temps pour un entretien. Venir offrir mes photos en main propre était une occasion de revoir ces personnes, et un prétexte pour obtenir une précision d'information ou approfondir une question... Une sélection de ces clichés se retrouve en début de chaque partie de ce travail. Outre l'utilisation de photographies comme support au texte, cette recherche est également illustrée par des poèmes du *tineco* Pascual Martín Vásquez Ramírez, Mash de son nom d'artiste. Les compétences artistiques de Mash complètent mon approche scientifique. Les poèmes placés en début de chaque chapitre (avec l'autorisation de l'auteur) sont uniquement utilisés de manière illustrative[23]. Reflets de la pensée de l'auteur, ces poèmes ne peuvent être considérés comme représentatifs de la « pensée » *tineca*.

[23] Philippe Chanson, dans son article « Pour une "littérature participante", ou quand l'écriture de l'Autre fait aussi matériau. Remarques sur le terrain des Antilles et de la Guyane » (2011), défend l'importance de la reconnaissance de la « littérature participante » ou de l'ethno-littérature. À partir de son travail de terrain aux Antilles et en Guyane, il encourage l'utilisation de la littérature autochtone tel un matériau anthropologique et scientifique. Cette démarche n'a cependant pas été poursuivie avec les poèmes de Mash ou d'autres matériaux littéraires.

Dans un premier temps, j'ai abondamment utilisé la technique de l'entretien[24] pour recueillir des données. La réalisation de ces entretiens m'ont permis de créer des liens avec les habitants de San Martín. En plus de me permettre de mener mon enquête, interviewer, enregistrer et prendre des notes contribuaient à justifier ma présence au cœur de la localité. Peu à peu, j'ai acquis la légitimité nécessaire pour ne plus devoir recourir systématiquement aux entretiens afin de justifier ma démarche de recherche. Je me suis alors adonnée à l'observation en participant à la vie quotidienne, tout en réalisant encore de temps à autres des entretiens.

L'entretien ethnographique ou l'entretien non-structuré est un échange qui s'effectue entre deux personnes dont les rôles sont davantage marqués que dans le contexte de l'observation participante : celui de conduire l'entretien et celui d'y être invité à y répondre. Toutefois, dans le déroulement de ces entretiens, je n'ai jamais su tenir le rôle d'interviewer « classique ». Les interactions avec mes intervenants étaient telles que la situation artificielle d'interview que je souhaitais installer, lors de certaines occasions, était rapidement détournée. Interviewer et interviewé, à tour de rôle, nous nous retournions nos questions pour assouvir nos curiosités.

Si l'anthropologue recourt aux entretiens, l'anthropologie se définit avant tout par le mode de connaissance qu'est l'observation directe : « imprégnation lente et continue, de groupes humains minuscules avec lesquels nous entretenons un rapport personnel » (Laplantine, 1987 : 21). L'observation circule sur un continuum entre deux pôles : l'observation flottante (jouant sur la disponibilité) et l'observation focalisée (systématisée). Il est dès lors important, selon la formule consacrée, de prévoir ce qu'on va voir et de voir l'imprévu.

Le carnet de terrain est l'outil qui permet d'archiver les données. Il reflète l'obsession du détail qui permettra au chercheur d'accéder à la complexité de la réalité sociale. Sans prétendre recenser des comptes-rendus à l'état pur, le carnet de terrain révèle une sélection limitée de phénomènes appréhendés à partir d'un point de vue.

Le processus d'écriture dans le carnet est aussi un moyen de recentrer le vécu ethnographique qui ne peut être coupé d'une expérience émotionnelle. La perte de cet objet professionnel et personnel, comme ce fut mon cas en mars 2009, peut dès lors revêtir un caractère dramatique.

> Me voici de retour de terrain depuis un mois. Iberia fait l'autruche. Son service « objets perdus » n'aurait jamais retrouvé mon carnet de notes oublié la nuit du 27 mars 2009 dans la poche de rangement du siège 16L du vol IB41090242, Guatemala/Madrid. Acte manqué ? Ou devrais-je accuser mon sommeil trop profond au cours de l'atterrissage sur le tarmac de l'aéroport de Madrid Barajas ? Quelles traces ma mémoire sera-t-elle capable de retrouver ? Avoir posé dans ce carnet mes notes de terrain me permettait de désencombrer ma mémoire. Et me voilà contrainte de réaliser le mouvement inverse : faire revenir à moi les moindres détails, les situations, les événements, les ressentis… Dans mon bureau louvaniste, je me sens

[24] Un tableau rassemble en annexe une liste des personnes interviewées. Ce tableau reprend des caractéristiques comme l'âge, l'appartenance ethnique et des informations complémentaires. Au total, 90 entretiens ont été réalisés dont 41 ont été enregistrés et retranscrits et 49 ont été consignés sous forme de notes manuscrites. Je n'ai pas systématiquement enregistré les entrevues car l'utilisation de l'enregistreur m'a semblé, à de nombreuses reprises, déplacée. Je recourais alors à une prise de note systématique pendant la discussion que je retranscrivais et complétais directement en fin de journée. Il est à noter que dans ce travail rédigé en français, je n'ai pas cherché à rendre anonyme l'identité des acteurs de terrain.

> devenue amnésique de ce travail de terrain au cours des trois derniers mois au Guatemala. Des dizaines d'heures de travail passées dans ce carnet « Moleskin » à l'apparence quelconque ont donc été lâchement abandonnées par son auteure. La gorge nouée, je me force aujourd'hui de me lancer dans un effort de remémoration. Cet effort me semble d'autant plus coûteux qu'il se double d'une sensation de décalage depuis mon retour. Une fois de plus, j'ai dû « quitter » le Guatemala, et une fois de plus, je dois m'atteler à tisser et re-tisser les liens dans mon pays natal. Or, ce que je découvre aujourd'hui être un fil entre ces deux terres a été lâchement oublié dans un avion et est reparti de l'autre côté de l'Océan… Il me faut apprendre, non pas à recommencer l'ouvrage, mais bien, à renouer les bouts de ce qui fait partie de mon vécu et de mon être (Notes de retour de terrain, 29/04/2009).

Le sursaut qui me permit de renouer avec l'expérience du terrain fut un appel téléphonique reçu de mon amie et logeuse Catalina. La conversation téléphonique, pourtant brève et entrecoupée, me permit de redonner de la cohérence à l'expérience de vie et de terrain.

Il est aujourd'hui nécessaire de questionner la distance et l'accessibilité du terrain. Certes, on ne peut réaliser une recherche ethnographique à l'étranger sans y avoir résidé. Mais l'ethnologue ne peut négliger les outils que sont Internet et le téléphone pour entretenir les liens avec les informateurs restés sur le terrain. Le recours à ces outils de communication révèle toutefois une inégalité entre les acteurs de terrain et l'anthropologue : ressources financières, accessibilité et maîtrise de la technologie sont inégalement répartis. L'existence des moyens de télécommunication oblige l'anthropologue à en faire usage pour alimenter les relations d'amitié, initiées dans le cadre d'une recherche à l'origine. Comment ne pas se sentir redevable envers des personnes qui, de manière totalement gratuite, ont fait une place à l'étrangère dans leur famille et leur communauté ? Affectivement, je ne souhaite pas offenser mes amis guatémaltèques[25], et professionnellement, il serait dommage de négliger tout un réseau social patiemment créé. Les communications à distance m'ont, de plus, permis de mettre à jour des données et de préciser certaines informations factuelles et linguistiques. L'engagement de l'anthropologue sur un terrain « exotique » dépasse aujourd'hui largement l'espace géographique et le temps de l'enquête.

Plutôt que de me fier uniquement à mes observations et aux éventuelles « évidences trompeuses » de ma propre intentionnalité instituante, j'ai scrupuleusement veillé sur le terrain à confronter mes hypothèses dans des échanges avec des *tinecos*[26]. L'adoption d'une démarche de recherche à l'écoute des réflexions des acteurs sur leur propre intentionnalité derrière leurs pratiques a été formalisée, entre autres, dans la mise en place du dispositif de méthode d'analyse en groupe. Les principes de base de la méthode relatés ci-dessous,

---

[25] L'engagement dans la relation ethnographique conduit à s'engager de sa personne. Le partage en toute sincérité de ses émotions (souffrances, deuils, joies, colères…), dénoué de toutes fins stratégiques, induit une réciprocité dans la définition de qui l'on est. Sans une réelle implication humaine sur mon terrain, je n'aurais pu acquérir certaines données. De plus, par le statut de confidente acquis auprès de nombreuses personnes à San Martín, j'ai reçu des démonstrations d'amitié dont je ne peux aujourd'hui me départir. Non seulement amie, je suis aussi devenue pour certains « la meilleure amie » ou encore la marraine.

[26] Le *tineco* Pascual Vásquez, licencié en pédagogie, a accepté de relire deux de mes communications pour des colloques rédigées en espagnol. Ses lectures furent l'occasion de profonds échanges.

démontrent combien, le décentrement n'est pas le propre de l'anthropologue au cours de l'enquête ethnographique.

Certaines données sur lesquelles se base cette recherche sont issues d'un dispositif méthodologique particulier : la Méthode d'analyse en groupe (MAG). Cet espace-temps de co-construction du savoir a été mis en place au cours d'une journée en suivant scrupuleusement les étapes de la Méthode d'analyse en groupe[27] telle qu'elle est définie et développée par Luc Van Campenhoudt, Jean-Michel Chaumont et Abraham Franssen (2005).

L'analyse en groupe se donne comme objectif d'établir des conditions de débat qui permettent une analyse réflexive. La conception du sujet engagé dans le dispositif de l'analyse en groupe est celle d'un sujet réflexif qui fait appel à des compétences pratiques et à des capacités critiques. Pour Van Campenhoudt, Chaumont et Franssen, auteurs du manuel *La méthode d'analyse en groupe. Application aux phénomènes sociaux* (2005), la capacité réflexive n'est pas une caractéristique intrinsèque des individus ; les participants ne sont pas réflexifs uniquement parce qu'ils seraient cultivés. Les participants sont réflexifs parce qu'ils sont placés dans des conditions qui favorisent cette réflexivité.

La MAG réunit des participants représentatifs des différents acteurs concernés par un même enjeu, afin de mener une analyse avec l'accompagnement de chercheurs. Le dimanche 20 juillet 2008, neuf participants[28] *tinecos* des quatorze personnes conviées ont répondu présents à la journée d'analyse pour travailler sur la thématique de « L'évolution des problèmes environnementaux à San Martín ». Dans un contexte agricole où le dimanche est, pour certains, synonyme de relâche après les lourdes journées de la semaine, ce taux de participation était plutôt réjouissant. Pour d'autres *tinecos*, le dimanche, jour de marché, reste encore une journée débordante d'activités[29]. Alors que j'assurais l'animation de la journée, mon mari, Corentin Dayez, a endossé le rôle de rapporteur. Ce rôle consiste à noter les principaux enjeux ainsi que les interprétations convergentes et divergentes des participants. La prise de note instantanée facilite le travail de synthèse proposé par les chercheurs en fin de journée et, libère l'animateur, chargé de la mise en œuvre de la méthode.

À la différence d'une interview de groupe dans laquelle diverses personnes sont interrogées, la MAG est un travail réflexif réalisé en commun à partir de la narration d'expériences vécues personnellement par les membres du groupe. Par l'analyse collective, les dimensions centrales de la problématique étudiée se dégagent, telles que les présentent les participants. Les interprétations de chaque membre sont prises en compte et permettent de comprendre les points de vue divergents et convergents. La démarche repose ainsi sur le savoir et l'expérience des intervenants concernés.

---

[27] Outre ma participation au séminaire sur la méthode dispensé par Van Campenhoudt et Franssen dans le cadre du DEA en sociologie et anthropologie (FUSL-UCL-ULB, 2005), j'ai eu l'occasion de me familiariser avec la méthode au cours de diverses collaborations de recherche avec le Centre d'études sociologiques des Facultés universitaires Saint-Louis.

[28] Un bref descriptif des participants et leur proposition de récits se trouvent dans un tableau repris en annexe.

[29] Les choix du jour de la semaine et de la plage horaire ont été définis avec les futurs participants. Le temps de travail fixé entre 10 h et 16 h permettait aux pratiquants catholiques de se rendre à la messe du matin et aux fidèles évangéliques d'être présents au culte en fin d'après-midi.

Fruit d'un processus de discussion et de production collective de connaissances, les résultats de la MAG menée en juillet 2008 au sujet des problèmes environnementaux sont utilisés dans ce travail au même titre que les données produites lors d'entretiens ou d'observation participante[30].

« Une poignée » d'informateurs

Pour Kilani, il s'agit de faire de sa propre subjectivité l'élément qui rend pensable l'objectivité d'un phénomène, mais aussi, de se glisser dans toutes les subjectivités : « L'appréhension la plus objective d'autrui ne devient possible que par l'intermédiaire de l'implication de l'anthropologue dans ce qu'il observe, et dans le rapport imaginaire qu'il établit avec toutes les subjectivités qu'il rencontre » (Kilani, 1999 : 86). Cette objectivité par l'intersubjectivité ouvre la voie à une pensée « dialogique ». L'anthropologue ne parle pas pour les gens de son terrain, mais en dialogue avec ceux-ci. N'ayant pas pu dialoguer avec « tous » les *tinecos* (on peut viser d'observer la « totalité » mais on ne peut, humainement, tout observer), il est impératif que je décrive brièvement à quels informateurs cette recherche s'est associée, mais aussi ce qui, à l'origine, a motivé mon attachement à ceux-ci, tant du point de vue des objectifs de la recherche que de ma propre subjectivité.

Michael Singleton, dans un papier non publié traitant de l'« Impossible innocence anthropologique » (2009), discute l'utilisation du pronom possessif « mes » devant le nom d'un groupe ethnique : « Bien que cette appropriation est décriée par certains à cause de ses présupposés, relents de paternalisme condescendant, pour nous elle ne fait qu'expliciter les inéluctables limites de toute implication et donc *a fortiori* de celle de l'anthropologue ». Sans faire usage de « mes mams » ou de « mes *tinecos* » (appellation qualifiée de propre par Singleton car elle évite un « impair immoral »), je suis consciente de ne faire référence qu'à « une poignée d'interlocuteurs privilégiés » en parlant « des *tinecos* » et davantage encore, « des mams ». Le sociologue Daniel Bizeul (2007) explique en effet que si les chercheurs disent porter attention à des groupes et des populations, ils ne connaissent étroitement, en pratique, que quelques dizaines de personnes.

> Dès lors, l'espoir de devenir le double convaincant de cette entité de grande ou de petite dimension apparaît chimérique. Le prétendre reviendrait à faire l'impasse sur la diversité inévitable des perspectives, des expériences et des situations propres aux membres de n'importe quel groupe, même le plus homogène en apparence, même le plus sévèrement encadré. Au mieux, le chercheur ne livre qu'une fiction usuelle et commode, nommée « culture » dans la tradition des sciences sociales, à laquelle il apporte dans le meilleur cas des nuances, des variations, des contre-exemples aptes à rendre son tableau plus réaliste et plus véridique (Bizeul, 2007 : 77).

La société *tineca*, composée d'une majorité de personnes indigènes mams, ne constitue pas un ensemble homogène. Le défi de l'écriture ethnographique consiste alors à souligner les

[30] Afin de distinguer les citations extraites de la MAG et les citations produites dans d'autres contextes, le sigle « MAG » précède la date de la journée d'analyse. Les propos tenus au cours de la journée ont été enregistrés et retranscrits dans leur intégralité.

facteurs d'hétérogénéité observés au sein du groupe, tout en montrant également pourquoi il est encore justifié aujourd'hui de parler « des *tinecos* », et à certains égards, « des mams ». Ce sont avant tout les générations (dont il sera largement question dans le chapitre 5) et le genre qui distinguent les habitants de San Martín.

Les hommes *tinecos* ont pour charge de ramener de quoi sustenter leur famille. La majorité d'entre eux s'adonnent à l'agriculture et quittent à l'aube le domicile conjugal ou parental. Les hommes, jeunes et moins jeunes, qui travaillent dans les transports ou la vente des produit maraîchers à l'Est du pays abandonnent également leur lit aux heures les plus matinales. Ce n'est souvent qu'à la tombée de la nuit qu'ils réapparaissent dans leur logis. La gente masculine grandit et s'épanouit à l'extérieur de la maison. Terriens par leurs activités agricoles, lorsque leurs mains et leurs pieds quittent la terre ils se volatilisent on ne sait jamais vraiment où… Les occasions sont multiples pour rester à l'extérieur[31] : un rendez-vous chez un ami, une démarche administrative ou financière à opérer à la ville (Quetzaltenango), une réunion pour la communauté, une inauguration, une partie de football, un verre (ou plusieurs) au café (*deposito*)…

Les femmes sont garantes du maintien et de l'alimentation de leur foyer. Elles quittent peu le domicile à l'exception du temps consacré à une éventuelle activité lucrative, par exemple en tant qu'enseignante ou commerçante. Si les hommes *tinecos* peuvent être associés aux éléments que sont la terre et l'air, les femmes sont constamment en contact avec l'eau et le feu. Lorsqu'elles ne sont pas les mains plongées dans les grands réservoirs d'eau en béton nommés *pila* pour laver le linge, les ustensiles de cuisine ou leur maison, elles veillent à alimenter le feu pour y préparer les repas.

Les hommes ne sont que de passage dans leur domicile (pour y dormir, manger et se laver) tandis que les femmes évitent de s'attarder dans les lieux publics.

> Satisfaits du repas d'anniversaire des 15 ans de Gricelda, les hommes invités se lèvent et quittent la pièce. Ils s'attarderont dans le patio ou dans la rue. Les femmes, quant à elles, poursuivent les palabres ou rejoignent les autres femmes près du feu si elles ont eu l'honneur de manger à une place à table. Elles aident à laver les assiettes, à tourner dans les marmites et remplissent leur sac en plastique ou leur panier de portions du repas pour les absents (Notes de terrain, 16/11/2009).

La séparation spatiale genrée n'a pas été sans conséquence sur l'organisation de mon travail de terrain. Il ne m'était généralement pas difficile de rencontrer au quotidien les femmes à leur domicile. Mais, pour les hommes, il a fallu davantage planifier nos rencontres ou les accompagner aux travaux agricoles, mais aussi, rebondir sur les imprévus et les disponibilités qui se présentaient au jour le jour.

[31] Tournés vers l'extérieur, les hommes connaissent de nombreuses occasions pour rencontrer d'autres femmes. Dans de nombreuses familles avec lesquelles j'ai eu l'occasion de partager le quotidien, le chef de famille fractionne son temps entre deux unités familiales, voire davantage. La création d'un nouveau noyau familial engendre de nouvelles dépenses alors que, parallèlement, les lopins de terre ne se multiplient pas ni ne s'agrandissent. Les naissances extraconjugales précarisent les deux familles obligée de se partager les maigres rentrées du père. Dans les situations de paternité niée, les femmes se voient obligées d'assumer seules l'éducation de leurs enfants.

L'hétérogénéité de la communauté provient également des différentes appartenances religieuses, des parcours de vie, des générations et des réalités socio-économiques. De ses recherches sur les mouvements migratoires dans l'altiplano, Manuela Camus observe par exemple aujourd'hui une diversification et une différenciation socio-économiques intense auxquels correspondent de nouveaux défis : « La communauté n'est plus horizontale comme elle a pu l'être par le partage des conditions de pauvreté et par sa capacité redistributive qui était une clé de son fonctionnement » (Camus, 2007 : 40).

Dès le début de mon investigation, je me suis efforcée de diversifier les rencontres avec des *tinecos*, en recherchant des parcours de vie et des réalités socio-économiques aussi contrastés que possible. Si des relations se nouèrent rapidement avec une grande famille de commerçants qui bénéficiaient d'une certaine autorité (les sœurs Lola, Victorina, Soila et leurs enfants Humberto, Marleny, Mimi, Santiago…), je devins également une intime de familles plus modestes comme de celle de Catalina et Lionel, Carmen et Otto et Catarina. Mon statut d'étrangère m'attira tout naturellement la sympathie des jeunes migrants (César, Marino, Humberto…) de retour d'exil économique aux Etats-Unis. Après de nombreuses années d'absence à San Martín, ces jeunes, tiraillés entre le sentiment d'être étrangers au sein de leur propre communauté et le souhait d'y être reconnus, voyaient en moi l'inconnu qu'ils avaient été, traversé par les mêmes émotions qu'eux, et donc parfaitement capable de comprendre leurs difficultés d'insertion et de réinsertion. Quant aux « intellectuels » universitaires de la communauté (Pascual, Pablo, Eliza, Francisco, Juana…), j'étais à leurs yeux une paire qui pouvait comprendre leurs lectures sur les processus sociaux en cours et souvent aussi, leurs désolations.

Mes observations à San Martín, qui alternaient entre rencontres hasardeuses au cours de mes errances et activités ou rendez-vous fixés dans le temps, m'amenèrent à approfondir des relations particulières avec certains commerçants : Juana, bouchère lorsqu'elle n'étudiait pas, Francisco le naturopathe, José et Yecenia vendeurs de téléphones portables, Pablo, présent dans sa quincaillerie lorsqu'il était non contracté par une organisation locale ou internationale, Catarina dans son restaurant « Chapinlandia »… Pendant les heures creuses, nous palabrions. Lorsqu'affluait la clientèle, soit je m'effaçais discrètement soit, j'enfilais moi aussi un tablier et endossais le rôle d'assistante.

Pour comprendre la « communauté *tineca* » dans sa diversité religieuse, je m'étais mis un point d'honneur à ne pas focaliser mon attention sur un groupe religieux en particulier. Mais ces précautions prises d'emblée pour ne pas être cantonnée dans un camp ou dans un autre, me sont apparues finalement peu pertinentes. En manifestant à découvert mon intérêt pour le chamanisme, tout en maintenant ma curiosité envers les traditions catholiques et les dogmes évangéliques, j'en appris bien davantage que lorsque j'adoptais une posture de prétendue neutralité. Alors que je répondais présente aux grandes manifestations catholiques, que je devenais familière aux frères et sœurs évangéliques des Églises Bethania (Sandra, Juana, Rafael, le pasteur Martín…), Monte Sinaï (le pasteur Marco, Soila…) et Cordero de Dios (Reina, Adolfo, Florinda…), je ne cachais pas mes rencontres régulières avec les chamanes Santos ou Efraín, et je m'affichais publiquement aux côtés du traditionnaliste Miguel. Cette attitude « touche-à-tout » me permit de recueillir les confidences de personnes désireuses,

comme Carmen, de partager leurs expériences chamaniques sans être jugées. Par l'intermédiaire de son mari, José Monterroso, je rencontrais également Yecenia, en février 2007. Jeune femme k'iche', originaire de Xela, elle suivait alors depuis plusieurs mois une initiation chamanique. Elle pratiquait ses rituels à l'abri du regard de sa belle-famille, dont la gente féminine était activement engagée dans une Église évangélique. Rapidement, je devins la confidente des récits de ses rêves et de ses réflexions. Installée depuis quatre années à San Martín mais peu intégrée, elle me demanda de l'introduire auprès de chamanes *tinecos*. Yecenia m'accordait en retour une place particulière au cours des cérémonies qu'elle réalisait avec des chamanes k'iches. En novembre 2008, elle établit cependant une distance entre nous. Peu de temps après, elle me confia s'être convertie à une Église évangélique. Le parcours de Yecenia, dont je me rapprochai peu à peu à nouveau, symbolise toute la tension entre les représentations coutumières et l'affiliation religieuse officielle dont il sera question dans le chapitre 4. Grâce à Yecenia, mais aussi par mes connaissances dans la ville de Xela (dans laquelle réside majoritairement des *ladinos* et des k'iches), je fis la rencontre de chamanes k'iches (Audelino, Victoriano, Esperanza, Marcelo…). Ma participation à leurs cérémonies me permit d'observer certaines particularités dans leurs pratiques rituelles. Mais surtout, nos discussions à bâton rompu m'invitèrent à mieux comprendre des éléments de la spiritualité maya dont j'avais l'intuition à San Martín, mais qui étaient rarement mis en mot par les chamanes mams.

L'écriture ethnographique

Si, dans la mise en place d'une recherche ethnographique, il s'agit, dans un premier temps, de « voir », dans un deuxième temps, il s'agit de « faire voir », c'est-à-dire d'écrire, de transformer le regard en langage et de le médiatiser dans un texte. « Faire voir » commente Laplantine, est une activité de perception mais aussi de nomination : « Sans écriture, le visible resterait confus et désordonné » (Laplantine, 2006 : 29). L'ethnographie, précise encore l'auteur, est la transformation scripturale de l'expérience ethnologique. Elle est la combinaison de données discursives et observationnelles : l'écriture ethnographique « donne à entendre » par l'usage de citations et donne à voir par l'usage de descriptions renvoyant à des observations (Olivier de Sardan, 2003).

Pour Alain Reyniers et Olivier Servais, dans le travail de retranscription de l'expérience de terrain, « la description universalise, d'une certaine manière, cette expérience en permettant de la communiquer, c'est-à-dire de la partager pour l'objectiver » (2001 : 51). Kilani qualifie cette écriture d' « institutionnelle » (1999 : 100). Mais au-delà de la description, l'auteur ajoute que le discours anthropologique vise à dévoiler, c'est-à-dire interpréter et signifier la nature d'un phénomène. L'anthropologue ne se contente pas de compiler des faits qui parleraient d'eux-mêmes, il les interprète. Jean-Pierre Olivier de Sardan insiste également sur le fait « qu'il n'est pas de résultats sans interprétation, qu'il n'est pas de recherche sans interprétation, qu'il n'est pas de production de données sans interprétation, qu'il n'est pas de fait sans interprétation » (2008 : 263). Pour Kilani (1999), l'interprétation anthropologique s'attache à dévoiler la signification des faits, et leur donne, par la vertu de l'imagination ou de l'invention, une nouvelle dimension. Exempt d'opération impliquant la fausseté et le

mensonge, « L'anthropologue, dans sa tentative de construire la totalité sociale qu'il observe, puise ses images holistes dans les récits qu'il a en tête lorsqu'il arrive sur le terrain, ou dans ceux qu'il rencontre chez ses informateurs. Ces "fictions" lui permettent d' "informer" et d'organiser le réel » (Kilani, 1999 : 102). Alors que «toute connaissance du monde social met en jeu l'individualité d'un créateur singulier » (Bizeul, 2007 : 71), il est illusoire de prétendre à la neutralité ou à l'objectivité de son travail.

Cependant, par une analyse rigoureuse de ses données produites sur le terrain, le chercheur est mû par un projet de connaissance[32]. Lorsque l'Autre est devenu accessible à l'anthropologue par le temps de l'imprégnation sur le terrain, il s'adonne alors à la démarche funambulesque de rendre compréhensible les représentations *emic* dans les configurations de pensée du milieu académique.

Dans le travail d'écriture ethnographique, rappelle Pierre-Joseph Laurent, il est avant tout nécessaire d'« accorder la priorité à l'empirie[33] » plutôt que de rechercher une cohérence fournie par la théorie. Si c'est au terrain de guider l'écriture, c'est aussi le terrain qui guide les hypothèses de recherche et la production de réflexions théoriques. La démarche ethnographique revendique l'hypothético-induction. Le démarrage de ma recherche était exempt d'un cadre analytique et théorique mais il était motivé par de larges questions de recherche. Chemin faisant, et à partir des données de terrain, des réflexions d'ordre théorique ont été élaborées, alimentées par la littérature scientifique existante.

Le processus de cette recherche, de son démarrage à l'écriture ethnographique, s'apparente ainsi, sans en avoir suivi rigoureusement les étapes, aux présupposés de la *grounded theory* élaborée par Barney Glaser et Anselm Strauss vers la fin des années soixante dont le livre est aujourd'hui publié en français (2010). Issus de l'École de Chicago, ces auteurs revendiquent, par la pratique de la microsociologie, la production d'une théorie « ancrée », c'est-à-dire enracinée dans les données du terrain.

La gestion de la masse des données produites sur le terrain, préalable à leur traitement, peut s'avérer compliquée. Pour parer à une accumulation non fructueuse, je me suis armée du logiciel *Nvivo*. Bien qu'*Nvivo* soit défini par ses concepteurs (QSR International) comme un logiciel d'analyse qualitative de données, je l'ai utilisé en réalité uniquement comme outil de classement afin de préparer les matériaux à l'analyse. Après avoir réalisé une arborescence de codes et de sous-codes (appelés « nœuds » dans le logiciel), j'y ai systématiquement encodé mes retranscriptions ou notes d'entretiens ainsi que certaines observations. Procéder de cette manière pour analyser le réel observé s'apparente aux étapes du travail d'analyse élaboré par Glaser et Strauss. Ces auteurs invitent à dégager des codes sur les terrains et à les classer en

[32] Si l'anthropologie structurale a certes influencé ce travail, surtout à partir des travaux de Philippe Descola, elle n'a toutefois pas été mobilisée dans la mise en place d'une analyse structurale de contenu, telle qu'elle a été développée par la sociologie louvaniste à partir des années 1970 (Suárez, 2008). L'anthropologie s'intéresse aux systèmes symboliques en situation, et ne limite pas les comportements humains au sens donné dans le registre discursif.

[33] Notes prises au cours de la communication de Pierre-Joseph Laurent « Du terrain à la mise en intrigue » à l'Atelier du Laboratoire d'anthropologie prospective (Université catholique de Louvain), le 5 février 2010.

concepts. À partir de ce travail de classement des données, sont élaborées des catégories et des théories.

Mon travail d'analyse et d'interprétation, en adaptant avec souplesse les étapes de la *grounded theory*, s'est attaché à produire des réflexions théoriques à partir du terrain. C'est en effet en préservant le terrain comme guide à l'écriture que l'anthropologue peut prétendre « faire science ».

PREMIERE PARTIE :

STAN
OU
LA CATASTROPHE COMME FAIT SOCIAL

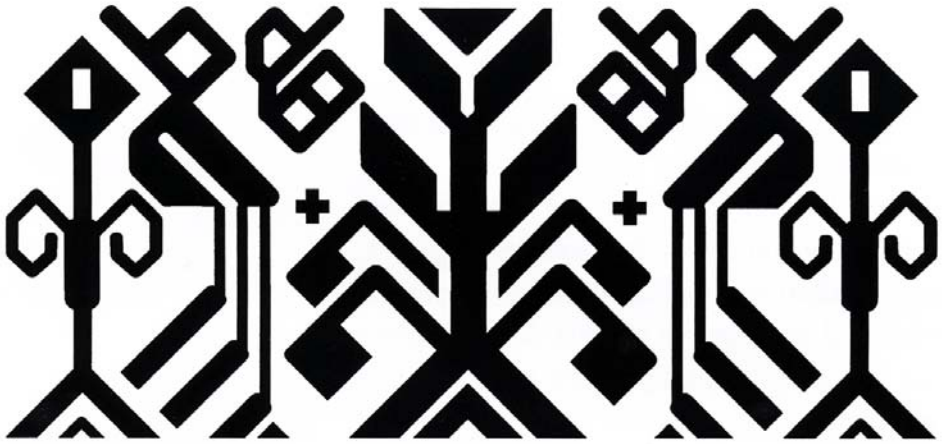


Figure 2: *Kitsal* "quetzal" ou *piich ou* "oiseau",
Motif de huipil,
San Martín Sacatepéquez (quartier Santa Inés), 1996
(Looper, 2004)

PREMIÈRE PARTIE : STAN OU LA CATASTROPHE COMME FAIT SOCIAL

Etre impliquée, malgré soi, dans le champ de recherche sur les catastrophes

Au mois de mars 2006, j'entamais un travail ethnographique qui avait pour objet de recherche, l'expansion des mouvements évangéliques dans l'altiplano du Guatemala. Malheureuse coïncidence, six mois avant cette première enquête de terrain, la tempête tropicale Stan avait meurtri le Guatemala, et en particulier la municipalité de San Martín Sacatepéquez, objet de mon étude. Une certaine ignorance de ma part, mais aussi la concentration médiatique des dégâts autour du lac Atitlán (département de Sololá), m'avaient conduite à penser que les conséquences de la catastrophe du mois d'octobre 2005 avaient été résorbées dans la localité de l'altiplano occidental. Dès mon arrivée cependant, j'ai pu m'apercevoir qu'il n'en était rien. Sans pudeur aucune, les paysages et les visages dévoilaient le désastre récemment passé. La municipalité avait été envahie par des pluies diluviennes et des coulées de sable et de boue. Les glissements de terrain des montagnes qui surplombent le centre urbain dessinaient des griffes sur leurs versants. Spontanément et de manière presque obsessionnelle, les habitants, majoritairement indigènes mams, me relataient leurs souvenirs du passage de Stan dans leur communauté : les quatre journées et nuits d'angoisses, les pluies torrentielles, le vent, les inondations, la coupure d'électricité, la faim, la soif, les glissements de terrain, la recherche d'abris au sec, l'évacuation de la municipalité…

La blancheur de ma peau qui trahissait ma nature occidentale, attisa rapidement l'espoir de potentielles aides économiques ou matérielles. Socio-anthropologue « en déroute », je prêtais l'oreille aux douleurs, j'enregistrais les récits. L'heure était à la catharsis : le début de la nouvelle saison des pluies du mois d'avril réveillait les mémoires traumatisées par les événements passés. Par le travail ethnographique, j'écoutais les craintes de nouvelles tempêtes que la saison sèche avait apaisées.

De nouveaux questionnements surgirent, induits par les préoccupations des acteurs locaux. Une nouvelle ligne de recherche se dessinait…

CHAPITRE I : QUAND LA TEMPÊTE STAN S'INVITE À SAN MARTÍN

Cuando lo vi en silencio
Sus calles desoladas,
Los únicos que corrían en ellas
Eran los cerros convertidos en ríos.

La gente, refugiada en otros pueblos,
Y yo, junto a otros locos,
Como guardianes de un pueblo donde ya no había
¿A quien cuidar?

Las casas estaban abandonadas,
Y los animales, se los había llevado el río.
(Mash, 2007)

Cuando los pueblos se unieron
El jueves 6 de octubre 2005:
Los pueblos se unieron.

Las casas, la comida, la ropa y todo,
Era para todos.

No habían católicos, ni evangélicos,
No había pobres ni ricos….

Como quisiera
Que los pueblos siempre fueran uno solo.
(Mash, 2007)

Lo último que dijo Don Stan
Después de tanta chingadera
Se fue y dijo:
STAN jodidos
STAN muertos
Todos STAN pisados
(Mash, 2007)



































Légende des photographies (de haut en bas et de gauche à droite) :

- Habitation détruite par Stan à San Martín [Oficina Municipal de Planificación-OMP, octobre 2005].
- Glissement de terrain sur la montagne *San Martín Wutz*. Vue depuis le cimetière municipal [Hermesse, mars 2006].
- Habitation détruite par Stan à San Martín [OMP, octobre 2005].
- Habitation détruite par Stan à San Martín [OMP, octobre 2005].
- Pont détruit par Stan à San Martín, *Sector Los López* [OMP, octobre 2005].
- Pont détruit par Stan à San Martín, *Toj Mech* [OMP, octobre 2005].
- Travaux communautaires de reconstruction d'un pont détruit par Stan, *barrio El Palomar* [Hermesse, avril 2006].
- Habitation détruite par Stan à San Martín [OMP, octobre 2005].
- Habitation détruite par Stan à San Martín [OMP, octobre 2005].
- Habitation détruite par Stan à San Martín [OMP, octobre 2005].
- Habitation détruite par Stan à San Martín [OMP, octobre 2005].
- Champ de maïs dans lequel se sont creusées des tranchées suite au passage de Stan [Hermesse, mars 2006].
- Mains de Pascual Gómez López dégrainant à la main les épis de maïs [Hermesse, mars 2007].
- Épis de maïs mûr [Hermesse, novembre 2008].
- Vue du volcan Santa María depuis *Santa Ines* [Hermesse, avril 2006].
- Fresque à Concepción Chiquirichapa représentant l'éruption du volcan Santa María en 1902 [Hermesse, mars 2008].
- Habitation détruite par Stan à San Martín [OMP, octobre 2005].

Dans ce chapitre, je m'arrêterai sur la problématique des menaces naturelles et de leurs impacts aux niveaux national et local. L'attention sera alors particulièrement dirigée vers la tempête tropicale Stan. Après avoir exposé son déroulement et ses dégâts tels qu'ils sont commentés par les archives météorologiques, je proposerai, dans un deuxième temps, d'écouter des extraits de récits de l'événement raconté par les habitants de San Martín.

Il est à signaler que la trentaine de pages qui décrivent Stan à proprement parler ne peut pas être qualifiée d'exhaustive. Des anthropologues, comme Sandrine Revet (2006) ou André-Marcel d'Ans (2005), ont abordé les catastrophes dans une toute autre optique consacrant chacun un ouvrage entier aux thématiques approchées dans ce chapitre. Les coulées de boues au Vénézuela ou l'ouragan Mitch au Honduras sont relatés dans leur monographie respective, depuis ce qui précède jusqu'à ce qui suit la catastrophe sans en oublier le déroulement. Ces travaux s'apparentent à l'ethnographie d'un désastre pour l'une ou à l'étude écologique d'un désastre pour l'autre. Là où Revet privilégie l'échelle du village et met l'accent sur l'expérience vécue par les sinistrés, d'Ans se cantonne à des éléments structurels et macrosociaux largement documentés. À partir d'une approche ethnographique, la présence de Stan, dans cette recherche, conduira à discuter des problématiques connexes qui sont au cœur de la thèse, comme les problèmes environnementaux historiques, les transformations des religiosités et des croyances, et les modes de transmission.

1. De la catastrophe nationale au désastre local

Menaces naturelles dans l'histoire du Guatemala

La République du Guatemala, destination connue dans le secteur du tourisme comme celle de l'éternel printemps, est aussi le pays de l'éternelle violence (Le Bot, 1992, 1994 ; Bataillon, 2003) et du risque permanent de menaces naturelles (Gellert, 2003). Dans son dernier rapport, le Secrétariat de la Stratégie internationale de prévention des catastrophes de l'ONU situe le Guatemala, à une échelle mondiale, parmi les dix pays les plus exposés au risque de mortalité, par les menaces de glissements de terrain, par les tremblements de terre et par des « menaces multiples » (UNISDR, 2009). Entre l'océan Pacifique au Sud, et l'océan Atlantique au Nord-ouest, la géographie de la République du Guatemala est dotée d'une morphologie diversifiée composée de hautes montagnes, volcans, vallées, plaines alluviales et côtières qui la prédispose à l'incidence d'un vaste nombre de menaces hydrométéorologiques. De plus, l'alignement des 37 volcans qui bordent l'océan Pacifique du territoire national coïncide avec un ensemble de plaques tectoniques et de failles nommé « la ceinture de feu du Pacifique ».

Le *Centre for Research on the Epidemiology of Disasters* (CRED), réalise et actualise une base de données intitulée EM-DAT (*Emergency Events Database*) qui recense les dix catastrophes « naturelles » les plus importantes pour le Guatemala au cours du dernier siècle (de 1900 à 2010) en termes du nombre de victimes décédées, du nombre de personnes affectées et de dégâts financiers occasionnés. À la page suivante se trouve une classification des événements réalisée en avril 2010.

Les bases de données du CRED consacrent l'appellation « catastrophe » aux « grandes catastrophes » entendues comme les événements qui réunissent au moins une des quatre caractéristiques suivantes : dix ou plus de personnes décédées, cent ou plus de personnes affectées, un appel à l'aide internationale ou la déclaration d'un état d'urgence[34]. Il existe bien sûr d'autres bases de données en épidémiologie des catastrophes. L'une d'elle s'intitule *DesInventar: Inventario de Desastres.* Elle est le fruit de la collaboration des scientifiques appartenant au Réseau d'études sociales en prévention des catastrophes en Amérique latine (La RED). La RED considère comme « catastrophe », tout type d'effets néfastes pour les vies, les biens et les infrastructures, provoqués par divers phénomènes destructeurs, considérés habituellement comme naturels : depuis l'handicap ou la mort d'un être humain, la perte d'une habitation, aux tremblements de terre, les sécheresses ou les situations de famine[35]. Ce point de vue amène à prendre en compte les « petites » et « moyennes » catastrophes qui ont toutefois, rappelle García Acosta, les mêmes causes et la même origine que les catastrophes de grande magnittude (2008b : 18). Selon les indicateurs du CRED ou ceux de LA RED, la définition de ce qu'est une catastrophe varie radicalement. Juan Hernández Pico fait ainsi remarquer que depuis ces deux perspectives, le *Rapport mondial sur les catastrophes* de la Fédération Internationale des Sociétés de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge (dont les

[34] Cette définition se trouve sur le site du CRED : http://www.emdat.be/database

[35] Cette définition se trouve sur le site de LA RED : http://www.desinventar.org/

données sont extraites des bases de données du CRED) énumère 1.057 catastrophes en Amérique latine entre 1991 et 2000, alors que *DesInventar* enregistre 1.954 catastrophes pour la même période uniquement au Guatemala. Sur la période de 1988-98 le CRED recense 19 catastrophes pour le Guatemala alors que *DesInventar* en retient 1.666 (Hernández Pico, 2005).

Passer en revue les menaces naturelles qui pèsent sur le Guatemala mais aussi, les événements naturels qui ont affecté l'histoire du pays, montre combien le Guatemala est un laboratoire particulièrement fécond pour l'analyse anthropologique des catastrophes appelées communément « naturelles ». Si les bases de données en épidémiologie des désastres informent généralement sur les effets d'un événement sur une échelle nationale, dans un travail ethnographique, il est nécessaire de distinguer les différents niveaux d'impact que peut provoquer un phénomène naturel à l'échelle d'un pays, d'une région ou d'une localité. Bien que révélatrices de l'occurrence des menaces naturelles dans l'Histoire du Guatemala et de leurs conséquences, les données émises par le CRED informent de manière peu significative sur les conséquences régionales de ces menaces. En effet, les impacts des événements naturels dans un même pays divergent localement. Ainsi, les tableaux qui classifient les occurrences des types d'événements naturels et leurs moyennes de taux de mortalité, de taux d'affectation ou de dégâts matériels, peuvent être éloignés des réalités locales.

Par exemple, alors que le tremblement de terre de 1976 est évalué par le CRED comme le premier événement en importance au niveau national en ce qui concerne les dégâts financiers et le nombre de personnes affectées, et comme le second événement pour le taux de mortalité, il a affecté le département de Quetzaltenango dans une bien moindre mesure[36]. Il est d'ailleurs très peu évoqué par les *tinecos*. À l'inverse, des événements dont les dégâts sont restés circonscrits à une échelle locale, ne sont parfois pas relevés par les bases de données. L'analyse anthropologico-historique des catastrophes s'avère dès lors extrêmement pertinente car elle permet, par un dialogue entre histoire et sciences sociales, de croiser des sources ethnographiques (entretiens, observation participante, histoire orale) avec des sources écrites (documents officiels ou privés) (García Acosta, 2004 ; 2008b). Cette double approche permet de combiner des réflexions sur le temps court, celui qui est à l'échelle des individus, et sur le temps long, celui de l'histoire qui est à la portée du chercheur.

Des éruptions volcaniques aux pluies torrentielles, des légers séismes aux tremblements de terre, les événements naturels hantent la mémoire des anciens de San Martín et les cauchemars des enfants[37]. Ces événements sont des données historiques incontournables et

---

[36] Un article intitulé "Realidad nacional en estadisticas" paru dans le Journal *Diario de Centro América* (24/02/1976), donne la répartition des dégâts du tremblement en fonction des régions. Il y est avancé que sur les 23.000 personnes qui, à l'échelle nationale, ont perdu la vie lors du tremblement de terre, seuls 291 morts ont été dénombrés dans le département de Quetzaltenango. Dans le chapitre suivant, il sera cependant observé comment l'ensemble du pays a connu un impact indirect du tremblement par la croissance rapide d'Églises évangéliques pentecôtistes après le séisme.

[37] Des données diffusées par l'Association des services communautaires de santé confirment mes observations de terrain. Dans un article de la *Prensa Libre* (17/04/2006), un psychologue de l'association affirme qu'au début de la saison des pluies 2006, de nombreux enfants « souffrent de terreurs nocturnes et d'une phobie de la pluie, après avoir vécu les inondations et les destructions provoquées par la tempête Stan ».

constituent, à certains égards, le patrimoine culturel de la municipalité étudiée. Outre la tempête Stan, qui sera largement discutée dans cette thèse, et une tempête en 1947 qui sera mentionnée plus amplement dans le chapitre suivant, les éruptions du volcan Santa María en 1902 restent inscrites dans l'histoire de San Martín en lettre de feu.

	Disaster	Date	Number Killed
1	Flood (*East*)	oct-49	40000
2	Earthquake (seismic activity – *7.5 Richter*)	4/02/1976	23000
3	Volcano (*Santa María*)	24/10/1902	6000
4	Volcano (*Santiaguito*)	1929	5000
5	Earthquake (seismic activity –?)	29/12/1917	2650
6	Earthquake (seismic activity - *7.5 Richter*)	18/04/1902	2000
7	Storm (*Stan*)	1/10/2005	1513
8	Volcano (*Santa María*)	8/04/1902	1000
9	Flood (*Western Coast*)	20/09/1982	620
10	Storm (*Mitch*)	26/10/1998	384
	Disaster	**Date**	**Number Total Affected**
1	Earthquake (seismic activity – *7.5 Richter*)	4/02/1976	4993000
2	Drought	mars-09	2500000
3	Storm (*Stan*)	1/10/2005	475314
4	Flood	22/10/2008	180000
5	Drought	sept-01	113596
6	Storm (*Mitch*)	26/10/1998	105700
7	Flood	4/02/2002	98740
8	Drought	1987	73000
9	Epidemic (*cholera*)	juil-91	26800
10	Earthquake (seismic activity – *5.3 Richter*)	18/09/1991	23890
	Disaster	**Date**	**Damage (000 US$)**
1	Earthquake (seismic activity - *7.5 Richter*)	4/02/1976	1000000
2	Storm (*Stan*)	1/10/2005	988300
3	Storm (*Mitch*)	26/10/1998	748000
4	Flood (*Western Coast*)	20/09/1982	100000
5	Flood (*East*)	oct-49	15000
6	Storm (*Francelia*)	5/09/1969	15000
7	Drought	sept-01	14000
8	Drought	juil-94	10000
9	Earthquake (seismic activity – *6.9 Richter*)	1982	5000
10	Flood	juin-73	2500

Tableau 1: Catastrophes naturelles au Guatemala (The OFDA/CRED International Disaster Database, 2010).
Source: www.em-dat.net, (Data version: v12.07), tableau créé le 27/04/2010. Noms des événements et de leur magnitude complétés par Julie Hermesse, 2010.

Éruptions du Santa María : de San Martín Chile Verde à San Martín Sacatepéquez

L'histoire de San Martín a été marquée tout particulièrement par l'éruption du volcan Santa María. La toponymie du nom de la municipalité révèle l'importance de l'événement pour la municipalité. San Martín, enregistré officiellement sous le nom de San Martín Sacatepéquez, portait anciennement l'éponyme de *Chile Verde*. Connu pour la culture des piments verts, (*chiles verdes*) San Martín se vit spolié de la fertilité de ses sols suite aux éruptions successives du volcan Santa María en avril et en novembre 1902[38]. Si certaines sources ont observé des cendres volcaniques dans le ciel éloigné des États-Unis (comme à San Francisco en Californie), localement, par contre, l'événement eut des effets dramatiques. Plus d'un mètre de pierres ponces blanches et de cendre recouvrit les sols de la municipalité. Afin de réhabiliter les terres agricoles, les *tinecos* auraient semé, au cours des années qui suivirent le désastre, des herbes génériquement nommées *zacate* en guise d'engrais, explique Efraín Méndez : « Et ils ont vu que cela fonctionnait. Nos ancêtres ramenaient alors le *zacate* de la montagne, environ 3 grands sacs pour une parcelle de terrain » (08/09/2008). Ne produisant plus de *chile verde* mais recourant au *zacate*, San Martín Chile Verde devint San Martín Sacatepéquez.

À une échelle locale, les registres municipaux peuvent être d'une utilité particulière pour répertorier les événements naturels qui ont marqué l'histoire d'un lieu circonscrit. À défaut d'un cadastre municipal qui recense les événements naturels appartenant à l'histoire de San Martín, les récits des anciens *tinecos* et les observations du milieu de vie peuvent informer des dégâts occasionnés localement par des phénomènes d'origine naturelle. Les éruptions volcaniques de 1902 remontent à plus d'un siècle aujourd'hui. Sans exception pourtant, tous les habitants de San Martín connaissent l'origine de la pierre ponce blanche qui repose sous leurs terres. Par ailleurs, des aînés, comme Pascual Gómez López, énoncent de mémoire, sans avoir vécu l'événement, les dates exactes de l'éruption. « En 1902, du sable blanc est tombé du volcan Santa María durant quatre jours : du 20 au 24 novembre. Un mètre de sable est tombé. Tout a été enterré. Les habitants sont partis pour la côte. Tout a été enterré[39] » (Pascual Gómez López, 08/04/2006).

Parmi les documents administratifs produits par la localité, seuls les registres civils ont été scrupuleusement mis à jour depuis leur création en 1880. L'analyse de ces registres, avant et après la catastrophe, met en relief des changements démographiques significatifs autour de l'éruption volcanique du Santa María en 1902 (Long, 2007 : 90). Dans les quinze années avant l'éruption, le taux de natalité connaît une augmentation ordinaire. Mais dès 1902, on observe une soudaine baisse des naissances, avec une transition d'environ 150 naissances

[38] Le tableau du CRED classe les éruptions du Santa María d'avril et de novembre 1902 comme étant, respectivement, le troisième et le huitième événements pour l'échelle de gravité catastrophique par le taux de mortalité (au total 7.000 décès) au cours du siècle précédent. Ces événements ne se retrouvent toutefois pas dans le classement des dix plus grandes catastrophes si on calcule le nombre de personnes affectées et les dégâts occasionnés. Il a lieu de questionner les limites d'un tel classement alors qu'il existe un différentiel important dans l'accessibilité d'informations au sujet des événements au cours de l'Histoire.

[39] Les plus anciens de la communauté mentionnent un autre événement naturel important qui a eu lieu en 1902 : un tremblement de terre. Selon les données du CRED cet événement aurait eu lieu le 18 avril 1902, soit six mois avant la première et désastreuse éruption du Santa María. Les récits des aînés évoquent la destruction de l'église catholique de San Martín comme témoin de ce désastre.

annuelles à 60 naissances. Les *tinecos* expliquent la chute de natalité par l'émigration massive des habitants vers les plaines côtières de l'océan Pacifique après l'éruption du Santa María.

Cette parenthèse historique, qui appartient aux annales de la municipalité, permet de comprendre deux éléments majeurs pour la suite de l'analyse : premièrement, l'intensification des liens des *tinecos* avec les basses terres et donc avec des zones écologiques distinctes de celles de l'altiplano, et deuxièmement, le substrat géologique des terres de l'altiplano qui consiste en dépôts pyroclastiques issus de projections volcaniques dont la nature friable combinée avec la forte déclivité des pentes rend la localité hautement propices aux érosions. Malgré la vulnérabilité du Guatemala aux menaces sismiques, la suite de ce chapitre sera consacrée à la compréhension des phénomènes météorologiques et en particulier à la tempête tropicale Stan.

Observation du climat dans l'altiplano ; calendriers de l'agriculture et des célébrations

L'événement météorologique « Stan », objet d'étude et porte d'entrée de ma recherche doctorale, doit son existence aux éléments que sont la pluie et le vent. Il apparaît dès lors essentiel de situer la localité étudiée dans son espace climatique et dans le champ de passage de Stan en octobre 2005.

L'intérêt anthropologique pour le climat s'est particulièrement développé dans le courant de la précédente décennie. Comme le souligne Steve Rayner, ce nouvel intérêt n'est pas sans lien avec la préoccupation croissante concernant le changement et la variabilité climatiques (Rayner, 2003 : 277). Selon lui, Margaret Mead était probablement la première anthropologue à parler des menaces sociétales des changements climatiques d'origine anthropogénique[40]. À la croisée de l'anthropologie et de l'histoire, il est également important de mentionner les travaux précurseurs sur l'histoire du climat d'Emmanuel Le Roy Ladurie (1967).

Dans leur ouvrage *Weather, Climate, Culture* (2003), les anthropologues Sarah Strauss et Ben Orlove insistent sur l'impulsion à donner au champ de recherche émergeant qu'est l'anthropologie du climat, afin de « démontrer l'importance d'utiliser un œil anthropologique – et une oreille – pour comprendre les façons dont les sociétés humaines donnent du sens à cet élément de base de leur environnement » (Strauss et Orlove, 2003 : 10). Les auteurs comparent l'émergence des études anthropologiques sur le monde naturel avec celles sur le corps humain. Si, au début des années 1970, peu d'anthropologues estimaient que les aspects culturels du corps humain méritaient leur attention, les anthropologies de diverses orientations théoriques ont aujourd'hui adopté le corps comme sujet d'étude. Il en est de même de l'intérêt croissant des anthropologues pour le monde naturel et en particulier pour le climat, expliquent Strauss et Orlove. Selon eux, « il est temps d'étendre les considérations anthropologiques aux questions du climat et du temps, aspects clés du monde naturel » (Strauss et Orlove, 2003 : 5).

[40] Mead unit ses forces avec le météorologue W.W. Kellogg pour organiser un atelier académique sur la question des changements climatiques en 1976. De cet atelier, Mead coordonna avec Kellogg l'ouvrage intitulé *The Atmosphere: Endangered and Endangering* (Fogarty International Centre Proceedings n°39, 1976, Washington D.C.: Department of Health, Education and Welfare Publications). La problématique des changements climatiques sera abondement traitée dans le chapitre suivant.

Dans la suite de ce chapitre, la réflexion sera dirigée vers la relation entre société, climat et météorologie. Il est dès lors nécessaire de présenter la distinction communément adoptée pour différencier le « climat » (*climate*) de la « météorologie » (*weather*). Le climat est la série des états de l'atmosphère qui se situe au-dessus d'un lieu donné dans sa succession habituelle, tandis que la météorologie est un état de l'atmosphère au-dessus d'un lieu donné et à un moment donné[41] (Katz et Lammel, 2008). Au Guatemala, comme dans toute la région centraméricaine, la succession habituelle des états de l'atmosphère est l'alternance de saisons sèches avec des saisons de pluies. À partir de cette distinction, la tempête tropicale Stan est catégorisée comme un événement météorologique. Mais cette distinction entre météorologie et climatologie est remise en question par l'accentuation des variabilités climatiques. La franche distinction entre événement climatique ou météorologique tend ainsi à s'estomper.

L'ethno-climatologie et l'ethno-météorologie sont des modes d'observation probablement aussi vieux et aussi répandus que l'humanité elle-même, car tout être humain expérimente les variations des conditions atmosphériques et des phénomènes météorologiques (Katz et Lammel, 2008). Depuis le 18^{e} siècle, d'énormes progrès ont pu être réalisés dans la prédiction du climat et des phénomènes météorologiques et, peu à peu, l'espèce humaine n'a plus vu la nécessité d'observer avec attention les signes du climat. Dans le monde moderne industrialisé, rappelle Steve Rayner, notre expérience de la nature est rarement vécue sous un mode « direct ».

> Elle est invariablement médiatisée par la science. La nature comme milieu de vie a été tout à fait domestiquée. Même dans sa forme la plus sauvage, elle est devenue "l'environnement". (…) Le temps n'a pas échappé à cette tendance. Pour les urbains (et cela correspond maintenant à la moitié de la population mondiale), les impacts d'un temps extrême tendent à être évités par des infrastructures, dont des habitations, des routes et des systèmes de drainage des orages. L'information que nous détenons sur le temps ne découle pas d'observation personnelle, mais provient des communications des médias de masse basées (vraisemblablement) sur des observations qui utilisent des instruments scientifiques et qui sont analysées à l'aide d'ordinateurs. D'une manière ou d'une autre, les humains ont réussi à domestiquer le temps, le climat et leurs conséquences pour des millénaires (Rayner, 2003 : 280).

Mais le pouvoir prédictif des meilleurs modèles climatiques et météorologiques sont limités et imperfectibles. L'incertitude des climatologues et autres scientifiques de l'atmosphère au sujet de l'évolution et des effets des changements climatiques en est la preuve.

Pour les populations dont la principale source de revenus dépend de leurs activités agricoles, l'observation directe du climat reste de haute importance. Le Guatemala est caractérisé par une gamme variée de conditions climatiques. Cette variation est due à sa position

[41] Cette classification des événements de l'atmosphère, inspirée de géographes et de climatologues, repose sur une représentation du temps propre à un système culturel. Or, les événements météorologiques de court-terme, et les modèles climatiques de long-terme sont des phénomènes également perçus sous des formes sociales et culturelles qui peuvent être appréhendées sous d'autres divisions temporelles (Strauss et Orlove, 2003). On observera ainsi l'appréhension cyclique du temps et des événements par la population mam dans le chapitre suivant.

intertropicale, la présence de deux littoraux proches et distincts (pacifique et caraïbes) et des chaînes montagneuses qui traversent le pays d'Est en Ouest dont les altitudes oscillent entre 1500 et 4220 mètres au dessus du niveau de la mer (Dardón et Morales, 2006 :15). Sur l'ensemble du territoire, la vitesse maximale des vents ne dépasse pas, en temps normal, les 80 km/h. Les différentes régions topographiques du pays connaissent une pluviosité distincte. Les valeurs maximales s'observent dans les terres basses jusqu'aux pieds des montagnes. L'intensité des pluies décroît généralement en altitude. Au Guatemala, la pluie, et plus largement, l'eau, sont des éléments clés de la cosmovision des agriculteurs mams. Sans l'alternance des saisons des pluies et des saisons sèches, tout le système agricole, basé traditionnellement sur la production du maïs, serait conduit à sa ruine.

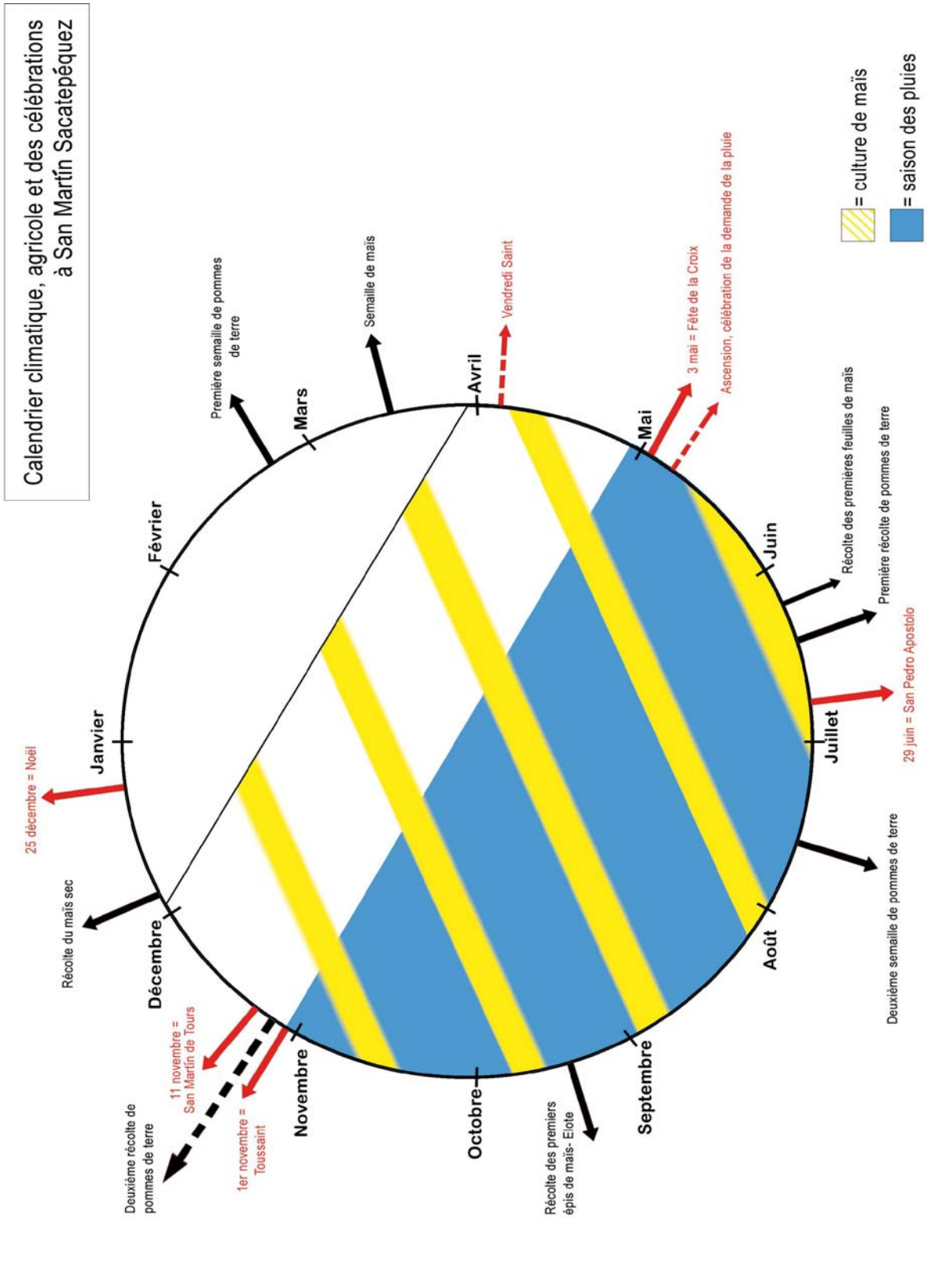


Figure e la production, s'opère, : Calendrier du climat, de l'agriculture et des célébrations à San Martín Sacatepéquez.

L'alternance et la complémentarité des saisons sèches et des saisons des pluies est une des caractéristiques climatiques fondamentales de la zone culturelle mésoaméricaine. Dans le « Calendrier climatique, agricole et des célébrations » à la page précédente, se retrouvent modélisées les saisons climatiques, les étapes agricoles[42] clés, et les célébrations importantes de San Martín. On peut y observer combien le calendrier des activités agricoles est finement articulé au calendrier climatique, et comment celui des festivités est réglé sur les rythmes agricoles et le climat. Ce calendrier est rythmé par deux moments clés : le début et la fin de la saison des pluies. Le département de Quetzaltenango connaît une saison des pluies d'environ 160 jours qui commence autour du 13 mai (le 10 avril dans la côte Sud) et se termine entre le 11 et le 25 octobre (Dardón et Morales, 2006). L'ensemencement du maïs commence vers la mi-mars sur les terrains les moins exposés au soleil, et se poursuit jusqu'à la fin du mois d'avril. Cette activité agricole précède le début de la saison des pluies. Le début de ce cycle agricole nouveau, signé par la fin de la saison sèche, est le théâtre des festivités de la semaine sainte. À San Martín, il est courant d'entendre dès les premières pluies, la justification du climat que voici : « Il est normal qu'il pleuve car le maïs est déjà semé ». Cet argument, qui justifie le début de la saison des pluies, démontre la logique de cohérence entre le calendrier climatique et le calendrier des activités agricoles : pour que la pluie arrose les semailles en abondance, il est évident de les semer avec une légère anticipation, expliquent les *tinecos*. L'arrivée des premières pluies est un événement crucial dans le cycle annuel agricole, marqué alors par des rites religieux importants. La venue de la pluie est célébrée par les fêtes catholiques de la Sainte Croix (*Santa Cruz*) et de l'Ascension. Autour des mêmes dates, se déroulent à San Martín Sacatepéquez les célébrations coutumières, régionalement connues, de demande de la pluie[43] (*Pedida de la lluvia*) dans le lieu sacré de la Lagune Chikabal. Au début du mois de novembre, la fin de la saison des pluies est, quant à elle, marquée par les fêtes de la Toussaint (*Todos Santos*) et par les festivités patronales de San Martín de Tours dont le jour principal est le 11 octobre. Après ces dates, autour desquelles se déroulent également des cérémonies coutumières de remerciement pour les récoltes, commence la récolte du maïs désignée localement par le verbe *tapiscar*. Avant la récolte du maïs séché, sont célébrés deux moments clés dans la croissance du maïs : les premières feuilles de maïs à la mi-juin, et les premiers épis de maïs tendres non encore séchés appelés *elotes*[44]. Les premières feuilles et les *elotos* sont utilisés à des fins culinaires[45]. Il est considéré que les *tamales*, enroulés dans ces

[42] Les activités agricoles appelées dans le calendrier « semailles » ou « récolte » sont marquées par une flèche. Contrairement aux diverses célébrations à dates fixes, ces activités agricoles varient dans le temps, et se déroulent pendant une période étalée sur quelques semaines. Le taux d'ensoleillement des parcelles, le type de graines et d'engrais utilisés ainsi que la main d'œuvre disponible, sont des facteurs qui influencent le choix des moments des semailles et des récoltes.

[43] Si j'aborde ici brièvement l'interaction des différents cycles calendaires de San Martín, je reviendrai plus avant sur certains aspects et, en particulier, sur la célébration de la demande de la pluie.

[44] Si les Inuits possèdent un vocabulaire extrêmement riche au sujet de la neige par rapport à la langue française, les Guatémaltèques, à l'instar des populations mésoaméricaines, possèdent divers termes (en espagnol et dans d'autres langues et dialectes locaux) non traduisibles en français, caractérisant chaque partie du plant de maïs, ses différents stades de croissance et les étapes de transformation de la céréale pour la consommation. À titre illustratif, le mot maïs, en français, désigne tant la plante de la famille des Poacées (*milpa*) que le grain lui-même (*grano de maiz*). Le mot *elote* nomme les épis de maïs encore tendres.

[45] Les grains de maïs sont conservés pour l'usage hebdomadaire des *tamales, tortillas, atol* ou autres dérivés culinaires à base de maïs séché plus ou moins broyé. Mais il est à noter que, outre les feuilles de maïs pour les

premières feuilles, ont un goût particulier que l'on ne peut savourer qu'à cette période de l'année. Dès la mi-septembre environ, il est aussi possible de déguster un *elote locos* (maïs fou) : épis de maïs bouilli, servi avec des condiments, et dans lequel est planté un bâtonnet pour faciliter la dégustation. Ces étapes (récolte des premières feuilles et récolte des *elotes*) qui témoignent du bon développement de la céréale, coïncident avec d'autres types d'événements dans le calendrier. Les premières feuilles de maïs sont récoltées autour de la fête de Saint Pedro Apóstolo (second patron de la municipalité après San Martín), le 29 juin. Tout comme la Saint Martín, les festivités de la Saint Pedro durent environ une semaine au cours de laquelle se déroulent également des cérémonies coutumières. Quant aux *elotes*, ils sont plus dégustés lors des célébrations profanes de la fête nationale, le 15 septembre ainsi que lors de la semaine des préparatifs qui précède cette date.

Les fêtes de demande de la pluie qui se déroulent au début du mois de mai, et les fêtes qui clôturent la saison des pluies vers le début du mois de novembre, manifestent une continuité entre les rites préhispaniques mésoaméricains et les fêtes catholiques. Mes observations rejoignent ainsi celles des ethno-climatologues Esther Katz et Annamaria Lammel (2008). Pour l'anthropologue Beatriz Albores Zárate (2009), les liens entre le calendrier rituel et religieux[46], les cycles agricoles et les cycles climatiques permettent de comprendre la façon dont la population mésoaméricaine conceptualise le monde.

La distribution saisonnière de la pluie est principalement causée par l'activité climatique de la zone de convergence intertropicale (ZCIT) ; une zone qui définit l'axe le long duquel les vents alizés du nord-est de l'hémisphère Nord rencontrent les vents alizés du sud-est de l'hémisphère Sud (Dardón et Morales, 2006 : 16). Au cours de cette saison, il existe une période d'accalmie et deux pics de pluies maximums. La fin du mois de juillet est caractérisée par une « petite saison de sécheresse » qui coïncide avec le solstice d'été et qui est communément appelée la « canicule » depuis l'invasion espagnole (Katz et Lammel, 2008 : 33). Le premier pic de pluie a lieu aux mois de juin et de juillet et le second, au cours des mois de septembre et d'octobre. Dardón et Morales rappellent que le Guatemala est annuellement affecté par la saison des ouragans dans l'Atlantique, les Caraïbes et le Golfe du Mexique qui a lieu entre le 1er juin et le 30 novembre (Dardón et Morales, 2006 : 16). L'ouragan Stan ne fit donc pas défaut au calendrier cyclonique. Dans le calendrier agricole, Stan survint au début du mois d'octobre, soit au moment de maturation des récoltes de maïs et des pommes de terre. L'intensité des intempéries provoqua de sérieuses pertes de la production agricole, comme il sera observé plus en avant dans le chapitre.

---

tamales, tout ce qui compose le plant de maïs est utilisé. Le cœur du maïs sert de combustible pour le feu et est placé dans le fond des casseroles ou des marmites pour la cuisson à la vapeur des *tamales*. La tige, *caña*, est quant à elle, utilisée comme fourrage pour le bétail, et plus communément comme engrais naturel enfoui à même le sol où elle a poussé. Enfin, ce qui, littéralement, est traduit par les « cheveux de maïs » est employé dans la pharmacopée traditionnelle pour ses vertus digestives et curatives.

[46] Dans le cadre de ses recherches ethnographiques au Mexique, l'auteur décrit les liens du calendrier agricole avec les fêtes religieuses de la chandeleur (*Candelaria*, du 2 au 12 février) et de l'Assomption de la Vierge (*Asunción de la Virgen*, entre le 7 et le 15 août). Ces fêtes sont célébrées à San Martín mais pas avec la même vigueur que l'Ascension et la fête des morts.

Au Guatemala, comme dans toute l'Amérique centrale, les saisons climatiques sont régulièrement frappées par des phénomènes météorologiques intenses comme des périodes de « grandes sécheresses » (par opposition à la petite sécheresse des mois de juillet-août) et des tempêtes ou des cyclones tropicaux. Il s'agira maintenant de se pencher en particulier sur le déroulement météorologique du phénomène Stan, porte d'entrée de ma recherche ethnographique.

Synoptique du phénomène météorologique Stan

Stan fut la dix-huitième tempête tropicale et le dixième ouragan[47] de la saison cyclonique 2005, la pire saison des ouragans jamais enregistrée pour l'Atlantique. Au cours de cette année, 28 tempêtes tropicales[48] ont été dénombrées dont 15 ont dépassé le stade dit d'«ouragan », et sept, ont dépassé le stade d'« ouragan majeur ». On se souvient de Katrina, Rita, Stan, Wilma… Alors que chaque tempête successive est baptisée d'un prénom qui commence par la lettre suivante de l'alphabet, pour la première fois en 2005, il fallut recommencer la série alphabétique avec des lettres grecques !

Lorsque je discutais avec les *tinecos* au sujet du passage de Stan, régulièrement, comme par un processus de miroir, ils me renvoyaient la question : « Et chez toi, dans ton pays, Stan a-t-il fait beaucoup de dégâts ? ». Malgré le peu de notions de géographie qu'ils possèdent ainsi que le manque de connaissance scientifique du phénomène qui les ont affectés, cette préoccupation n'est pas dénuée de sens : jusqu'où Stan s'est-il étendu ? Son intensité était-elle importante au point d'affecter des territoires au-delà des limites géographiques connues des *tinecos* ?

Tous ceux qui ne sont pas experts en climatologie restent intrigués face au tracé de Stan. Un coup d'œil rapide sur les cartes météorologiques en annexe (« Parcours de Stan ») permet d'observer que la trajectoire de l'ouragan Stan n'a pas directement traversé le Guatemala. Ces réflexions nous amènent à questionner l'ensemble des phénomènes météorologiques qui ont dévasté San Martín Sacatepéquez et, plus largement, le Guatemala au début du mois d'octobre 2005. Si l'intensité des vents et de la pluie, qui ont coïncidé avec la tempête Stan, est

[47] Ouragans, cyclones et typhons dépendent tous d'un même phénomène : des systèmes météorologiques dans la zone intertropicale composés de vents importants qui circulent dans des zones de basse pression, avec un « œil » central d'un diamètre de 20 à 150 km. L'Organisation Météorologique Mondiale (OMM) a défini une terminologie spécifique, en fonction des régions dans lesquelles se développent les dépressions tropicales violentes. Les cyclones tropicaux sont appelés « ouragans » lorsqu'ils se produisent dans l'océan Atlantique Nord ou l'océan Pacifique Nord-est ou Sud. Ils sont appelés « typhons » lorsqu'ils se produisent dans l'océan Pacifique Nord-ouest, à l'Ouest de la ligne de changement de date et « cyclones » dans l'océan Indien Sud-ouest.

[48] Selon l'échelle de Saffir-Simpson, les ouragans se divisent en 5 catégories en fonction de la vitesse de leurs vents. Une dépression est considérée comme cyclone ou ouragan, lorsque l'intensité de ses vents dépasse 116 km/h. Avant, ou après avoir atteint l'intensité définie, la dépression est appelée « tempête tropicale », et, si l'intensité du phénomène est encore réduite, « dépression tropicale ». Toutefois, comme le fait remarquer André-Marcel d'Ans, la classification sur l'échelle de Saffir-Simpson, qui ne se base que sur la vitesse atteinte par les vents soutenus les plus forts, sous-estime fréquemment le potentiel destructeur des cyclones. Selon cet auteur, « bien souvent, les conséquences les plus graves en termes de pertes humaines et de dégâts matériels ne sont pas directement attribuables à l'action des vents mais plutôt aux effets des pluies diluviennes qui se déclenchent de part et d'autre du tracé de la perturbation cyclonique proprement dite » (d'Ans, 2005 : 257).

indéniable, l'attribution des événements climatiques du début du mois d'octobre 2005 peut-elle être restreinte à la manifestation de l'« ouragan Stan » ?

Afin de comprendre le développement de Stan, l'évolution de son parcours et de son intensité, j'ai consulté diverses sources d'archives météorologiques parmi lesquelles des données diffusées par le *National Hurricane Center*[49] et un document publié par l'Institut National de sismologie, vulcanologie, météorologie et hydrologie du Guatemala (INSUMEH, 2005). Pour une chronologie plus dense et plus complète du phénomène météorologique, se trouve en annexe un document, qui synthétise jour après jour la chronologie des intempéries, intitulé « Synoptique météorologique de Stan et du temps tumultueux du 17 septembre au 10 octobre 2005 ».

Pendant que les regards étaient fixés sur la mer des Caraïbes et le Golf du Mexique où Stan se développait et se transformait de dépression en ouragan, les activités climatiques dans l'océan Pacifique, en particulier l'activité de la Zone de convergence intertropicale[50] (ZCIT), ne retenaient l'attention de personne. Or, l'intensité des intempéries du mois d'octobre 2005 au Guatemala correspond à la convergence de Stan avec l'activité de la ZCIT. Comme l'expliquent les climatologues Richard J. Pash et David P. Roberts « Le cyclone tropical est apparu intégré dans la partie occidentale, d'une circulation cyclonique de basse-altitude à large échelle. Ce système élargi a produit des pluies extensives très abondantes dans les parties d'extrême orient du Mexique et d'Amérique Centrale, qui ont eu pour résultat des inondations désastreuses » (2006 : 2).

Les dégâts subis par le Guatemala entre le 1er et le 10 octobre 2005, ne peuvent donc être uniquement et directement liés aux activités de Stan. La tempête qui s'est présentée sur le territoire du Guatemala durant les premiers jours du mois d'octobre de l'année 2005, trouve son origine dans l'interaction de divers systèmes météorologiques, parmi lesquels la formation et l'évolution de l'ouragan Stan dans la mer des Caraïbes et le Golf du Mexique certes, mais aussi la position latitudinale de la ZCIT proche des côtes guatémaltèques du Pacifique, associée à un système important de basse pression, et la présence de vents du Sud et Sud-ouest arrivant depuis l'océan Pacifique depuis la fin du mois de septembre (INSIVUMEH, 2005). La conjugaison de ces phénomènes a créé une importante humidité qui, en interagissant avec le relief montagneux guatémaltèque, a favorisé la formation de pluies continues à partir du 1er octobre 2005. Depuis le 3 octobre jusqu'au 10, sont apparues une pluie et une bruine intermittentes dans les hauts plateaux centraux et occidentaux du pays. Dardón et Morales rappellent de plus, qu'au cours de la semaine antérieure au 3 octobre, la région occidentale et la région du Pacifique ont rencontré des pluies quotidiennes qui avaient alors déjà saturé les sols d'eau (Dardón et Morales, 2006 : 18).

[49] Les données consultées sont disponibles sur la page www.nhc.noaa.gov

[50] Alors que les moyens de communication commentent abondamment, et souvent dans la confusion, le phénomène ENSO (El Niño/ Southern Oscillation), aucun lien n'est à établir entre ENSO et l'ouragan Stan. Virginia García Acosta, qui, dans le cadre d'une recherche, a déterminé les périodes ENSO et leurs impacts dans l'histoire du Mexique, explique en effet qu'il existe une relation significative entre le Niño et les ouragans de l'Atlantique. Elle va dans le sens d'une diminution des pluies au cours des années El Niño, principalement dans la région Nord-ouest du Mexique, associée à une réduction du nombre d'ouragans dans les Caraïbes et au Golfe du Mexique. (García Acosta, 2008a).

Les précisions climatiques apportées au phénomène m'amènent à faire remarquer que dorénavant, à défaut d'une appellation concise et plus appropriée de la nature véritable du phénomène qui a frappé le Guatemala, lorsque je mentionnerai « Stan », ou encore le passage de l'« ouragan Stan » à San Martín, il sera entendu « l'ensemble des phénomènes météorologiques ayant eu lieu à la même période que le passage de Stan et qui lui sont associés ».

Les valeurs de pluies accumulées au cours de cette période tempétueuse du début du mois d'octobre 2005 ont été particulièrement élevées en comparaison des moyennes annuelles. Des pluies d'une intensité importante sont tombées au large de la côte du Pacifique. C'est également sur une frange importante des terres de la *Sierra Madre Occidental*, dans laquelle est établie la municipalité de San Martín, que s'est produite une distribution anormale des pluies. La ville de Quetzaltenango, chef-lieu du département du même nom, fait partie des localités qui ont accumulé les plus importantes quantités de pluie. Sa station météorologique, située à une vingtaine de kilomètres de San Martín Sacatepéquez, a enregistré 279,2 millimètres de pluies entre le 1er et le 10 octobre (INSIVUMEH, 2005). En 10 jours, la pluie enregistrée a été plus importante que la pluviosité moyenne au cours des mois les plus abondants, c'est-à-dire, les mois de juillet (233,7 mm) et de septembre (229,6 mm) (IARNA, URL et IIA, 2006). Selon les données de l'Institut national de sismologie, vulcanologie, météorologie et hydrologie du Guatemala (INSIVUMEH, 2005), 140.6 mm de pluie se seraient accumulés au cours des 24 heures à la date du 4 octobre 2005.

Désastres de Stan au Guatemala

Conscient que la tempête Stan n'a pas été uniquement localisée dans le ciel de San Martín, le pasteur de l'Église évangélique Bethania considère toutefois que sa localité a été parmi les lieux les plus affectés de la région.

> Stan a eu lieu au niveau national. Je pense même qu'il a dépassé le seul Guatemala, et qu'il s'est retrouvé aussi au Mexique et probablement dans d'autres pays. Mais je pense que c'est San Martín qui a été parmi les lieux les plus affectés. Pourquoi ? Et bien à cause des montagnes, car dans ces montagnes il y a des sources d'eau. Et avec les pluies que nous avons eues pendant ces journées, les sources ont débordé. Je pense surtout que tout cela a eu lieu à cause des montagnes. Ici, à San Martín on a été parmi les plus affectés. Nous avons eu énormément de pertes (Martín Jiménez, 06/04/2006)

Certes, les dégâts recensés dans la municipalité de San Martín furent considérables et sont dus, entre autres, à l'engorgement des montagnes environnantes ; on y reviendra plus en avant, mais il est intéressant de ne pas rester géo-localisé sur les sinistres de San Martín pour évaluer l'ampleur du désastre à l'échelle du Guatemala et de la région.

Selon les chercheurs du *National Hurricane Center*, au 14 février 2006, les estimations du nombre total de vies perdues au Mexique et en Amérique centrale varieraient de 1.000 à 2.000. Outre les centaines de milliers de sinistrés, le Mexique fait état de 42 mors auxquels s'ajoutent 72 victimes au Salvador et 11 décès au Nicaragua (AFP, 11/10/2005). Avec 15 de ses 22 départements affectés, le Guatemala fut le pays le plus touché de la région

centraméricaine (voir Annexe, « Parcours de Stan »). La base de données internationales du Centre de recherche sur l'épidémiologie des catastrophes (*Centre for Research on the Epidemiology of Disasters*, CRED[51]) de l'Université catholique de Louvain mentionne un bilan humain de la catastrophe au Guatemala de 1.513 décès. Lors de son appel à la communauté internationale, le vice-président Edouardo Stein estimait, au lendemain de la catastrophe, que trois millions et demi de personnes (sur treize millions) avaient été affectées par Stan, soit plus du tiers de la population. La Fédération Internationale des Sociétés de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge estime pour sa part, qu'un million et demi de guatémaltèques ont été affectés par Stan. La base de données du CRED revoit, quant à elle, ces estimations à la baisse et évalue le nombre de personnes affectées au Guatemala à 475.314. Toujours selon le CRED, les dégâts économiques s'élèveraient à 988.300.000 $.

Les divergences dans les sources des institutions ou des autorités varient sensiblement. Elles rendent impossible la déclaration d'un nombre exact de personnes affectées ou décédées. Malgré cette zone d'incertitude qui semble caractériser toutes les catastrophes, les chiffres mentionnés ci-dessus permettent d'évaluer l'ampleur de la tragédie pour le Guatemala.

Le Guatemala, affecté fortement par le passage de Stan, a pour antécédent de récents phénomènes naturels de forte magnitude, tels que l'ouragan Mitch en 1998, considéré comme un des plus puissants du 20^{e} siècle. Selon le rapport d'évaluation de l'impact de la tempête Stan, réalisé par le Centre universitaire de l'Occident de l'Université San Carlos, la tempête associée à Stan a généré une accumulation de pluies plus importante dans la région de l'occident du Guatemala que l'accumulation occasionnée par la tempête tropicale post Mitch lors de son passage dans le pays, et particulièrement dans la région de l'occident (CUNOC, 2005). Dans son rapport final sur les dégâts de l'ouragan Stan en Amérique centrale, au Mexique et en Haïti, la Fédération Internationale des Sociétés de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge consigne que « les dommages provoqués par l'ouragan Stan au Guatemala auraient dépassé ceux causés par l'ouragan Mitch en 1998 » (2007 : 3). Ces observations rejoignent les précédentes évaluations du CUNOC.

Les propos de la *tineca* Lola confirme ces données. Selon elle, les dégâts occasionnés par Mitch dans la municipalité étudiée, sont incomparables à ceux provoqués par Stan : « Nous n'avons jamais eu autant de pluies et de dégâts qu'avec Stan. Lorsqu'est passé l'ouragan Mitch par exemple, le cours d'eau qui passe à l'arrière de la maison a contourné la maison ; il a trouvé un autre chemin. Maintenant avec Stan, le cours d'eau a provoqué un glissement de terrain » (Lola, 17/04/2006).

Face à l'ampleur de la catastrophe, et au fait que la Coordination nationale pour la réduction des catastrophes (*Coordinadora Nacional para la Reducción de Desastres*, CONRED) n'arrivait pas à répondre aux innombrables demandes d'aide, le Président Oscar Berger déclara officiellement l'état d'urgence le 6 octobre 2005. Par cette déclaration, il sollicita un

[51] La source ici utilisée est *The OFDA/CRED International Disaster Database* qu'il est possible de consulter sur le site http://www.em-dat.net/disasters/Visualisation/profiles/countryprofile.php (site visité le 12/12/2010). Le CRED est considéré comme une référence internationale en épidémiologie des catastrophes.

appel à la communauté internationale pour secourir le Guatemala enlisé dans les glissements de terrain.

La demande, explicitement adressée au secteur de l'aide humanitaire, ne tarda pas à se faire entendre. La presse, mais aussi les nombreux appels de fonds, ou les rapports d'institutions disponibles sur la toile, témoignent du dynamisme des organismes de caractères nationaux et internationaux qui arrivèrent massivement dans l'urgence[52]. Répondirent présents, entre autres : l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO), la Fédération internationale des Sociétés de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge, l'Agence des États-Unis pour le développement international (USAID), ACT International Action by Churches Together, Caritas, Oxfam International… Comme près de 40 % du réseau routier était endommagé et que des ponts avaient été emportés par les eaux, l'aide par voie terrestre fut paralysée. Seuls les avions et les hélicoptères purent atteindre les communautés isolées[53]. Pour pallier au manque de moyens aériens locaux, six hélicoptères de l'armée américaine, deux mexicains et un hondurien se sont joints aux efforts des secouristes guatémaltèques pour faciliter les évacuations, et ce, malgré les fortes pluies qui continuaient de s'abattre sur le pays (AFP, 10/10/2005).

Le 10 octobre, le Guatemala, avançant des pertes de plus de 650 millions d'Euros dans l'agriculture et les infrastructures, demanda officiellement à la communauté internationale une aide d'urgence de près de 20 millions d'Euros pour la reconstruction (AFP, 11/10/2005). Mais de nombreux acteurs locaux exprimèrent leur méfiance quant au détournement de l'aide internationale par le gouvernement en place. Celui-ci dirigea en effet essentiellement les secours vers les zones de plantations de canne à sucre qui appartiennent à de grands propriétaires, et ne les achemina pas vers les villages où la population était totalement démunie. Des années plus tard, ce sont les scandales de corruption des programmes de construction de maisons pour les personnes sinistrées qui seront mis à jour[54].

Sur le plan médiatique, la presse étrangère fixa l'attention du monde sur l'horreur de la catastrophe au bord du lac Atitlán. Dans les villages anéantis de Penabaj et de Tzanchaj, à 180 km à l'Ouest de la capitale, près de 1.400 habitants avaient disparu sous les coulées de boue et de pierres provoquées par le passage de la dépression. Mais la médiatisation de ce désastre fit oublier que de nombreux petits désastres avaient affecté l'ensemble du pays. Le *Rapport sur*

[52] Dans notre monde de communications généralisées, l'écho que les calamités éveillent dépasse largement l'endroit où elles sont produites. Partant de cette affirmation, André-Marcel d'Ans estime qu' « il est devenu impératif d'éviter de concentrer son regard sur le seul site où le désastre est survenu. Il importe, au contraire, de l'élargir à la dimension d'une géopolitique globalisée » (2005 : 6). Sans remettre en question cette assertion, il me semble nécessaire de souligner que l'analyse d'un corpus de presse, ou l'étude de l'aide dite « d'urgence » ou de la gestion humanitaire, ne sont que certains des volets de recherche possibles autour d'une catastrophe. L'option délibérement choisie dans cette recherche a été de se tourner vers le vécu et les représentations des acteurs locaux.

[53] Joëlle Stolz rappelle dans un article dans *Le Monde*, que « ce pays d'Amérique centrale possède la plus forte densité au monde d'appareils privés, alignés dans les hangars du très chic aéro-club de la capitale » (19/10/2005).

[54] À juste titre, André-Marcel d'Ans rappelle combien la corruption n'existe pas que dans les pays du Sud (2005). De sa recherche sur l'après-ouragan Mitch au Honduras, il relève l'opacité qui règne dans le chef des bailleurs internationaux.

le développement humain 2007/2008 du Programme des Nations Unies (2008) souligne également combien la médiatisation peut être partiale, et ne pas toujours rendre compte de la totalité des dégâts occasionnés. Pour illustrer ce propos, une comparaison est proposée entre les ouragans Katrina et Stan, tous deux de 2005.

> L'ouragan Katrina a fait l'essentiel des titres de la presse, et a semé la dévastation à la Nouvelle-Orléans, aux États-Unis. Toutefois, les 27 tempêtes de la saison, auxquelles il a été donné un nom — en particulier Stan, Wilma et Beta — ont touché des communautés de l'ensemble de l'Amérique centrale et des Caraïbes. L'ouragan Stan a été à l'origine de plus de 1.600 décès, principalement dans les hautes terres du centre du Guatemala — causant un nombre de victimes supérieur à celui de l'ouragan Katrina (PNUD, 2008 : 76).

Mais les images qui ont été diffusées sur les dommages de Katrina ont pourtant marqué davantage les téléspectateurs que les glissements de terrain et les inondations du Guatemala lors de l'ouragan Stan. Les médias, en quête de morts sensationnelles, ont figé leurs clichés sur le cimetière à ciel ouvert de Penabaj et de Tzanchaj tout comme sur ceux des corps en flottaison de la Nouvelle-Orléans. Le demi-million de personnes affectées au Guatemala par Stan (voire le million et demi selon la Fédération Internationale des Sociétés de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge) n'eut que très peu d'échos dans les médias. Le sort réservé sur le moyen terme à cette frange de la population dont les greniers à grains n'allaient pas être remplis suite aux pertes agricoles ne répondait pas à l'appel du sensationnel. Dans un ouvrage sur les catastrophes provoquées par l'ouragan Paulina sur la côte Pacifique du Mexique, Virginia García Acosta (2005b) souligne de plus que les catastrophes sont généralement considérées plus importantes lorsqu'elles surviennnent dans des centres urbains, et de surcroît touristiques (comme c'était le cas à Acapulco) que lorsqu'elles affectent des communtés rurales.

La focalisation des médias sur le nombre de morts pour évaluer un désastre m'amena naïvement à considérer que, par ses trois décès officiels, San Martín avait été finalement peu affecté par la tempête. Ce n'est qu'à mon arrivée dans la localité que j'ai pu comprendre et entendre l'ampleur du désastre pour les habitants et les agriculteurs.

Après avoir appréhendé, dans une perspective climatologique, la chronologie des événements météorologiques du début du mois d'octobre 2005 et avoir approché l'ampleur de la catastrophe au niveau national, j'aborderai dans le prochain sous-chapitre les récits des *tinecos* qui ont vécu ces intempéries dans leur municipalité.

2. Récits des tinecos sur le passage de Stan dans leur municipalité

Six mois après les événements d'octobre 2005, lors de mon premier séjour à San Martín, bouleversée par la charge émotionnelle qui affecte encore les *tinecos*, je prends le parti d'enregistrer leurs récits. Je n'ai pas vécu Stan ni aucune autre tempête d'une telle ampleur. Il me semble évident, qu'avant de chercher à comprendre les représentations locales au sujet du

phénomène naturel, je dois m'imprégner du déroulement des événements… Enfin, du moins, ce qui, six mois après les événements et parfois près de cinq ans après, reste gravé dans la mémoire des *tinecos*.

Sans perdre de vue le fait que les récits individuels sont une construction *a posteriori* qui est probablement le résultat d'altérations multiples lors de discussions avec d'autres pesonnes de la commuauté *tineca*, certains éléments redondants me semblent faire partie d'un vécu collectif qu'il est possible d'énumérer en quelques points. J'aborderai dans cette partie, la chronologie des événements toujours présents dans la mémoire des *tinecos*, la puissance destructrice des rivières et des éboulements, l'évacuation du centre urbain, l'évaluation des dégâts et, enfin, les mouvements de solidarité spontanés et organisés au sein de la municipalité et en provenance de l'extérieur.

Dans leurs thèses respectives, Sandrine Revet (2006) et Julien Langumier (2006) soulignent l'importance de la mise en récit de la catastrophe pour les sinistrés. La reconstruction *a posteriori* de l'événement par la description d'éléments factuels, permet aux personnes de situer leur expérience personnelle dans l'événement collectif. Les récits constituent dès lors un point nodal dans le processus d'enquête de l'anthropologue. Si la mise en récit d'une catastrophe peut être un outil mobilisé par les psychologues pour soigner les traumatismes post-désastre, les témoignages spontanés des acteurs, récoltés sur le terrain, ont été produits uniquement à des fins de connaissance sans aucune prétention thérapeutique. Témoin de l'évocation du drame, je ne suis ni habilitée, ni en mesure, d'évaluer les bénéfices psychologiques, voire les effets psychopathologiques (rappel d'un état de stress, réveil du traumatisme), de mes entrevues avec les sinistrés *tinecos*. Cependant, de ces moments privilégiés de mise en récit de soi, sont nées des relations de confiance avec la plupart des interviewés.

Chronologie des événements à San Martín

Au mois de juillet 2010, soit près de cinq années après le passage de Stan à San Martín, Juana Vásquez me partage, au détour d'une conversion, les vifs souvenirs qu'elle conserve des événements du mois d'octobre 2005. Juana achève son récit, elle me regarde et me dit : « C'est que Monsieur Stan a éprouvé un immense plaisir à San Martín ! ».

Les pluies et les vents qui accompagnaient « *Don Stan* » son entrés en scène dans la municipalité dès le lundi 3 octobre 2005. Après avoir envahi le paysage de vie des *tinecos* jusqu'à le ravager, Stan abandonna les lieux. « Avec Stan, les montagnes ont montré leurs squelettes », commente Efraín Méndez, chamane et poète à ses heures. « L'eau emporta la terre. Il ne restait sur le sol que des pierres, des branches et des animaux sylvestres morts », poursuit-il. Avec les saisons et les années, les plantations reprirent le dessus et reverdirent les anciennes tranchées creusées par les glissements de terre.

Mais depuis que Stan s'est invité à San Martín, les traces de son passage se sont résorbées peu à peu dans le paysage. Des « résidus » de Stan n'ont cessé d'apparaître au cours de mes recherches ethnographiques entre mars 2006 et juillet 2010. Entre autres exemples, en avril 2006, je rencontre le père de Catarina. Son visage est défiguré par une paralysie faciale.

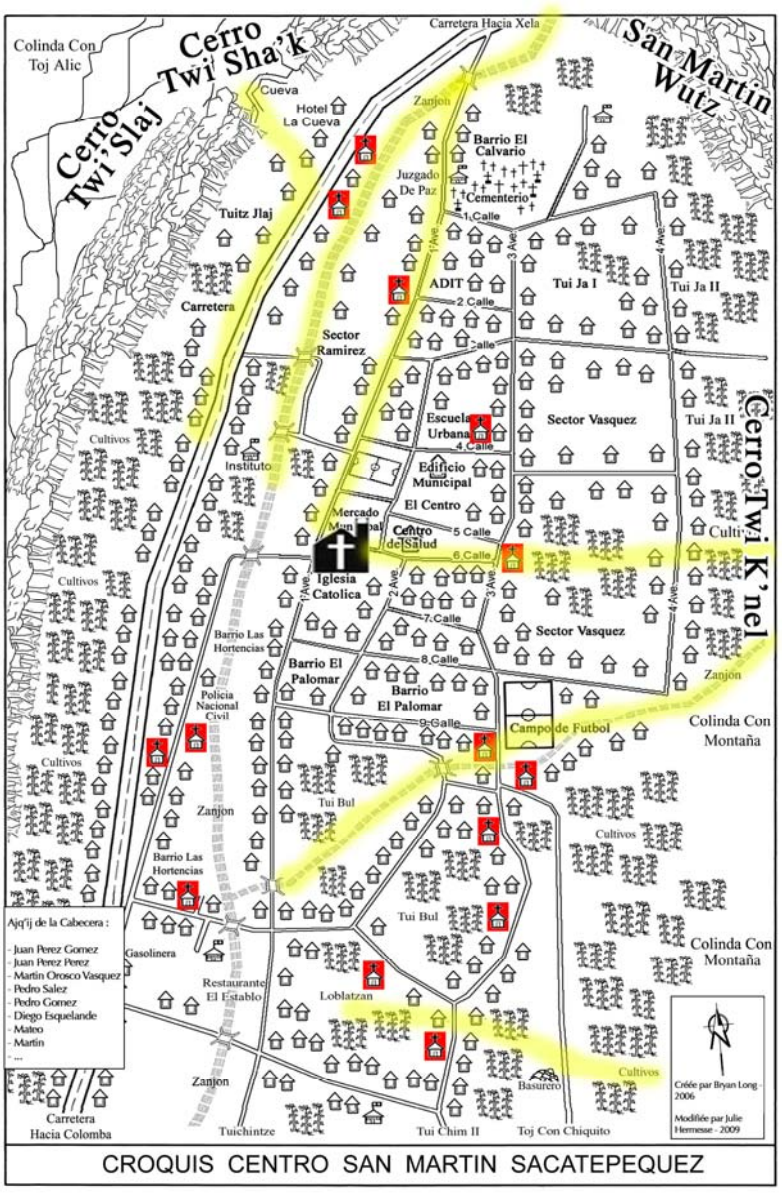
« C'est la peur suscitée par Stan qui l'a laissé dans cet état », m'explique sa fille. En juin 2007, Florinda Méndez me présente un de ses chiens dénommé Stan car il vit le jour pendant la tempête. En février 2008, je cherche en vain à retrouver mon carnet de terrain laissé chez la famille qui me loge. Le plus jeune hôte me confia, le sourire aux lèvres, que Stan venait de passer et avait emporté toutes mes notes. En janvier 2009, un enfant m'offre un dessin mettant en scène théâtralement la municipalité sous les eaux, « comme lors du passage de Stan », commente-t-il… Stan appartient à l'histoire passée. Et pourtant, ses effets se font encore ressentir. La confusion au sujet de son nom est assez parlante. Nombreux sont les habitants à m'avoir parlé de « Estan » plutôt que de « Stan ». Rien de plus commun que la présence de la voyelle « e- » devant la double consonne « st » en castillan. Pourtant, étrangement, « están » est aussi le verbe « être » conjugué à la troisième personne du pluriel… « Estan » confirme combien la présence de Stan continue à se faire ressentir.

Malgré la subjectivité et la diversité des récits récoltés au sujet du déroulement des événements les premiers jours d'octobre 2005, je n'ai rencontré aucune contradiction. Scrupuleusement, et sans solliciter un effort trop grand de leur mémoire, les *tinecos* passent en revue jour après jour l'évolution de la situation du désastre dans la municipalité. Du lundi 3 au jeudi 6 octobre, aucune journée et aucune nuit n'ont été effacées de leurs souvenirs.

> **Lundi 03/10** : Début des premières fortes pluies, présence d'un vent fort.
>
> **Mardi 04/10** : Lever du jour sous la pluie et le vent. Coupure d'électricité et des communications par satellite. Les cours d'eau débordent de leur lit et inondent les rues et les maisons. Dans la nuit du mardi au mercredi surviennent les premiers glissements de terrain accompagnés de bruits sourds du choc des pierres en provenance des montagnes.
>
> **Mercredi 05/10** : La pluie ne cesse et les glissements de terrain se poursuivent en détruisant des champs et des habitations.
>
> **Jeudi 06/10** : Recherche de renfort à l'extérieur. Évacuation d'environ la moitié des habitants vers l'extérieur de San Martín (San Juan Ostuncalco, Concepción Chiquirichapa et d'autres municipalités à proximité de Quetzaltenango).

Avec la tension et le *crescendo* dignes de récits à suspense, les *tinecos* racontent le début des premières fortes pluies, l'augmentation de leur intensité, les inondations, l'engorgement des montagnes par les eaux, les glissements de terrain et enfin, l'évacuation d'une partie de la population. Non sans émotion, les paroles de certains narrateurs se mêlent à leurs pleurs. Les expressions et les adjectifs abondent et se répètent au cours des récits pour qualifier la situation « terrible » et « impressionnante » mais aussi pour décrire leur émoi : « Nous sommes traumatisés », « Nous ne pourrons jamais oublier, avec tout ce que nous avons souffert », « Quelle tristesse ! », « Tous ces pleurs ! », « Les enfants et les adultes étaient effrayés », « C'est si douloureux de se rappeler de tout cela »… La peur, en ce début de la nouvelle saison des pluies de l'année 2006, reste le sentiment qui domine : « on a peur de la pluie maintenant », « j'ai peur d'un nouvel ouragan », « nous sommes traumatisés »… « Même les aînés qui avaient déjà vécu le passage d'une tempête ont eu peur », précise Brenda Minera Díaz, comme pour justifier ses propres craintes. Car « jamais, jamais cela

n’avait eu lieu ici », explique Marcos Vásquez Vásquez (20/07/2007). « Bien sûr il y avait déjà eu des tempêtes, mais pas de ce caractère », poursuit-il.



Carte 4: Carte du Centre de San Martín avec les tracés des débordements de cours d’eau et des glissements de terrain (Long, 2006, modifiée par Hermesse, 2009).

« Les rivières sont sorties et ont tout emporté »

Au début du mois d'octobre, les pluies abondantes assiégèrent San Martín. Les rivières « sortirent » de leur lit et des montagnes, commentent les *tinecos*. Les montagnes, saturées d'eau, faillirent dans leur fonction de rétention des eaux de pluies en provoquant l' « éclatement » de nouvelles sources, l'augmentation du débit des cours d'eau déjà présents, et de nombreux glissements de terrain. « Toutes les montagnes furent détruites, explique Miguel. Griffées et râpées, elles enterrèrent tout sur leur passage : les maisons, les récoltes, les ponts, les chemins, l'eau potable… » (Miguel Gómez Pérez, 02/05/2006). L'eau de pluie se transformait en torrents de boue et de pierre qui charriaient, non des branchages, précise Miguel, mais bien les arbres qu'ils arrachaient sur leur passage.

Les deux rivières qui traversent le centre de la municipalité et dont le lit se poursuit dans le contrebas de San Martín, se sont dédoublées, comme on peut l'observer sur la carte de la page précédente « Carte du centre de San Martín avec les tracés des débordements de cours d'eau et des glissements de terrain ». Le cours d'eau en provenance de la montagne *San Martín Wutz* située au Nord-est, à l'entrée de la municipalité depuis les Hautes terres, a non seulement largement débordé de son lit, mais s'est scindé également en deux. Ses eaux envahirent le centre du municipe du Nord au Sud. D'Est en Ouest, la rivière qui prend naissance dans la montagne *Twi K'nel* se sectionna également. Alors que l'affluent principal déborda largement de son tracé en envahissant entre autres le terrain de football, son artère secondaire traça un lit improvisé en direction du centre urbain. La montagne *Twi Sha'k* donna, quant à elle, naissance à un nouveau torrent depuis environ la hauteur de la grotte (*cueva*). Cette coulée d'eau se dirigea vers le Sud du municipe.

Rafael Menchú commente l'écoulement des eaux mêlées aux éboulements de terre sur *Twi Sha'k* et *Twi K'nel*.

> Il n'arrêtait pas de pleuvoir. On entendait le bruit des pierres qui s'entrechoquaient. Le mercredi, on vit que la montagne où se trouve la grotte s'était ouverte et qu'il y avait eu un glissement de terrain. Les champs, les maisons, tout avait été emporté sur *Twi Sha'k*. C'est le mercredi qu'on découvrit cette catastrophe. Alors, on appela toutes les personnes qui vivent de ce côté pour qu'elles sortent de chez elles car les rivières ne cessaient de grandir. Nous avons dû porter secours à certaines personnes en leur lançant des cordes pour sortir de là. Mais de l'autre côté, sur *Twi K'nel*, d'autres courants se sont empirés aussi dès le mardi soir. La pagaille commençait. Le porte-voix de l'Église annonça le mercredi matin que l'Église Bethania avait été inondée. Il y avait plus de deux mètres de terre et de sable dans tout le temple. Tout était détruit : les portes en fer et en bois, les instruments de musique, l'équipement sonore, la cuisine de l'Église, les bancs[55]… Le torrent provenait de *Twi K'nel* car la montagne avait éclaté. L'eau ne savait plus où aller. Elle cherchait son chemin. Elle inonda aussi le terrain de football (Rafael Menchú, 18/04/2006).

Les diverses ramifications de ces eaux sombres envahirent les rues, les champs mais aussi les maisons : « Le mercredi, vers 7h du matin, ma mère est venue nous réveiller. Elle frappa à la

[55] Le pasteur Martín Jiménez évalue la perte matérielle de l'Église Bethania à 400.000 *quetzales*.

porte et dit : “ Jenny, lève-toi, la rivière d’ici derrière est sortie.” Alors on s’est rapidement levé avec mon mari et on a habillé nos enfants. Mais la rivière était déjà sortie de son lit. L’eau était déjà entrée dans les maisons » (Jenny Minera Díaz, 16/04/2006). Les torrents d’eau entrèrent, sans distinction, dans les maisons et les églises. « Dans l’église Béthania, ou dans la maison de mon cousin, explique Jenny, tout flottait, tout était à jeter ou avait déjà été emporté par les eaux ».

La puissance de l’eau, qui ne cessait de croître avec les jours, emporta tout sur son passage : les biens personnels mais aussi les récoltes, les arbres, certaines maisons et, sinistre constat, certains êtres humains. Jenny raconte avoir assisté au sauvetage heureux d’un enfant : « On me raconta que l’enfant était en train de dormir quand l’eau entra dans sa maison et l’emporta. Alors le père s’est jeté à l’eau pour le rattraper. Mais l’enfant était pris par les eaux. Il criait : “papa, rattrape-moi!” Le père réussit enfin à le secourir ».

Cesar relate pour sa part, la vaine recherche du corps d’un voisin ayant succombé dans l’effondrement de sa maison.

> Mardi, vers quatre heures de l’après-midi, en bas de chez nous, une maison s’est écroulée. Les deux personnes qui étaient à l’intérieur étaient ensevelies sous la terre. La maison était construite sur un versant et toute l’eau s’est accumulée en-dessous en fragilisant le sol. Alors nous sommes venus aider. Avec nos bottes, nos capes de plastique et nos pelles, nous avons commencé à fouiller. On est tombé sur la tôle du toit. Peu à peu on dégageait les briques et on a fini par trouver les corps des deux personnes. L’homme est mort sur le coup et la femme est restée plus d’un mois dans le coma. Maintenant, elle n’est toujours pas sortie de l’état de choc. (…) Le lendemain, c’est une autre maison qui s’écroulait dans le hameau, celle de mes cousins (Cesar, 12/03/2008).

D’autres *tinecos* réussirent à éviter de justesse un funeste destin. Lola partage le récit poignant de l’évacuation de sa famille et de la destruction de sa maison bâtie en aval de la grotte, sur le versant de la montagne *Twi Sha’k*.

> La nuit de mardi à mercredi, la terre s’est mise à trembler sous l’effet des pierres qui tombaient. Chaque pierre qui roulait faisait trembler la terre et la maison. Je me suis alors levée pour voir comment allaient les enfants. Ils dormaient en paix. Ils ne réalisaient pas que des pierres étaient en train de rouler derrière la maison. Je me suis mise à genoux pour prier Dieu qu’il nous épargne de tout ce qui avait lieu. Il était quatre heures du matin et tout était brumeux dehors. J’allumais le cierge Pascal qu’ils donnent à l’Église pour la semaine sainte, et je continuais de prier le Seigneur. Ma fille Vilma se réveilla et me dit : « mais maman, vous ne dormez pas ? ». « Non ma fille, j’ai peur. La terre tremble. » Alors elle se leva et partit préparer le petit déjeuner. Mais vers cinq heures trente, je réalisai que les murs de ma maison étaient déjà endommagés par les chutes de pierres. Je criai alors à mes enfants : « Vous avez cinq minutes pour prendre chacun votre vêtement le plus neuf et nous partons. Reste celui qui veut rester ! ». La tristesse m’envahit lorsque je vis mes trois enfants préparer leurs vêtements à emporter. Nous sortîmes mais il était devenu impossible de traverser la rivière en face de la maison. Il y avait de l’eau devant et derrière nous. Nous étions encerclés d’eau. Un voisin nous indiqua un endroit où il y avait des pierres qui nous permettraient de passer. Il y avait

> environ trois mètres à sauter depuis la pierre pour arriver de l'autre côté de la rive. Alors je me suis demandé : « mes filles pourront-elles arriver de l'autre côté ? ». J'avais envie de me jeter à l'eau car je ne pouvais pas supporter l'idée de voir un de mes enfants mourir. Ma fille, l'aînée, tomba dans l'eau et s'enfonça. Mais je réussis à l'en sortir. Puis, mon neveu est venu nous chercher pour nous amener au sec chez ma sœur. Plus d'une demi-heure après notre départ de la maison, mon père vint nous trouver. Quand je l'ai vu, je me suis mise à pleurer. Il me dit : « ma fille, c'est douloureux mais je dois te dire que la rivière a emporté ta maison. » « Quoi ? » répondis-je. « Et maintenant, que vais-je faire ? Je n'ai plus de maison, je n'ai plus d'endroit où vivre avec mes enfants…». À l'instant, je n'ai plus su pleurer, plus une larme, plus rien. Je ne savais plus pleurer : le commerce, les vêtements, les matelas… Tout, j'avais tout perdu ! (Lola, 17/04/2006)

Certains *tinecos*, trop attachés à leurs biens, refusèrent d'évacuer leur maison pourtant menacée par les glissements de terrain. Cesar confie ainsi avoir porté secours à la famille de son cousin qui ne voulait pas quitter sa maison : « ils ne voulaient pas sortir de la maison. Ils nous disaient : "C'est notre maison, nous n'avons pas d'autres lieux où aller." Nous avons dû sortir mon cousin par la force. Finalement seule une partie de la maison a été détruite ».

Comme si elles voulaient se faire pardonner d'avoir tout pris, les eaux apportèrent près des habitations, outre la boue, les pierres, les branchages et les animaux morts, des récoltes déracinées en provenance des champs. Brenda raconte que pour faire face au manque d'aliment, les personnes sortaient de chez elles pour tenter de ramasser des pommes de terre, du maïs ou des légumes qu'avaient emportés les eaux de pluie. « Peut-être que la rivière nous apporta tout cela pour nous alimenter ? se demande Brenda, car la vérité, c'est que nous n'avions plus rien à nous mettre sous la dent. C'était triste car il nous manquait des vivres pour nous nourrir et nous n'avions plus d'eau potable ».

De l'isolement à l'évacuation

« Stan ne trouvait pas la sortie de San Martín », commente Marcos Vásquez Vásquez (20/07/2007). La localisation de la tempête dans le ciel *tineco*, et les conséquences qui s'en suivirent, isolèrent les habitants : « En fait, nous étions enfermés. Nous n'avions pas de sortie possible. Nous ne savions pas quoi faire. Nous ne pouvions pas sortir de chez nous car les rivières étaient devenues trop grandes » (Brenda Minera Díaz, 18/04/2006).

À l'effondrement de certains tronçons de la route principale, (seule issue pour sortir de la municipalité) s'ajoutèrent la coupure d'électricité et la rupture du réseau téléphonique dès le mardi. Les *tinecos* étaient totalement isolés de l'extérieur : « Le deuxième jour s'est levé sous la pluie. Il n'arrêtait pas de pleuvoir. L'électricité avait disparu. Dehors, de nombreuses personnes marchaient vers un refuge. Dehors, tout était un désordre d'eau et de boue » (Cesar, 12/03/2008). Les migrants aux États-Unis décrivent comment, privés de tout contact avec San Martín, ils ont vécu ces journées dans l'angoisse de ne pas avoir de nouvelles de leurs proches.

> Le réseau de téléphone portable a sauté. Or, nous autres, depuis les États-Unis, on téléphonait tous les jours pour voir comment la situation évoluait. Mais à partir de ce moment, ils ne

> pouvaient plus recevoir nos appels et ça nous angoissait énormément. On entendait aux nouvelles qu'il y avait déjà de nombreux morts au Guatemala. Par exemple au lac Atitlán, un village entier avait disparu. Alors nous, nous avions peur car à San Martín la situation est délicate à cause des montagnes et aussi car on a coupé beaucoup d'arbres. La terre n'est plus sûre… (Carla, 17/07/2007).

« Là-bas, commente encore Pedro et son fils qui étaient alors aussi aux États-Unis, on nous disait que tout avait disparu. Il n'y avait plus de réseau, plus de communication… c'était terrible » (18/07/2007).

Comme pris au piège au sein même de leur localité, les *tinecos*, dont les habitations étaient bancales ou inondées, cherchèrent d'abord refuge au domicile de proches dont la construction était plus robuste et mieux située pour affronter les intempéries. Alors qu'en face de sa maison, la rivière « avait pris l'ampleur du fleuve Samalá », Rafael Menchú raconte qu'il se réfugia avec sa famille dans la maison à étages de son frère. Brenda explique également s'être rendue avec sa famille chez un cousin dont la maison comporte un toit plat. Mais, confrontée à des inondations dans ce nouveau refuge, elle décida, plus tard, d'évacuer San Martín.

> La solution que nous avons trouvée fut de nous rendre chez un cousin dont la maison est « de terrasse ». Nous avons pris avec nous la cuisinière, et puis tout ce que nous pouvions sauver : des couvertures, des matelas… Nous nous sommes alors réfugiés chez lui. Mais le plus triste c'est que l'eau est entrée aussi dans sa maison. Il a tout perdu. L'eau a tout balayé. Quelle tristesse ! La solution fut alors de partir d'ici (Brenda Minera Díaz, 18/04/2006).

Sa sœur Jenny raconte que le jeudi matin, une équipe d'hommes, composée entre autres de ses cousins, partit à la recherche de renforts à l'extérieur : « Le jeudi, alors que le jour s'était encore levé sous la pluie, l'aide n'était toujours pas arrivée. Les glissements de terrain ne cessaient pas, et nous n'avions toujours ni eau, ni électricité, ni de quoi manger. À l'aube, mes cousins partirent avertir à Concepción et à San Juan que nous avions besoin d'aide. Le jeudi même, ils sont venus nous évacuer… » (Jenny Minera Díaz, 16/04/2006).

Les glissements de terrain, accompagnés de bruits sourds en provenance des montagnes, provoqués par le choc des pierres, furent détonateurs des opérations d'évacuation

> À ce moment tragique, lorsqu'on entendit des détonations en provenance des montagnes et des volcans, peut-être dues aux chutes des pierres et des roches, les personnes eurent peur et prirent la décision de partir. Hommes, femmes et enfants emportèrent les biens les plus intimes dans une valise et ils partirent se réfugier à Concepción Chiquirichapa, San Juan Ostuncalco et certains, à San Miguel Siguila ou Cajola (Efraín Méndez, 01/05/2005).

L'argument avancé pour inviter les *tinecos* à quitter les lieux était qu'il était possible que les événements s'enveniment : « Des personnes sont venues examiner cette montagne. Elles dirent que si cette montagne s'écroulait, c'était la fin de San Martín. C'est pour cela que la plupart des gens sont partis » (Marco Ramírez, 30/04/2006). Rafael Menchú confirme en effet qu'une « Commission des catastrophes » vint observer les lieux et conseilla aux habitants du centre de partir : « il est probable, nous dirent-ils, que la situation s'aggrave car les montagnes sont fragiles et gorgées d'eau. C'est une question de prévention, disaient-ils » (18/04/2006). Ces propos corroborent les « histoires » des aînés, ajoute Santos Joachim de Léon : « Les

aînés racontent que la montagne *San Martín Wutz* a toujours été susceptible de glissements de terrain car, selon eux, cette montagne contient beaucoup d'eau » (07/04/2006). Ces arguments encouragèrent un grand nombre de résidents du centre à se réfugier dans les municipes voisins.

L'évacuation signifiait fuir le cauchemar de l'anéantissement définitif de San Martín. Mais le périple de l'évacuation grava dans la mémoire des sinistrés de souvenirs pénibles.

> Lorsque nous avons quitté San Martín le jeudi, nous sommes partis à pied. D'ici à l'entrée de *Toj Alic*, nous avons dû marcher et traverser les éboulements. Nous y avons laissé nos chaussures car elles s'enfonçaient dans la boue. C'est alors, pieds nus, que nous sommes allés nous réfugier ailleurs. Des personnes de San Juan et de Concepción nous attendaient plus loin avec leur voiture à traction. Quelle tristesse ! Tout le monde partait. On pleurait en marchant, car certaines personnes racontaient que les montagnes allaient s'effondrer sur San Martín, que les montagnes faisaient déjà du bruit, que s'en était fini de San Martín… Ces personnes racontaient tant de choses que nous en avions du chagrin (Brenda Minera Díaz, 18/04/2006).

Les habitants, qui abandonnèrent leur domicile à la recherche d'un refuge, racontent combien ils prirent froid dans leurs uniques vêtements trempés : « mes enfants n'avaient plus de vêtements. Ils n'avaient rien pour se changer. Mon fils était couvert de boue. La terre a inondé la maison, elle a enseveli tous nos biens et nos vêtements » (Delfina, 17/04/2006).

Tous les *tinecos* ne firent pas le choix de partir. Environ la moitié des habitants auraient pris la route vers l'extérieur de San Martín quand le signal d'évacuation fut lancé : « la plupart des habitants étaient apeurés, alors ils quittèrent leur maison. Ils abandonnèrent leur foyer pour se réfugier dans d'autres municipalités » (Delfina, 17/04/2006). Selon les données émises par le Bureau municipal de planification (OMP, 2005), 2.000 des 5.000 habitants du centre urbain auraient évacué la municipalité et 3.186 habitants sur l'ensemble de San Martín auraient quitté le municipe. Outre les évacuations, 3.275 habitants au total eurent recours à un hébergement d'urgence.

Entre fuir le danger ou rester à San Martín, la plupart des familles optèrent pour une décision commune afin de ne pas être séparées durant les événements. Plusieurs *tinecos* racontèrent qu'ils préféraient mourir avec leurs proches que de mourir séparés les uns des autres. Lola confie par exemple la réaction de sa sœur lorsqu'elle la rejoignit après avoir échappé à l'écroulement de sa maison : « Au moins, nous mourrons aujourd'hui tous ensemble, et tu ne mourras pas avant moi » Alors que son mari Adolfo avait pris la ferme décision de ne pas évacuer San Martín, Florinda Méndez raconte que toute sa famille décida alors de rester à ses côtés.

> Comment allions-nous laisser mon mari seul ici ? Une de mes filles me dit « Maman, partez si vous voulez, partez avec mon enfant. Prenez le sac à dos et les papiers d'identité et moi je reste avec mon père. » Non, comment allais-je laisser ma fille et son père ? Alors mon fils me dit : « si nous mourrons, alors mourrons tous ensemble ! Mettons-nous ensemble dans une pièce et si nous mourrons, ils nous retrouverons là, tous ensemble ». Mais quand les gens ont commencé à fuir, l'eau s'est calmée. Le pire était passé (Florinda Méndez, 17/06/2007).

De nombreuses personnes expliquent avoir décidé de ne pas quitter le municipe car elles avaient fait le choix de mettre leur destin dans les mains de Dieu (cet argument sera davantage détaillé dans le prochain chapitre). D'autres habitants présageaient déjà la fin de la tempête et décidèrent alors de rester. Certains hommes se dévouèrent pour veiller sur la municipalité et sur les biens laissés à l'abandon par les personnes évacuées. Cette précaution ne dissuada malheureusement pas des voleurs peu scrupuleux de s'accaparer les biens de personnes qui avaient choisi d'évacuer : « Les voleurs rôdaient. Moi, je me suis dit, les pauvres personnes de San Martín, elles souffrent déjà de Stan et elles doivent encore subir des vols. Chez moi, il n'y a rien à voler, mais là-bas, plus haut, ils ne se sont pas gênés » (Catarina, 23/07/2010). « Dans ces moments de terreur et de peur, les gens n'étaient pas présents pour surveiller leurs habitations, car ils tentaient de se sauver », déplore Efraín Méndez (01/05/2006).

Solidarité communautaire et aide externe[56]

Les habitants soulignent la naissance d'un mouvement de solidarité face au désastre. Pour Pascual, Stan a uni les *tinecos* : « Avec Stan, nous nous sommes tous unis les uns aux autres. Quand la tempête est passée, nous nous aidions les uns les autres. Nous avons élaboré un plan de travail. Cela a rompu les barrières. Nous étions tous pour la protection de la vie » (Pascual Vásquez Ramírez, 20/01/2009). Rafael Menchú confirme l'union de *tinecos* d'affiliations religieuses différentes face à la catastrophe commune : « Nous nous sommes réunis, évangéliques et catholiques. Il n'y avait pas d'exception. Catholiques et évangéliques, nous nous réunissons toujours en cas d'accident, lors d'un décès ou en cas de nécessité » (Rafael Menchú, 18/04/2006).

De multiples récits parlent des mains qui se sont tendues lors de ces jours noirs à San Martín. Cesar raconte que, quand il aperçut une femme marcher sous la pluie avec des tout jeunes enfants, il accourut vers elle pour la mettre à l'abri. Il la dirigea ensuite vers une Église qui offrait de la nourriture : « quand je l'ai vue se ruer vers les *tamales*, j'ai compris qu'elle et ses enfants n'avaient pas mangé depuis un certain temps. Le petit enfant qu'elle portait dans son dos était tout froid. Il était sur le point de rendre l'âme. Alors nous l'avons réchauffé près du feu. Le petit s'est réveillé, il s'est mis à pleurer. Il était sauvé » (Cesar, 12/03/2008).

Les gestes de soutien et de solidarité dépassèrent largement la frontière de San Martín. Dès le jeudi 6 octobre, lorsque les habitants des municipes voisins furent mis au courant de la situation des *tinecos*, ils manifestèrent leur soutien de diverses manières. Certains approchèrent leur voiture le plus près possible de San Martín sur la route bloquée par les éboulements, afin de faciliter les opérations d'évacuation. D'autres personnes accueillirent les bras ouverts les *tinecos* qui avaient fui en leur offrant le logis, des vêtements secs et de quoi se sustenter. « Là, à Concepción, ils nous proposèrent un logement, explique Carmen qui avait fui San Martín avec son mari et ses trois enfants. Les gens étaient charmants, ils nous apportèrent toutes sortes de choses » (Carmen Tzic López, 17/03/2009). Marco Ramírez

[56] Dans cette partie du chapitre, il sera question de la gestion de la catastrophe en tant que telle et non des politiques de prévention ou de gestion des risques de catastrophe. Ces dernières seront abordées dans des chapitres ultérieurs et, en particulier, au travers de la question des politiques de reforestation.

ajoute que, « lorsqu'ils arrivèrent à Concepción, ils étaient trempés car ils étaient partis sous la pluie. Alors là-bas, on leur donna des vêtements mais aussi à manger, des médicaments et quelque chose à boire pour les soigner du *susto*[57] » (Marco Ramírez, 30/04/2006). Delfina ajoute encore que des habitants des environs vinrent apporter des vivres pour ceux qui avaient décidé de ne pas quitter San Martín : « le jeudi et le vendredi, nous nous sommes rendus à l'Église pour manger car nous n'avons plus rien pour nous nourrir et tout notre bois de chauffe était mouillé. Des personnes de San Juan, de Concepción et de Xela venaient nous apporter de quoi nous alimenter. Ils venaient nous offrir de leurs produits » (Delfina, 17/04/2006).

Au-delà des coups de main spontanés entre voisins, entre membres d'une même famille, voire entre inconnus, des habitants de San Martín se sont réunis le mercredi 5 octobre pour créer un Comité d'urgence. Face au manque d'action des élus municipaux, le curé Ángel Vincente Díaz prit l'initiative de réunir les instances de la société civile afin de donner l'alerte, d'organiser l'évacuation des habitants en situation de danger et d'aménager des hébergements de secours. Ce comité s'est légalement constitué en Centre d'opérations pour l'urgence[58] (COE, *Centro de operaciones para la Emergencia*) dès le dimanche 9 octobre comme le stipule la loi sur l'état de calamité publique, décrétée alors à partir du 6 octobre jusqu'au 6 novembre 2005 (OMP, 2005 : 2).

Les habitants rencontrés déplorent la passivité du maire et, inversement, reconnaissent le rôle clé joué par le prêtre Ángel et sa paroisse, dans la gestion de l'urgence et des aides qui suivirent : « Le prêtre Ángel s'est soucié de trouver des vivres pour les habitants. Il a facilité l'évacuation, explique le converti évangélique Santos. C'est une personne qui a la capacité de travailler dans des organisations car j'ai vu comment il a travaillé dans le COE. Par contre le maire, il ne participa à rien » (Santos Joachim de Léon, 07/04/2006). La sœur brésilienne Bernadet, décrit le père Ángel comme « un guerrier d'une société plus solidaire ».

> Quand l'ouragan Stan est venu, le Père Ángel a levé sa voix, il a appelé les institutions[59]. Toutes les impulsions sont venues de l'Église. Le maire, au contraire, s'est senti obligé de venir. Certains pasteurs sont ensuite venus aux réunions. Une population unie, comme ça, c'est beau ! Pour la reconstruction des maisons, le maire ne s'est pas mis au service du village. C'est l'Église catholique qui a assumé tout le travail de coordination et de médiation des travaux de reconstruction, sans faire de distinction avec les sinistrés catholiques ou évangéliques (Bernadet, 09/04/2006).

[57] Le *susto* est un état de choc et/ou de peur, considéré au Guatemala comme une maladie, dans lequel peut se trouver une personne suite à un événement traumatisant. Comme l'*ojo*, le *susto* est soigné par des guérisseurs. Le *susto* et plus spécifiquement l'*ojo* seront abordés dans le « Chapitre IV ».

[58] Il est à noter que différentes définitions de ces sigles m'ont été données : Comité d'organisation d'urgence (*Comité de organización de emergencia*), Commission d'organisation d'urgence municipale (*Comisión de organización para la emergencia municipal*, COEM)…

[59] Les habitants racontent que le Père Ángel a diffusé des informations et des consignes depuis le haut-parleur de l'église catholique. L'OMP souligne également les efforts importants menés par les radios communautaires pour fournir des données sur le développement de la tempête et rapporter les nouvelles locales de l'événement (OMP : 2005 : 4).

Afin de ménager les susceptibilités, le maire Víctor Sajché López fut placé à la présidence du Comité d'urgence, le prêtre Ángel en assura la vice-présidence.

> Nous avions appelé le maire à plusieurs reprises mais il ne s'est jamais présenté alors, nous nous sommes réunis à l'Église catholique. Nous étions nombreux à vouloir agir et à nous réunir, c'est alors que le maire est seulement apparu. Nous l'avons nommé à la présidence et le prêtre Ángel à la vice-présidence. Nous avons organisé le Comité dans l'urgence avec le juge de paix, un représentant de la police nationale, le docteur du Centre de santé, les infirmières de la paroisse catholique, les deux sœurs brésiliennes, des instituteurs, les directeurs de l'éducation urbaine… Tous les leaders étaient réunis au sein du Comité d'urgence et à partir de là nous avons commencé à travailler (Rafael Menchú, 18/04/2006).

Outre la participation de leaders communautaires, des organisations de développement local et de l'Église catholique, Ángel regrette la seule présence de deux pasteurs au Comité d'urgence. Selon lui, excepté le pasteur de l'*Iglesia de Dios* et celui de l'*Iglesia Presbiteriana*, les pasteurs se sont préoccupés uniquement des dégâts occasionnés dans leur propre église. Or pour Ángel, « laver et réparer son église, ce n'est pas une préoccupation sociale. C'est à la population qu'il fallait penser à ce moment ! Peu m'importe si mon église se remplit de sable. L'urgence, c'était de protéger la vie même des personnes : où les reloger ? Que faire ? » (Ángel Vincente Díaz, 03/04/2006).

Au moment des fortes pluies, le comité s'est occupé de gérer les opérations d'évacuation. Mais le COE ne resta pas inactif dans l'après-Stan. Il coordonna les actions des nombreuses institutions d'aide arrivées dans un deuxième temps sur le terrain. Il centralisa et distribua les vivres et les dons reçus, se chargea de répartir les aides financières pour la reconstruction d'habitations, il dirigea la main d'œuvre venue porter main forte de l'extérieur, pour déterrer les habitations, et il renseigna les agents d'action sanitaire. Le Comité concentra son aide avant tout dans les communautés des terres froides qui ont été le plus affectées comme *La Estancia* et *El Rincón* ainsi que dans le quartier du centre urbain *Twi Bul*, explique Pablo Orozco (25/07/2007). Dans les communautés *tinecas* moins ravagées des terres chaudes, le Comité fut un soutien pour les populations qui étaient privées de revenu, poursuit Pablo. Privées d'accès aux terres froides, ces populations étaient privées des ressources que leur procurent les travaux agricoles journaliers sur ces terres.

Pour mener à bien ces actions, les membres actifs du COE se réunirent tous les jours entre le 5 et le 16 octobre 2005. Ensuite, alors que les activités professionnelles avaient repris leur rythme, le comité décida de se retrouver à raison de trois fois par semaine. Une fois l'état de calamité publique levé par le gouvernement du Guatemala, le COE délégua ses fonctions au Conseil municipal de développement (COMUDE) faisant fonction.

Une fois l'urgence passée, l'union qui avait caractérisé les relations entre *tinecos* pendant les intempéries se délita. La répartition des aides aux sinistrés, qui se voulait objective, suscita jalousie, et fit émerger des conflits. Lola tient par exemple, un discours ambigu au sujet de la solidarité entre les habitants dans l'après-Stan. D'un côté, elle estime qu'elle a reçu des gestes de soutien et d'encouragement ; d'un autre, elle regrette les médisances de ses concitoyens sur sa situation et leur ingérence.

> Je n'ai plus rien à moi, que des dettes. Ce que j'ai ici, ce sont les gens qui me l'offrent. Aujourd'hui, on est venu m'apporter des carottes. Quelqu'un m'a apporté des radis. (…) On ne peut pas dire qu'il existe une forte solidarité au sein de la population. Plutôt que d'aider, les gens médisent les uns sur les autres. La première chose qu'ils ont dit sur nous par exemple : « Ah bien maintenant, ils ont déjà une maison », en parlant de la maison de ma sœur dans laquelle on logeait. « Ah, ils ont de nouveau installé leur vente », disent-ils. Mais ils ne savent pas combien je croule sous les dettes. Ils ne savent pas tout ce que j'ai perdu (Lola, 17/04/2006).

Lola conteste également le fonctionnement des institutions venues en aide aux sinistrés : « elles n'ont pas pris en compte les personnes qui demandaient de l'aide. Elles ont assisté les personnes qui n'avaient rien perdu » À ses yeux, la seule institution digne de son nom est la Coordination nationale pour la réduction des catastrophes (*Coordinadora Nacional para la Reducción de Desastres*, CONRED). Alors que des acteurs de terrain reconnaissent le peu d'implication de la CONRED, Lola soutient que c'est la seule institution qui lui a apporté quelque chose. Elle énumère avoir reçu de la CONRED des tôles ondulées, et des vivres, comme du sucre, du maïs, du riz, des pâtes et des haricots secs.

Les sinistrés donnent des échos parfois totalement distincts au sujet des services reçus par les mêmes institutions. Leurs propos oscillent constamment entre la reconnaissance du travail offert par les agents publics ou non-gouvernementaux d'aide à la reconstruction, et la déception de ne recevoir pas assez. Cette amertume est probablement alimentée par la prise de conscience de ne jamais plus pouvoir retrouver la situation préalable au désastre.

Évaluation des dégâts à San Martín[60]

« La municipalité a été sévèrement affectée par la tempête tropicale », annonce d'emblée le rapport du Centre universitaire de l'Occident de l'Université San Carlos du Guatemala (CUNOC, 2005 : 4). Les 46 communautés et l'ensemble des familles qui composent la municipalité, ont connu des dégâts suite à la tempête, estime le Bureau municipal de planification (OMP, 2005).

Toutes les infrastructures publiques ont connu des dégâts : bois communaux, drainages, systèmes de distribution des eaux potables, ponts, routes et voies d'accès, bâtiments publics…

[60] J'alimenterai ce point par trois rapports réalisés dans l'après-Stan sur les dégâts spécifiquement occasionnés à San Martín Sacatepéquez. Ces rapports, rédigés avec des objectifs distincts, apportent chacun des éléments intéressants, tout en mettant en exergue des données parfois contradictoires. J'utiliserai alors uniquement les informations qui se recoupent. Un premier rapport appelé « préliminaire », écrit par le *Centro universitario de Occidente, Universidad de San Carlos de Guatemala* (CUNOC) date du 18 octobre 2005. Assez évasif dans ses données, ce rapport a été rédigé à l'instar de 22 autres rapports préliminaires sur les dégâts, dans 22 des 24 municipalités de Quetzaltenango. Il passe en revue des informations d'ordre psychologique et généralistes qui concernent la région et parlent peu des dégâts propres à San Martín. Le rapport écrit par Ana Patricia Chojolan Aguilar, (2005) pour Helvetias (association suisse de coopération au développement) se veut être une analyse socio-anthropologique du municipe en vue de la mise en place d'un projet d'assistance technique pour la réhabilitation et la reconstruction post-Stan. Des données socio-économiques relativement générales à nouveau y sont détaillées afin d'expliquer les dégâts de Stan, de manière toutefois approximative. Enfin, le rapport de l'*Oficina municipal de planificación* (OMP) de San Martín (2005) qui se veut être un « Diagnostic et un plan de reconstruction des conséquences de Stan » est, j'estime, le plus systématique et le plus complet.

Ainsi, selon le diagnostic de Chojolan Aguilar, plus de 75 % du réseau routier de San Martín a souffert de dégâts physiques en interrompant la libre circulation des véhicules, des personnes et des marchandises (2005 : 19). Par exemple, les accès aux hameaux d'*El Rincón*, d'*Almorzadero* et de *Nueva Concepción* ont été rendus totalement inaccessibles à cause des éboulements, des chutes d'arbres et de poteaux électriques. Selon l'OMP (2005), les dégâts occasionnés sur les chemins et les voies routières s'élèvent à un total de 744.050 *quetzales*[61]. Les coûts financiers générés par les destructions de ponts et les murs de contention sont calculés à 9.144.553 *quetzales*. Quant aux frais de réparation des systèmes d'eau potable et aux systèmes de drainage sanitaire, ils sont évalués à respectivement, 2.755.506 *quetzales* et 601.420 *quetzales*. Au total, la municipalité a subi une perte de ses infrastructures communautaires d'une valeur de 19.945.529 *quetzales*, soit près de deux millions d'euros.

L'organisation municipale rapporte que 37 maisons, d'une valeur totale de 1.218.424 *quetzales*, ont été complètement détruites et que 8 habitations demeurent partiellement détruites par la tempête, ce qui correspond à une valeur monétaire de 250.000 *quetzales*. Or, comme le souligne le rapport du CUNOC (2005), les habitations partiellement détruites, si elles ne sont pas réparées, rendent leurs habitants plus vulnérables aux impacts d'autres événements.

Bien qu'ils ne se montrent pas indifférents à l'affectation des espaces publics et des installations municipales, les récits des *tinecos* déplorent avant tout, avec nostalgie et énormément de détails, la perte de leurs effets personnels au cours de la tempête. Les dégâts d'ordre public leur apparaissent remédiables, car ils sont pris en main par les autorités municipales et par des fonds d'intérêt public. La libraire *ladina*[62] Liliana prend pour exemple la distinction entre les opérations de désensablement du centre municipal et celles des édifices de particuliers.

> Quand Stan est passé, ma librairie était pleine de sable. Le sable avait envahi le magasin jusqu'à environ ma taille. Les rues, le terrain de foot, le parc… Tout était couvert de sable. Les instituteurs se sont réunis pour désensabler le parc central et le terrain de foot. La municipalité a payé un camion et un tracteur pour désensabler les rues. Mais ça en est resté là ! Les particuliers ont dû se débrouiller eux-mêmes pour désensabler leur maison (Liliana, 26/07/2010).

Les dédommagements des biens privés sont à charge des particuliers qui n'ont bien sûr jamais pris d'assurance[63]. Lola décrit ainsi la dette qui pèse sur ses épaules depuis le désastre.

---

[61] Le *quetzal* est l'unité monétaire nationale (GTQ). Entre 2005 et 2010, un *quetzal* guatémaltèque valait environ 10 centimes d'Euro.

[62] Terme dérivé de "latino" utilisé pour se référer à la population métisse ou hispanisée. Il désigne par extension, toute personne guatémaltèque non associée à une culture et à une langue indigène.

[63] Lors d'un bilan financier suite à une catastrophe, le pourcentage des pertes qui bénéficient d'une assurance est rarement mentionné. Or, comme le souligne Elizabeth Mansilla (2006), si les pertes engendrées par une catastrophe sont généralement majeures dans les pays développés, les montants assurés de ces biens perdus sont largement supérieurs. Alors que les dégâts post-Katrina ont été chiffrés aux États-Unis à 34.400 millions de dollars américains, 40 % de ces biens étaient assurés. À cela s'ajoute également les aides apportées par le gouvernement américain. Les pertes générées par l'ouragan Stan au Guatemala avoisinent les 990 millions de dollars américains. Mais de ces chiffres, aucun bien n'a été signalé comme assuré.

> Tous mes produits de vente de la ferronnerie ont été enterrés. Je croule sous les dettes, car tous ces produits, je les achète à crédit. On m'envoie les produits puis moi, je les vends. Quand je les ai vendus, alors je les paie. Mais j'ai tout perdu ! J'ai aujourd'hui 275.000 *quetzales* de dette uniquement en matériel de vente. À cela, il faut ajouter la perte de ma maison, les vêtements, les couvertures, le lit, l'armoire… La maison où je suis actuellement, c'est une maison que ma sœur Victorina me prête jusqu'au moment où je pourrai reconstruire ma propre maison. Mais aujourd'hui, je n'ai pas de terrain où construire ma maison. L'ancien terrain est devenu le chemin du cours d'eau. Et puis je n'ai pas de sous pour construire la maison (Lola, 17/04/2006).

Outre les biens matériels, les pertes les plus conséquentes à long terme furent l'anéantissement, parfois total pour certains agriculteurs, de leurs récoltes, en pleine maturation en cette fin de période des pluies. Selon l'OMP (2005), les agriculteurs de San Martín ont essuyé des pertes des moyens de production et des canaux d'irrigation d'une valeur de 727.424 *quetzales*. Quant aux dégâts occasionnés sur les productions agricoles, ils s'élèvent à 15.576.050 *quetzales*.

Miguel Gómez Pérez explique que, dans son cas, le vent et la pluie ont tout emporté : « Nous avons perdu presque toutes nos récoltes de maïs, de choux, de carottes, d'oignons. Moi, j'ai perdu toutes, toutes mes récoltes à cause de l'eau, du vent, des champignons et des maladies » (02/05/2006). Outre la prolifération de bactéries phytopathogènes, le secteur agricole a souffert de dégâts indirects qui menacent l'économie familiale, comme l'interruption des voies de communication vers les champs et le transport des produits. La population économiquement active du municipe n'a pas pu travailler pendant cinq jours, ce qui équivaut à une perte de revenu évaluée à 50 *quetzales* par jour et par personne (Chojolan Aguilar, 2005 : 23). Les habitants recensent également de nombreux terrains sur lesquels il leur est devenu impossible de cultiver, faute de main-d'œuvre et de moyens, pendant plusieurs mois pour certains, et à jamais pour d'autres. Des parcelles nécessitent des travaux colossaux pour aplanir les tranchées provoquées par les eaux de pluie et les coulées de boue. María, mère de Catarina Chapinlandia me fit part de sa désolation d'avoir perdu avec Stan, non seulement toute sa production agricole mais aussi toutes ses terres agricoles. « Voir ces terres me fait souffrir », confie-t-elle en juillet 2007. « Mon mari est trop âgé pour entreprendre les travaux pour niveler les sols. Donc, les champs sont encore à l'abandon aujourd'hui ». « Même l'Église catholique, qui a pourtant réuni des fonds pour aider les plus affectés ne nous a pas proposé d'aide », dit-elle offusquée. Les dégâts qui affectèrent le secteur agricole entraînèrent des problèmes de sécurité alimentaire (Chojolan Aguilar, 2005 : 11). Les cultures de subsistance, que sont le maïs et le haricot sec, ainsi que la culture commerciale de la pomme de terre, ont été durement frappées. Certaines familles agricoles ont perdu l'ensemble de leur capital physique actif et de leur production. Limitées dans leur pouvoir d'achat, elles n'ont pas pu acheter les graines nécessaires pour les semences suivantes.

Miguel Gómez Pérez explique également son actuel endettement par sa contribution à la reconstruction des canaux d'irrigation dont il bénéficie, et qui ont été détruits par les éboulements de terrain. Avec les autres propriétaires de la source, ils ont entrepris des travaux

afin de retrouver la source déplacée lors de la tempête, et de réinstaller de nouvelles canalisations. Outre les canaux d'irrigation destinés à l'agriculture, le service d'eau potable a été interrompu dans la municipalité (Chojolan Aguilar, 2005 : 10). Le système de distribution des eaux, composé de tuyauteries peu enfouies dans le sol, a été détruit par les éboulements de terrain. Le système de drainage a subi le même sort. Les canalisations ayant été totalement endommagées, les eaux usées ont contribué à la prolifération des maladies et à la pollution des sols.

Pour de nombreux *tinecos* qui avaient contracté des prêts pour la construction de leur habitation ou pour un investissement agricole, Stan a exacerbé leurs dettes. La migration à l'étranger s'impose à certains comme une solution pour les réduire.

> Je ne possède plus qu'une dette. Je suis seule avec trois enfants. (…) Tout ça me donne envie de partir pour les États-Unis. Dieu connaît mes peines et mes besoins, je m'en vais. Je n'ai pas d'autres solutions. Je ne sais pas où ni comment m'accrocher avec cette dette. Je ne veux pas aller voler les gens. Je dois partir travailler pour payer les sous que je dois aux gens. Mais ça me fait de la peine de laisser mes enfants par pure nécessité financière. (…) C'est triste quand on n'a pas d'argent (Lola, 17/04/2006).

Apeurée par l'ampleur de sa dette mais refusant d'abandonner ses enfants, Lola opta finalement de ne pas migrer aux États-Unis pour résoudre ses problèmes économiques. Francisco Pérez Pérez estime toutefois que de nombreux *tinecos*, acculés par leurs dettes, prirent la route vers le Nord[64] : « Ils sont nombreux à avoir perdu des terrains, des maisons… Mais ils devaient vivre et ils n'avaient pas de quoi. La pauvreté était encore plus rude, c'est pour cela qu'ils sont partis. Certains agriculteurs ont perdu entre 10.000 et 15.000 *quetzales*. Ils partent alors, car ils ont perdu une grande partie de leur capital » (Francisco Pérez Pérez, 05/03/2009). Florinda Méndez explique par exemple qu'elle voudrait pouvoir donner une dîme plus importante à l'Église évangélique à laquelle elle participe, mais avec toutes les pertes qu'a entraînées le passage de Stan, sa situation économique s'est dégradée.

Au vu de l'ensemble des dégâts provoqués par le passage de la tempête, les indices de pauvreté se sont aggravés. En 2006, SEGEPLAN estimait qu'à San Martín, 82,89 % des habitants vivent sous le seuil de pauvreté et que 28,09 % vivent sous le seuil de pauvreté extrême. Le manque d'accès aux biens et aux services de base (santé, éducation, eau potable, habitation…) a freiné le développement des communautés *tinecas* et a approfondi la crise socio-économique dont pâtissait la municipalité avant le passage de la tempête, estime encore l'OMP (2005). Stan a ainsi exacerbé la situation de pauvreté de la population *tineca* et l'a contrainte à faire des efforts majeurs pour réhabiliter l'économie paysanne.

En ce qui concerne le nombre de décès occasionnés par le passage de l'ouragan au sein du municipe, les chiffres avancés par les *tinecos* sont généralement disproportionnés en comparaison des trois décès recensés par les autorités municipales (OMP, 2005). Selon certains récits, de nombreux habitants auraient perdu leur vie au cours de la première semaine

[64] De manière anecdotique, un reportage de Stéphanie Fontenoy décrit l'afflux massif en Nouvelle-Orléans de main-d'œuvre immigrée et illégale latino-américaine, et entre autres guatémaltèque, pour reconstruire la côte dévastée par l'ouragan Katrina à la fin du mois d'août 2005 (*La Libre Belgique*, 06/03/2006).

d'octobre. Pour Brenda, « Beaucoup de personnes sont mortes, car des courants les ont emportées. D'autres ont été enterrées vivantes, écrasées sous un mur » (18/04/2006). Miguel parle, lui, de la maladie du *susto* qui a touché les personnes affectées par Stan : « Tous les jours, deux ou trois personnes mourraient à cause d'une maladie comme le *susto* » (02/05/2006). Si les chiffres restent évasifs[65], les habitants soulignent avec certitude qu'il est impressionnant. L'intensité de la tempête a alimenté les rumeurs à propos du nombre de portés disparus. Jenny raconte que dans le hameau dans lequel elle enseigne, les enfants crurent voir une revenante lorsqu'elle revint à l'école après le désastre. Ils l'acclamèrent en disant : « La madame est en vie ! Nos parents racontaient que vous étiez morte ». Dans les communautés reculées, la rumeur avait en effet circulé que tous les habitants du centre de San Martín étaient décédés sous les éboulements des montagnes. Après avoir parlé à maintes reprises des « nombreux morts » de San Martín lors du passage de Stan, Jenny revoit finalement ses estimations à la baisse : trois personnes seulement auraient succombé aux conséquences de Stan.

> Il y a un jeune homme qui se noya. Il venait travailler au centre urbain mais il était constamment ivre. Le cours d'eau l'emporta et l'enterra. Là, un peu plus bas, la maison d'une famille s'écroula sur eux alors qu'ils dormaient. Le monsieur est décédé mais la dame, ils l'emportèrent à l'hôpital et elle survécut. Et puis, il y a le cas de cet homme qui était à pied un peu plus haut. Un glissement de terrain le prit au piège et l'enterra. En tout, ce sont trois personnes qui sont décédées (Jenny Minera Díaz, 16/04/2006).

Pour Carla, trois *tinecos* auraient péri également. Elle précise qu'une seule dame serait morte des effets du *susto* en observant les ravages des eaux sur sa maison. Santos Joachim confirme qu'avec la peur et l'anxiété, des habitants ont été affectés par des maladies nerveuses. Ce sont en particulier les enfants[66] qui ont souffert du *susto*, souligne-t-il. Mais à la différence de Miguel, il ne mentionne pas de décès des suites au *susto*.

Les paramètres les plus communs pour évaluer les dégâts sont le calcul des coûts financiers des pertes et les décès occasionnés par l'événement. Il s'agit là de pertes tangibles, précise Chojolan Aguilar (2005 : 12). D'autres coûts ne peuvent cependant pas être évalués en termes de coût monétaire ou de vie. Il s'agit alors des pertes intangibles parmi lesquelles sont répertoriés l'insalubrité, les effets psychologiques, les problèmes de santé, les problèmes organisationnels… Environ une semaine après le désastre par exemple, des nombreux cas de traumatismes post-désastre se sont présentés au Centre de santé communautaire. Ces problèmes nerveux et psychologiques, appelés culturellement *susto*, ont surtout affecté la population féminine de la communauté.

[65] Le rapport préliminaire sur les dégâts de Stan à San Martín réalisé par le CUNOC énumère deux nombres distincts de décès (quatre et huit morts) dans deux parties distinctes du rapport. Cette information contradictoire souligne le peu de sérieux de ce rapport universitaire, mais aussi, la difficulté d'obtenir des données fiables.

[66] Selon le responsable de l'enseignement obligatoire à San Martín, l'organisation non-gouvernementale espagnole INTERVIDA spécialisée dans le secteur de l'éducation offrit, dans l'après-Stan, des formations aux instituteurs pour apporter un soutien psychologique aux enfants (Juan Molina, 19/04/2006).

Le phénomène Stan provoqua des dégâts considérables dans la municipalité de San Martín Sacatepéquez. Les dommages matériels et les effets traumatisants de ce phénomène naturel opèrent un glissement de Stan l' « événement » à Stan la « catastrophe ».

Conclusion : L'événement Stan : amorce d'une rupture de sens

Au Guatemala, la population se réfère aux événements de 2005 en les appelant simplement « El Stan », comme s'il s'agissait d'une personne. Lorsque les *tinecos* parlent d' « El Stan », le terme recouvre deux aspects. Il renvoie, d'une part, à l'ouragan Stan, au phénomène météorologique, et, d'autre part, il fait écho à la catastrophe, aux dégâts provoqués par la tempête. Les interlocuteurs utilisent rarement le terme désastre[67] en tant que tel pour signifier les conséquences de Stan. « El Stan » parle de soi. Son énonciation est accompagnée, par métonymie, de toute la charge négative de l'événement. Il symbolise le drame qui frappa la localité par la destruction, celui à partir duquel il y eut un avant et un après.

Pour Edgar Morin, l'écosystème est un large système qui oscille entre deux pôles événementiels : d'une part, des événements périodiques réguliers (cycles du jour et de la nuit, phénomènes saisonniers non seulement climatiques mais végétaux et animaux) ; d'autre part, des événements irréguliers, apériodiques, les uns fréquents, les autres rares, certains, à la limite, exceptionnels et cataclysmiques (inondation, tremblement de terre) » (Morin, 1982 : 150). « El Stan » est donc l'événement qui bascule de l'ordre des phénomènes saisonniers à celui de l'exceptionnel et du spectaculaire. L'expérience de l'extrême connote l'événement, de manière subjective, de catastrophique.

L'usage courant du terme catastrophe, dans son sens moderne de « malheur effroyable et général » n'est pas réservé à une catégorie bien définie. Pour illustrer les « secrets » connotés par le mot dans son emploi courant, Michael O'Dea interroge deux types d'événements.

> Pourquoi l'effondrement du toit d'un terminal d'aérogare à Roissy, faisant cinq morts, amène-t-il *Le Monde* en 2004 à parler d'une catastrophe, alors qu'on voit mal le terme employé pour un accident de la route faisant le même nombre de victimes ? Parce qu'un accident de ce type est rare, alors que les accidents de la route ne le sont malheureusement pas ? Parce que l'effondrement du toit à une autre heure de la journée aurait pu faire bien plus de victimes ? Ou bien parce que les aérogares sont pour notre modernité des lieux mythiques, liés au bonheur du départ vers des horizons lointains ? Il est difficile de trancher (2002 : 47).

Pour leur part, les bases de données en épidémiologie des désastres cherchent à obtenir des critères stables et objectifs pour l'attribution du terme catastrophe à un événement. Mais les divergences conceptuelles des institutions qui définissent une catastrophe présentent des diagnostics qui qualifient différemment les événements naturels pour une même région. Ces critères divergeants révèlent une fois de plus une appréciation variable de ce qu'il est convenu d'appeler une « catastrophe ».

[67] Comme le souligne Sandrine Revet (2006), la sociologie et l'anthropologie qui prennent les désastres pour objet trouvent leurs racines dans le monde anglo-saxon. Il est dès lors courant d'utiliser le terme de « désastre », traduction de l'anglais *disaster*, pour désigner un événement dommageable, une interruption du fonctionnement d'une société qui cause des dégâts humains et matériels. L'auteur fait également remarquer que le terme désastre est également le terme utilisé dans la sphère internationale qui traite de ces phénomènes. Pour certains sociologues, la catastrophe désigne un phénomène dont les conséquences sont plus graves que celles d'un désastre. Pour ma part, j'utiliserai indistinctement, à l'instar de Revet, les termes de catastrophe et de désastre pour désigner l'événement Stan.

L'historienne Mercier-Faivre (2002) considère que c'est au 18e siècle qu'apparaît le mot « catastrophe » dans un sens relativement semblable à celui qu'on lui donne aujourd'hui. Tout en spécifiant que cela ne signifie pas que la catastrophe était, dans les faits, une nouveauté, elle explique plutôt qu'« à cette époque la catastrophe n'est plus seulement crainte, remémorée, représentée, et qu'elle devient progressivement un concept qui permet de penser autrement le monde et l'homme ; en ce sens, c'est donc une découverte utile » (Mercier-Faivre, 2002 : 8). La catastrophe est pensée actuellement comme un type d'événement qui, selon Frédéric Neyrat, « tient le milieu entre l'accident, qui s'ajoute à l'ordinaire sans bouleverser radicalement la *continuité* historique, et l'Apocalypse comme discontinuité dernière » (2006 : 108). Pour Edgar Morin (1982) également, l'événement est ce qui apparaît et ce qui disparaît au sein de la stabilité de notre monde phénoménal. S'il se définit par rapport au temps, il se définit également par rapport à une norme. Il est l'a-normal, « c'est-à-dire l'exceptionnel et/ou le déviant, et, lorsque la norme s'identifie avec la détermination ou la probabilité, l'aléatoire ou l'improbable » (Morin, 1982 : 148). Pour Morin encore, on peut donner au mot événement un sens large et faible et un sens étroit et fort. Cette délimitation est liée à la rencontre avec l'objet ou le système qu'il affecte. Au sens large par exemple, « l'événement sera toute modification venant affecter un système donné. Au sens fort, ce sera l'effet profond ou durable issu d'une rencontre (dommage, destruction, ou au contraire attraction, symbiose) » (Morin, 1982 : 149). À San Martín, Stan a arrêté le temps. La municipalité évacuée en partie de ses habitants s'est fait fantôme. Mais le quotidien a tôt fait de réinvestir les lieux, à l'image du marché hebdomadaire qui a repris sa place la semaine après le passage de Stan.

À la différence de la description d'une banalité quotidienne ou d'une répétition rituelle, à la différence d'une réflexion sur les logiques générales et les structures, l'événement interroge les fêlures, les ruptures et les mutations. Alban Bensa et Éric Fassin estiment que « l'événement ne va pas de soi pour les sciences sociales » (2002 : 3). Morin estime également que, dans la mesure où il a été identifié à la singularité, la contingence, l'accident, l'irréductible, les sciences sociales se sont efforcées d'expulser l'événement afin de gagner un brevet de scientificité (1982). Or, pour cet auteur, « la véritable science moderne ne pourra commencer qu'avec la reconnaissance de l'événement » (Morin, 1982 : 131).

Ce qui constitue la nature de l'événement et sa spécificité temporelle, c'est sa manifestation d'une rupture d'intelligibilité.

> L'évidence habituelle de la compréhension est soudain suspendue : à un moment donné, littérallement, on ne se comprend plus, on ne s'entend plus. Le sens devient incertain. Loin d'interpréter comme nous le faisons quotidiennement, sans y songer ou presque, tout à coup, nous ne sommes plus assurés de nos grilles de lecture. Tandis que nous vivons d'ordinaire dans le régime de ce qui va sans dire, nous voici plongés avec l'événement dans le régime extraordinaire de ce qui ne sait plus se dire, ou du moins qui n'en est plus si sûr (Bensa et Fassin, 2002 : 4).

Au-delà de la manifestation de l'événement dans sa matérialité, dans l'événement, ce qui fait problème, c'est donc son intelligibilité. La discontinuité de l'événement doit être pensée comme une mutation de l'intelligibilité : « le présent de l'événement n'existe que comme

ligne de partage entre deux mondes, mutuellement inintelligibles – d'où la nécessité de l'interprétation que mettent en place les sciences sociales » (Bensa et Fassin, 2002 : 4). Les sciences sociales ne parleront de l'événement qu'à partir du moment où elles ont autre chose à dire que l'évidence de sa manifestation. L'événement pose la question du sens ou plutôt de l'incertitude de la signification. C'est pourquoi, dans cette étude, une place particulière sera attribuée à l'observation des systèmes de sens et des religiosités. C'est pourquoi également les représentations qui font de l'événement vécu un événement construit sont incontournables. L'anthropologue apparaît dès lors non pas comme le griot de l'événement, comme l'expriment de manière imagée Bensa et Fassin, mais « il met en scène l'ensemble des griots pour mieux l'appréhender dans sa complexité » (2002 : 9).

Mais avant de s'attacher à comprendre les systèmes de sens mobilisés par les acteurs locaux au sujet de l' « événement Stan », le prochain chapitre aura pour objectif d'observer les fils qui tissent la continuité entre l'avant catastrophe et l'événement catastrophique. La recherche d'intelligibilité de l'événement Stan exacerbe, paradoxalement, l'évidence de la continuité des conditions matérielles qui ont permis l'occurrence de la catastrophe. Ce chapitre s'arrêtera sur la distinction entre menace naturelle et catastrophe et démontrera la construction sociale et processuelle de cette dernière.

Agricultores

En mi pueblo, todos somos agricultores
Así dicen nuestras cédulas.
Lo único que no tenemos es tierra para cultivar.
(Mash, 2007)

Hecho leña

Recuerdo que yo era un árbol
Vivía muy feliz con los pajarillos,
Con las ardillas y con todos los demás…
Ahora estoy aquí
Hecho leña,
-digo hecho mierda-
Alguien despedazó
Mis manos,
Mis pies,
Mi cuerpo,
Mi corazón
Y todo mi ser.
Otros
Me prendieron fuego,
¡Que malos!
(Mash, 2010)

Eterna primavera

Antes, este paisaje era "La Eterna Primavera"
Si estuviera igual, muchos le pondríamos Guatelinda,
Pero desde que unos hijos de la gran "pura sangre" se lo repartieron
Le pusieron Guatemala ¡Que huevos!
(Mash, 2007)

La llamada

Cuando estoy lejos de mi pueblo,
Me llaman mis hijos,
Mi mujer,
Mis cuates
"Y la otra" parte de mi ombligo que está colgando en un árbol viejo por ahí.
(Mash, 2007)










COMAYMA R.L.
LIBRAS (46 KGS.)









Légende des photographies de Julie Hermesse (de haut en bas et de gauche à droite) :

- Petite-fillle et arrière-petite-fille de Pascual Gómez López. Épouse d'un *tineco* travaillant aux USA [avril, 2007]
- Villa de « style américain » construite grâce à l'envoi d'argent des migrants, quartier *Tui Bul*, San Martín Cabecera [août 2010].
- Colis destinés à des *tinecos* aux USA contenant entre autre des pains confectionnés lors de la semaine sainte [avril 2008].
- Père de Marino et ses productions agricoles [mars 2007].
- Épis de maïs séché destiné à être dégrainés [mars 2007].
- Pascual Gómez López dégrainant à la main les épis de maïs [mars 2007].
- Pommes de terre lavées et destinées à la vente. Récolte de Marvin, fils de Catalina Vásquez Orozco [juin 2008].
- Dépotoir clandestin, *Las Nubes* [avril 2007].
- Vue de San Martín et des traces de trois glissements de terrain [mars 2007].
- Sacs d'engrais mixtes : organiques et chimiques. Utilisés pour la production de pommes de terre [juillet 2008].
- Dépotoir clandestin le long d'une rivière, San Martín Cabecera [avril 2007].
- Transport du bois de chauffe en provenance de la montagne [mai 2008].
- Transport du bois de chauffe en provenance de la montagne [mai 2008].
- Homme se rendant au champ avec, sur le dos, les produits destinés à fumiger les pommes de terre [mai 2008].
- Efraín Méndez devant un glissement de terrain (sur la route de Chikabal) qui a atteint le hameau *Las Nubes* lors du passage de Stan [février 2007].
- Récolte de pommes de terre avec la famille de Catalina Vásquez Orozco, *Santa Ines* [juin 2008].
- Récolte de pommes de terre d'Otoniel García Méndez sur le versant de la montagne *Tui 'Slaj* [juin 2008].

De l'événement au processus

Depuis l'approche physicaliste dominante, les catastrophes ne sont pas perçues comme le fruit des relations homme-nature mais bien comme un problème à affronter, limité dans le temps et dans l'espace. Un courant de pensée en sciences sociales a contribué à la déconstruction des « événements catastrophiques » pour les analyser comme des processus situés à l'interface de la société et de l'environnement. Kenneth Hewitt (1983) est un auteur emblématique de ce changement dans la façon d'aborder les catastrophes. Il propose de les analyser, non comme des interruptions de l'ordre social normal, mais, à l'inverse, comme le produit de cet ordre. Initiée par des géographes américains, suivie entre autres par l'allemand Ulrich Beck (2001), cette contribution au renversement de la compréhension des causes des catastrophes, s'est largement développée en Amérique, essentiellement latine, dès les années 1970, par le Réseau de recherches sociales pour la prévention des catastrophes en Amérique latine (*Red de estudios sociales en prevención de desastres en América latina*) communément appelé, LA RED. La posture adoptée par ces chercheurs est de prendre le contre-pied des études physicalistes sur les catastrophes à partir d'études empiriques. Ils ont ouvert la voie vers une conceptualisation multidimensionnelle et holistique des désastres appréhendés comme le résultat d'une menace articulée à des formes de vulnérabilité (Maskrey, 1993 ; Hoffman et Oliver-Smith, 2002).

La thèse défendue est que la conjonction d'une population humaine avec un agent potentiellement destructeur ne produit pas inévitablement une catastrophe. Le risque est défini par la corrélation de deux facteurs : les menaces et les vulnérabilités. Pour Gellert, « les menaces correspondent à des conditions physiques déterminées de danger latent qui peuvent se convertir en phénomènes destructifs (…). Les vulnérabilités comprennent différentes caractéristiques ou aspects de la société qui préconditionnent ou rendent certains groupes, familles ou individus enclins à souffrir de pertes ou à avoir des difficultés à les surmonter » (Gellert, 2003 : 22). Wilches-Chaux (1993) a catégorisé différentes formes de vulnérabilité[68] qui, réunies, composent ce qu'il nomme la « vulnérabilité globale » d'une société, c'est-à-dire l'interaction de facteurs et de caractéristiques susceptibles d'augmenter la magnitude d'une catastrophe. Les risques de catastrophe sont ainsi construits socialement précise García Acosta (2005a), même si la menace physique qui y est associée est naturelle. Comme le commentent Anthony Oliver-Smith et Susanna Hoffman, « le modèle de vulnérabilité d'une société est un élément clé d'une catastrophe » :

> Une catastrophe devient inévitable dans le contexte d'un modèle de "vulnérabilité" produit historiquement et en lien avec la localisation, l'infrastructure, l'organisation sociopolitique, les systèmes de production et de distribution et l'idéologie d'une société. Le modèle de vulnérabilité d'une société est un élément clé d'une catastrophe. Il conditionne le comportement des individus et des organisations dans le déploiement d'un désastre bien plus

[68] Wilches-Chaux (1993) identifie onze formes de vulnérabilité : naturelle, physique, économique, sociale, politique, technique, culturelle, éducative, écologique, institutionnelle et idéologique. Cette dernière, toutefois controversée, sera discutée plus en avant.

> profondément que n'y contribue la force physique d'un agent destructeur (Oliver-Smith et Hoffman, 2002 : 3).

En Amérique latine, explique Allan Lavell, l'approche des catastrophes par les sciences sociales est à ses débuts (Lavell, 1993 : 136). Pour Greg Bankoff cependant, il ne faut pas se tourner uniquement vers les pays en développement pour entendre le paradigme dominant physicaliste. Selon lui, des instances comme l'Organisation des Nations Unies ou des agences multilatérales de financement telles que la Banque Mondiale, s'accrochent encore au paradigme dominant et maintiennent l'idée que « les catastrophes sont simplement des événements physiques extrêmes inévitables qui nécessitent des solutions purement technocratiques (…)[69]» (Bankoff, 2001 : 25). Or, considérer les catastrophes comme des événements isolés, singuliers et du ressort du désordre imprévisible, s'oppose à la proposition de rechercher les causes qui contribuent à la construction sociale des risques de catastrophes et rejette l'appréhension des catastrophes comme sujet d'étude à part entière.

L'opération de déconstruction d'une catastrophe « naturelle » soulève la question des systèmes inégalitaires de distribution de la vulnérabilité aux risques de phénomènes climatiques. Pour Edgar Morin (1982), l'événement et le système sont indissolublement liés. D'une part, la « notion d'événement ne prend sens que par rapport au système qu'elle affecte » (Morin, 1982 : 141). D'autre part, la notion même d'événement renvoie à une complexité systèmique et processuelle. On observera dans ce chapitre comment, au Guatemala, les conditions de pauvreté, auxquelles sont soumises les populations à prédominance indigène, conduisent à la déforestation et à la construction ou l'occupation d'habitations dans des zones à haut risque de glissement de terrain (Hermesse, 2008a ; 2008b). Ces phénomènes sont le résultat de nombreuses années de politiques économiques excluantes. L'appréhension des catastrophes comme le produit d'une société plutôt que comme des phénomènes purement naturels, invite à examiner la construction historique des scénarios de risques qui créent les conditions de vulnérabilité préalables à un désastre. La perspective historique en anthropologie des risques de catastrophe est cruciale. Pour Virginia García Acosta, l'idée centrale en anthropologie historique est que « nous ne pourrons jamais nier la présence du passé dans le présent » (García Acosta, 2004 : 126). L'étude des risques se doit de combiner une approche diachronique avec une analyse synchronique de la catastrophe.

> Faire l'histoire des catastrophes en tant que telle n'implique pas uniquement d' "historiciser" un événement contemporain et de chercher dans son passé proche ses conditions sociales, politiques et économiques. La dimension historique nécessite d'étudier un thème ou un problème déterminé dans la continuité de l'espace et du temps, en ayant la possibilité de faire

[69] De nombreux chercheurs qui travaillent sur les *disasters studies* ont aujourd'hui développé des activités de consultance. Ces sorties du milieu académique pour des nouvelles sphères de recherche et d'action ne sont pas sans retombées sur l'évolution des politiques des institutions nationales et internationales. Andrew Maskrey, co-fondateur et coordinateur général de LA RED entre 1992 et 1999, est actuellement responsable du Bureau pour la prévention des crises et du relèvement du Programme de développement des Nations Unies (PNUD/BPCR). Sa présence a marqué un tournant important dans l'appréhension des « catastrophes » par le chef de cette institution internationale. De plus, comme le souligne García Acosta (2005a), on ne peut négliger la ligne de recherche qui s'est dessinée dans la thématique de la construction sociale du risque qui a été déclanchée par la déclaration de l'Organisation des Nations Unies d'une Décennie internationale de la prévention des catastrophes naturelles dès le début des années 1990.

> des arrêts et d'analyser l'événement à la lumière du contexte espace-temps qui le définit (García Acosta, 2004 : 133).

Après avoir analysé les liens entre la déforestation et les glissements de terrain au début du mois d'octobre 2005, j'exposerai les problèmes historiques d'accès à la terre comme la cause principale des phénomènes de déforestation. J'analyserai ensuite la transformation du territoire provoquée par les phénomènes migratoires, et la modification des activités agricoles et des sols par l'utilisation de produits chimiques. La conclusion mettra en exergue la relation entre les inégalités socio-écologiques foncières et les retombées inégales des catastrophes climatiques.

Ce chapitre a la particularité de mobiliser différents types de sources pour affiner la compréhension de la « catastrophe Stan » à San Martín. Des travaux d'historiens sont articulés à des observations ethnographiques et à des données quantitatives produites par des institutions nationales et internationales. La parole est également restituée aux interlocuteurs de terrain afin de comprendre la crainte, dans les termes locaux, de la fragilisation de leur environnement naturel ; fragilisation qui est dépeinte par les experts dans les termes de condition de « vulnérabilité » aux menaces naturelles. La présence des discours des *tinecos* dans ce chapitre permet de démontrer que, malgré le recours au registre magico-religieux pour expliquer la catastrophe (comme il sera observé dans les chapitres suivants), les principes de causalités mécaniques entre des phénomènes naturels et leurs conséquences physiques ne sont pas étrangers aux acteurs de terrain. Les paroles des *tinecos* seront ici uniquement mobilisées dans un objectif illustratif.

1. Déforestation, érosion et glissements de terrain

Les habitants de San Martín expliquent l'ampleur des dégâts de Stan par la situation topographique de leur municipalité. San Martín se trouve en effet localisé au creuset de montagnes composées de sols sablonneux. Selon les *tinecos*, d'autres phénomènes anthropiques se combinent avec la géologie locale : la déforestation des montagnes environnantes, l'agriculture intensive et l'urbanisation chaotique. Les racines des arbres ne faisant plus office de « bras » soutenant les montagnes, les sols sablonneux saturés par l'usage excessif d'intrants chimiques[70] et par la construction d'habitations sur des terrains non adéquats, auraient subi des glissements de terrain et des inondations. Dans cette perspective, le déséquilibre entre la communauté des humains et leur environnement naturel (en particulier les montagnes qui entourent le centre de la municipalité) révèle un mode d'exploitation de l'espace territorial qui met en péril la municipalité de San Martín.

Dénués de leurs arbres, les versants des montagnes seraient devenus un danger pour les habitants de San Martín.

> Avant oui, il pleuvait parfois autant qu'au moment de Stan. Mais si ça a été dur avec Stan c'est parce que les terrains sont sans arbres. C'est pour ça que c'est très dangereux et qu'il est facile que les sommets des montagnes se détachent. Car avant, tout ça, c'était de la pure montagne. Et maintenant que ce n'est plus de la montagne, il est plus facile qu'il y ait des écroulements. (Mateo Pérez Paz, 06/04/2006).

Les conséquences de la tempête tropicale Stan ont démontré l'importance des forêts, explique Andrés, « elles nous ont permis de voir combien il n'était pas bon de couper les arbres ».

> Après la tempête Stan, nous avons réalisé combien les bois étaient importants. D'après ce que j'ai pu observer dans de nombreux endroits, et selon ce que me racontait mon papa, les personnes ont coupé beaucoup d'arbres. Partout. Et maintenant, il en reste seulement par petits endroits. Ensuite, les glissements de terrain sont arrivés et ils ont produit d'importantes destructions dans les maisons d'en bas. Cela montre les désavantages de couper les arbres. Mais dans notre cas (*hameau la Estancia de San Martín*), comme il y avait de grands arbres dont les racines vont dans les profondeurs de la terre, Stan ne provoqua pas de glissement (Andrés, MAG, 20/07/2008).

Otto dénonce également la coupe des arbres comme la cause des glissements de terrain survenus lors du passage de Stan. Il met en évidence l'état actuel de la couverture forestière en comparant le désastre provoqué par Stan et celui survenu après une tempête vers la fin des années 1940, évoqué par les aînés.

> Mon grand-père me racontait, qu'il y a plus de 50 ans, il y eut cet événement similaire (*à Stan*). Ils appelaient « tempête », ce qu'aujourd'hui nous nommons un ouragan. Ce que je

[70] Le terme « intrant chimique » désigne les produits de synthèse utilisés pour la production agricole commes les engrais et les produits phytosanitaires (pesticides tels que herbicides, insecticides ou fongicides …). Dans le texte, je maintiendrai dans les citations des acteurs locaux l'utilisation du simple substantif « chimique » pour traduire le terme « *el químico* » utilisé par les informateurs lorsqu'ils se réfèrent, par extension, aux intrants chimiques.

> veux dire, c'est que mes grands-parents racontaient qu'un glissement de terrain est venu par ici mais n'a pas occasionné trop de problèmes. Et pourquoi il n'a pas occasionné trop de problèmes ? Car les montagnes se trouvaient plus serrées. Tout a glissé par ici mais ils se sont peu effrayés. Moi, j'ai été informé de ce qui s'est passé en 1947, j'ai cette information. Il ne s'agit pas d'une histoire, c'est la réalité. Mais comme certains ne savent pas, ils ont commencé à couper les arbres. On peut alors faire une comparaison. Maintenant, cela fait deux ou trois ans qu'est passé l'ouragan Stan. Qu'a-t-il provoqué ici à San Martín ? Il a emporté le sol, il a emporté des arbres qu'il y avait, il a emporté les pierres… Il a mis la population en alerte, certains se sont réfugiés dans d'autres municipalités. La situation fut problématique. Nous, les jeunes, nous avons vécu une expérience que nous n'avions jamais vécue auparavant. Je demandais aux aînés : « En '47 il a eu un événement comme Stan, et alors, comment c'était ? ». « C'était moins fort ». Les personnes de quatre-vingts ans que j'ai interviewées, je leur demandais, « Pourquoi ça n'a pas été comme en 1947 ? » Ils me disaient que, malgré le fait d'avoir vécu une expérience similaire dans le passé, ils ont eu peur lors du passage de Stan (Otto, MAG, 20/07/2008).

La densité des forêts d'autrefois jouait le rôle de protection contre les glissements de terrain, estiment les *tinecos*.

Cependant, Sergio Aguilar, représentant de l'Institut national des bois (INAB)[71] au siège départemental de Quetzaltenango, relativise l'importance des activités de déforestation comme facteur responsable des glissements de terrain. Le fonctionnaire rappelle combien la nature des sols contribue également aux glissements de terre : « De nombreuses personnes pensent que, quand il y a des arbres, il n'y a pas de glissement de terrain. Mais à San Martín, nous avons vu des écroulements dans des lieux où il y avait des arbres. Cela est dû à la nature des sols que nous nommons par le terme technique franco-sablonneux » (Sergio Aguilar, 03/09/2008). Lors du passage de Stan par exemple, plus de 4.000 parcelles[72] de bois auraient été endommagées (CUNOC, 2005). L'historienne Stefania Gallini s'est penchée sur les caractéristiques environnementales de la région. Selon elle, il est important de prendre en considération l'importante sensibilité à l'érosion des terres de l'altiplano.

> Sur des terrains géologiques récents dont les pentes oscillent en général entre 20 et 60 %, qui sont caractérisés par une modeste capacité de rétention de l'humidité, alors qu'ils sont des récepteurs de pluies tropicales abondantes dans un laps de temps de quelques mois, le danger d'érosion n'est pas élevé mais très élevé. Les sols sont de plus en manque de capacité de stabilisation physique car les racines de la couverture végétale sont taillées pour laisser davantage d'espace à l'agriculture (Gallini, 2009 : 21).

La zone mam de Quetzaltenango est composée de sols dénommés *Ostuncalco*, selon la classification élaborée par Simmons (cité in Hostnig *et al.*, 1998). Ces sols sont dérivés de

[71] L'INAB est un organisme dont le rôle est de protéger les bois et les forêts. Si un bois est d'étendue plus restreinte qu'une forêt, ces deux termes sont souvent confondus dans leur usage. Je les utiliserai ici sans distinction.

[72] La parcelle de terrain est nommée *cuerda* en espagnol. À l'instar la *tarea*, l'unité de mesure calculée en « parcelle », *cuerda*, varie d'une localité à l'autre. À San Martín, elle équivaut à un terrain de 25 mètres sur 25 mètres.

matières volcaniques et ont pour caractéristiques d'être sablonneux, susceptibles d'être soumis à l'érosion, composés d'un drainage interne rapide, d'une faible capacité de rétention de l'humidité et de peu de nitrogène et de matière organique[73]. Certains arbres sont ainsi déracinés lors de fortes intempéries[74]. Don Fito dénombra par exemple la perte de douze arbres sur un de ses terrains lors du passage de la tempête tropicale Agatha au mois de mai 2010 (Don Fito, 20/07/2010).

Si la composition des sols, relativement poreux, ne peut être modifiée, les êtres humains ont une emprise sur la gestion de leurs ressources forestières. Dans le développement qui suit, je commencerai à faire un bilan de la couverture forestière à San Martín. Ensuite, j'aborderai la problématique de l'usage des bois comme énergie thermique. La réflexion sur la déforestation se poursuivra en questionnant la politique de reforestation à San Martín et l'avancée de la frontière agricole aux dépens de la frontière forestière.

État de la couverture forestière

Les participants à l'analyse en groupe décrivent les forêts humides de San Martín comme ayant été extrêmement denses dans le passé : « Il y a environ 25 ans, les forêts étaient bien "peuplées", on n'aurait pas pu y mettre un bâton car les arbres étaient très serrés ; les montagnes étaient vierges » (Otto, MAG, 20/07/2008). La densité des arbres était telle qu'on ne pouvait pas pénétrer ces forêts, poursuit Otto. La virginité des montagnes, impénétrables grâce à leurs forêts, marquerait la différence avec les bois d'aujourd'hui. Centenaire, Juana Gomez se rappelle des paysages de son enfance : « Avant, San Martín n'était que de la montagne, il n'y avait presque pas de maisons, il n'y avait rien » (Juana Gómez, 11/04/2006).

Il est difficile d'obtenir des données exactes concernant la couverture forestière et son évolution à San Martín. Dans un rapport coédité par l'INAB[75], 8.310 hectares des 14.376 ha qui composent le territoire municipal[76] sont « sans informations » (2006). Et pour cause : la dense nébulosité qui caractérise le ciel *tineco* obstrue la visibilité lors de prise de photographies aériennes[77]. Les nuages empêchent l'INAB d'accéder à des informations

[73] Plus en avant dans le chapitre, certaines pratiques d'amélioration des sols afin de pratiquer une agriculture intensive et permanente seront commentées.

[74] L'humidité constante à San Martín permet d'éviter la déforestation par incendie, explique Aguilar. Sur une moyenne de 28 incendies de forêts par an dans le département de Quetzaltenango, aucun n'a eu lieu sur le sol *tineco*. Il existerait également des cas minimes d'exploitation ou de braconnage de bois précieux à des fins commerciales.

[75] Instituto nacional de bosques, Universidad del Valle de Guatemala et Consejo nacional de áreas protegidas, 2006, *Dinámicas de la cobertura forestal de Guatemala durante los años 1991, 1996 y 2001 y mapa de cobertura forestal 2001*, Guatemala.

[76] L'Institut géographique national évalue, pour sa part, l'extension territoire de la municipalité de San Martín Sacatepéquez à 100 km², soit 10.000 ha. Les autorités municipales se basent sur ces dernières données produites par l'IGN. Dans le territoire municipal, la réserve protégée Chikabal compte 2.132 ha. Le territoire *tineco* contient également une zone d'amortissement autour du volcan Lacandón, une réserve privée La Rosita (au sein même de la réserve Lacandón), une partie du parc naturel de Concepción et du parc régional municipal de Quetzaltenango. Au total, plus du quart du territoire municipal est classé en zone protégée.

[77] À titre indicatif, la recherche d'une vue aérienne de la municipalité depuis l'interface *Google Earth* est également sérieusement limitée par la constante nébulosité. Les habitants de San Martín expliquent cette

concernant la couverture forestière pour plus de la moitié du territoire *tineco* (au total 57,8 %). Malgré ces imprécisions, l'institution estime qu'en 2001, la couverture forestière s'étend à 53,2 % du territoire.

San Martin								
Gains de bois entre 1991-2001 (ha)	Pertes de bois entre 1991-2001 (ha)	Changement entre 1991-2001 (ha)	Changement annuel (ha/an)	Changement annuel (%)	Ha de bois en 2001	% du territoire avec bois 2001	Ha sans bois en 2001	% du territoire sans bois 2001
117	285	-168	-21	-0,60	7.645,9	53,2	6.730,9	46,8

Tableau 2: Évolution de la couverture forestière à San Martín (Hermesse, 2009).
Tableau réalisé à partir du rapport coédité par l'INAB, Universidad del Valle de Guatemala et Consejo nacional de áreas protegidas, Dinámicas de la cobertura forestal de Guatemala durante los años 1991, 1996 y 2001 y mapa de cobertura forestal 2001 (2006)**.**

À partir des données disponibles sur San Martín, on observe, entre 1991 et 2001, une perte sèche de 168 ha boisés, soit une moyenne annuelle de 21 ha. Malgré l'importance de cette perte, elle reste relative face à la moyenne annuelle départementale qui se chiffre à 70 ha[78]. Le phénomène massif de déforestation dans l'altiplano mam correspond aux années précédant les années 1990. Plus modérées aujourd'hui, les activités de déforestation n'ont toutefois pas cessé.

De nombreuses études démontrent que les forêts communales[79] sont les mieux préservées de la déforestation car elles sont soumises à une vigilance communautaire (Reyes, 1998). À San Martín, les forêts communales sont en effet surveillées par les garde-forestiers du Département des aires protégées de San Martín, institution municipale désignée par l'acronyme DAPMA. De plus, les habitants des hameaux de San Martín sont également chargés d'organiser des tours de garde dans les forêts communales pour veiller aux ressources ligneuses de la communauté. Toutefois, la proportion des terres forestières qui recouvre le statut de propriété communale est minime par rapport à la couverture forestière privée. Selon

---

nébulosité presque permanente par un phénomène de rétention des nuages par les montagnes. Pour les agriculteurs *tinecos*, les nuages évitent l'évaporation des eaux et permettent de meilleures récoltes en comparaison à ce que rapportent les terres dans les municipalités voisines.

[78] Selon l'INAB, la couverture forestière au niveau national était de 42,11 % en 2001 (soit 4.558.453 ha) et de 47,32% en 1991/1993. Les conclusions du rapport sur la *Dynamique de la couverture forestière au Guatemala* (2006), précisent que 64,82 % de ces pertes correspondent au département du Petén et que 75 % de la perte coïncident à la première période de la décennie. Dans son rapport *Situation des forêts du monde 2007*, la FAO calcule la superficie forestière au Guatemala en 2005 à 36,3 %. Selon cette institution, les problèmes de déforestation à l'échelle nationale n'auraient pas été résorbés ces dernières années.

[79] À la différence d'autres municipalités, les autorités municipales *tinecas* n'opèrent pas de distinction entre les bois communaux et les bois municipaux. Ils sont définis par leur appartenance à la communauté *tineca*. Ils sont à la disposition des habitants pour l'extraction de bois secs et de la litière forestière. Les bois communaux s'étendent au total à environ 300 hectares, selon le Département des aires protégées de San Martín (DAPMA). Ces bois sont situés à trois endroits, à la *Cienaga*, au *Comunal grande* et au *Comunal Chiquito*. Malgré l'usage traditionnel et répandu des terres communales, ce statut de propriété de la terre recouvre une indéfinition légale. La possession de terres communales n'est pas reconnue par la législation actuelle, comme elle ne l'a jamais été par les législations précédentes. Pour Grünberg (2003), ce problème légal révèle, aujourd'hui encore, le choc de la rencontre entre des systèmes de droits incompatibles, entre la légitimité du droit coutumier et la légalité du droit romain importé par les Espagnols.

le DAPMA, la superficie de la couverture forestière de propriété communale ne couvrirait pas plus de 300 hectares[80], soit, 3,9 % de l'ensemble de la couverture forestière de la municipalité évaluée à 7.645 hectares. Si le patrimoine communal forestier est soumis au contrôle de la communauté *tineca*, il reste extrêmement réduit. Il est dès lors important de comprendre la régulation des ressources forestières privées qui est également la prérogative du DAPMA. Un propriétaire désireux de couper un arbre sur ses terres est obligé d'introduire une demande au DAPMA afin d'obtenir une licence. Le Département des aires protégées de San Martín transfère alors la demande au bureau départemental. Après avoir coupé un arbre, la loi sur les bois, *ley de bosques*, prévoit que le propriétaire de l'arbre paie à la municipalité 5 *quetzales* par *tarea*[81] et replante un certain nombre d'arbres (en général dix) en fonction de la taille de l'arbre abattu. La coupe non autorisée est sanctionnée par la loi. Théoriquement, la vigilance des bois est organisée par les gardes forestiers du DAPMA. Mais leur emploi du temps est trop chargé que pour pouvoir opérer un contrôle efficace des ressources forestières privées.

Le bois comme énergie thermique

Le bois comme énergie thermique, appelé de manière générique *leña* en espagnol et *si* en mam, est le principal combustible pour la cuisson des aliments. Une famille de cinq personnes consomme environ une *tarea* de bois par mois (Martín DAPMA, 03/07/2007), ou deux charges de bois portées par un homme par semaine (Hostnig *et al.*, 1998 : 131). Traditionnellement, ce sont les femmes et les enfants qui ramassent les branches mortes dans le bois, tandis que les hommes se chargent de la coupe des arbres. C'est en général au cours de la saison sèche que les hommes se rendent avec leur machette et leur *mecapal*[82] chercher du bois en forêt. Le fait que le bois soit alors sec le rend moins lourd à transporter. Lorsqu'un habitant n'est pas propriétaire de bois, il a le droit d'accéder aux bois communaux pour le ramassage et la coupe d'arbres secs ou de branches mortes.

Selon la FAO (2007), la récolte de bois de feu serait de loin la principale consommatrice des ressources ligneuses dans les pays en développement. En Amérique centrale, dans les Caraïbes et en Asie du Sud, entre 80% et 90% du bois prélevé sert de bois de chauffe (90% en

[80] À nouveau, ces données quantitatives de première source produites par le DAPMA doivent être observées avec précaution. Les diagnostics municipaux récents n'abordent pas la thématique de la propriété des terres. Ils ne fournissent donc pas de source alternative permettant la comparaison. Dans le *Diagnostico municipal de San Martín Sacatepéquez* élaboré en 1994 par le *Secretaría general del consejo nacional de planificación económica*, il est mentionné que San Martín possède une extension d'environ 1.612 hectares de terres communales dont seulement un tiers serait occupé par des petits agriculteurs. Le reste des terrains, soit l'équivalent de 1.100 hectares, serait couvert de bois. Il est difficile d'évaluer la fiabilité de cette information datée de 1994. Si les données avancées par le DAPMA en 2007 et dans le diagnostic municipal datant de 1994 sont sérieuses, on observe une réduction drastique des terres communales au cours de 13 années, probablement au bénéfice de terrains privés.

[81] Il n'existe pas pour cette mesure de volume de correspondance métrique standard. À San Martín, une *tarea* (« tâche ») équivaut à un volume d'une *vara* (82,5 centimètres) sur quatre *varas*. Un arbre de taille moyenne fait environ deux *tareas*.

[82] Le *mecapal* est une lanière placée sur le front à laquelle est fixée une corde pour transporter une charge dans le dos. Cette technique de portage est traditionnellement réservée à la gente masculine tandis que les femmes transportent davantage leur charge sur la tête.

Afrique, environ 50% en Asie de l'Est et en Amérique du Sud). Cette tendance correspond, selon Bernard Duterme, à la géographie de la pauvreté dans le monde (2008). La tendance « appelle moins des explications démographiques, techniques ou ethniques que des analyses politiques des conditions socio-économiques et culturelles qui amènent des pans entiers des populations nationales à participer activement à la disparition de leurs forêts » (Duterme, 2008 : 17).

Au Guatemala, les chiffres de production et de consommation de bois de feu dépassent largement ceux des autres pays d'Amérique centrale[83] (FAO, 2007). Les données de la FAO, reprises dans les annexes du document *Situation des forêts du monde 2007*, situent la production de bois de chauffe pour la consommation locale en 2004 à 15.905 milliers de m³ pour le seul Guatemala (2007 : 107). Ce qui équivaut à plus du tiers de la consommation totale régionale calculée à 39.473 milliers de m³. Plusieurs éléments peuvent expliquer ces écarts régionaux. Tout d'abord, troisième pays le plus important en termes de superficie, après le Nicaragua et le Honduras, le Guatemala a la population la plus élevée (12.628 millions d'habitants selon la FAO en 2004). Il est surtout le pays le plus densément peuplé, 116,5 habitants au km², après le très petit pays, El Salvador (321,3 habitants au km² sur 2.072 milliers d'hectares). Le Honduras et le Nicaragua qui possèdent une superficie terrestre plus ou moins équivalente au Guatemala (respectivement, 11.189, 12.140 et 10.843 milliers d'hectares) ne connaissent pas une densité de population aussi importante qu'au Guatemala. Elle s'élève à 63,8 habitants au km² pour le Honduras et à 46,2 pour le Nicaragua (FAO, 2007 : 107). De plus, la population du Guatemala est à 53,3 % rurale, (elle suit le Honduras dont la population est rurale à 54 %), et ce sont surtout les populations rurales qui recourent aux bois de feu. Enfin, alors que le bois de chauffe est une des ressources les plus accessibles, le PIB par habitant en 2004 était parmi les plus faibles de la région (1.676 $US), avant ceux du Nicaragua et du Honduras. La corrélation de ces différents facteurs permet de comprendre l'utilisation particulièrement importante de bois de chauffe au Guatemala.

Pourtant, la coupe des arbres pour fournir du bois de chauffe est un facteur de déforestation qui fait débat chez les *tinecos*. Certains de ceux-ci estiment que la nécessité de bois de chauffe continue de provoquer la coupe d'arbres à San Martín ; d'autres considèrent que les *tinecos* ont cessé de couper les arbres : ils ramasseraient uniquement le bois sec dans les forêts ou ils achèteraient du bois en provenance de la côte. Par exemple, pour Juan Guzmán Vásquez, membre de l'Association de développement intégral *tineco* (ADIT) « les gens ne coupent plus de bois. Personne ne se cache pour aller couper du bois. Avant, oui les gens entraient sur les terres d'autres personnes pour couper des arbres mais maintenant non, ça ne se fait plus » (Juan Guzmán, 04/07). Si le bois reste le principal combustible qui alimente le feu des foyers et le *chuj*, un substitut aux conifères de l'altiplano existe depuis une petite dizaine d'années : l'arbre de caoutchouc (*hule*) en provenance des exploitations côtières. La coupe régulière de ces arbres à vocation industrielle permet de revendre ceux-ci à un coût moindre que le bois en provenance de l'altiplano. Alors que le premier est actuellement vendu à 150 *quetzales* la

[83] L'Amérique centrale est la partie du continent américain qui se situe entre la frontière sud du Mexique et la frontière nord-ouest de la Colombie. On y trouve : le Guatemala, le Belize, le Honduras, El Salvador, le Nicaragua, le Costa Rica et le Panama.

tarea, les bûches du second sont vendues entre 200 et 250 *quetzales* la *tarea*. Mais, pour Martín, fonctionnaire au Département des aires protégées de San Martín (DAPMA), « les gens détruisent les arbres car ils n'ont pas d'argent pour acheter du bois de feu ou encore, pour payer le gaz » (Martín DAPMA, 10/04/2007). Martín précise toutefois que la majorité de la population sait que tout abattage d'arbres non autorisé par les autorités municipales est illégal. Mais selon lui, si les habitants valorisent l'importance des bois sur leurs terres, ils estiment être les seuls à avoir la prérogative d'une décision à leur égard. Les propos de Victorina illustrent cette attitude : « Quand on est propriétaire d'une terre, on peut y planter, on peut y récolter la litière forestière, on peut couper les arbres… » (Victorina, 12/2009).

Alors que le premier point de vue, défendu par Juan Guzmán, prétend que les *tinecos* ne coupent plus d'arbres illégalement pour se procurer du bois de chauffe, Martín tient un propos nettement plus pessimiste concernant la coupe des arbres à San Martín. Ces avis divergents reflètent probablement les pratiques des publics avec lesquels leur institution travaille. ADIT est une association qui réunit librement des *tinecos* désireux de s'inscrire dans une vision développementaliste de leur municipalité. Ces *tinecos*, grâce à des financements extérieurs, mettent en place, de manière proactive, des activités de développement forestier et agricole sur des parcelles de terre de particuliers. Quant au DAPMA, institution municipale dans laquelle s'inscrivent les activités professionnelles de Martín, ce département est chargé de contrôler, de manière coercitive, les terres communales et la régulation de la coupe et de la replantation obligatoire d'arbres sur les parcelles privées. Si, dans l'association ADIT, le personnel est quotidiennement en contact avec des *tinecos* animés par un certain idéal de développement de leur municipalité et de gestion du territoire, les fonctionnaires du DAPMA sont confrontés à un public dont les comportements relatifs aux ressources forestières sont beaucoup plus hétérogènes. À la différence d'ADIT, le DAPMA, en charge de sanctionner les infractions, a le devoir de réguler les pratiques forestières et, dès lors, d'observer, avec davantage de réalisme, me semble-t-il, l'ensemble de ces pratiques au niveau de la municipalité.

Les différentes réalités économiques des *tinecos* ont certes une influence sur les moyens de se procurer du bois de chauffe. Les habitants qui ont vu leurs revenus augmenter grâce à des proches partis à l'étranger, peuvent s'autoriser le luxe d'acheter uniquement du bois. Florinda est de ceux-là. Elle explique qu'avec l'argent envoyé par quatre de ses enfants aux États-Unis, elle et son mari peuvent se permettre cette dépense. Si elle était veuve, explique-t-elle, elle se déciderait à cuisiner au gaz. Car, une fois le bois acheté, il faut encore avoir la capacité de le couper en bûches. Mais de nombreuses veuves, à l'instar de la majorité des *tinecos*, sont dépourvues de ressources financières tant pour cuisiner au gaz que pour acheter des ressources ligneuses. Elles continuent alors à aller chercher du bois de feu dans la montagne.

L'utilisation du bois de feu à San Martín peut être expliquée par deux éléments. Tout d'abord, il s'agit d'une question économique. L'utilisation de gaz pour la cuisson nécessite non seulement une cuisinière mais aussi l'achat et le renouvellement des bonbonnes[84]. Le

[84] La Première Dame, Sandra Torres de Colom, offre gracieusement et ponctuellement des cuisinières à gaz aux populations les plus démunies. Le Secrétariat des œuvres sociales de l'épouse du Président (SOSEP) a, par exemple, fourni 70 cuisinières à des familles de la municipalité de Palestina de Los Altos (Quetzaltenango) ayant

second élément qui amène les *tinecos* à privilégier l'utilisation du bois plutôt que le gaz fait référence aux représentations locales au sujet de la cuisson des aliments. La population mam estime, non seulement, que les aliments cuisent mieux sur le feu mais aussi que, contrairement à la cuisson au gaz, ceux-ci gardent leur qualité nutritive et perdent moins rapidement leur chaleur. Ces représentations peuvent être illustrées par le rapport au type de cuisine et aux techniques différenciées de cuisson que ces espaces domestiques offrent.

De nombreuses femmes *tinecas*, dont un proche parent a émigré, ont acquis, au rez-de-chaussée de leur nouvelle demeure, une cuisine équipée. Symbole de réussite sociale, ces cuisines sont pourtant désertées au profit d'une pièce-cuisine située à l'extérieur de la maison, et parfois, par manque d'espace, sur le toit.

> La maman de Juana explique qu'elle aura enfin « sa cuisine ». Si elle possède déjà une cuisine de type « américain », jalousée par de nombreuses voisines, elle fait construire une cuisine à l'extérieur de la maison. Une cuisine, explique-t-elle, où elle pourra enfin cuisiner au bois. « Cuisiner au bois coûte moins cher que de cuisiner au gaz », commente-t-elle. « Et puis, les *tamales* gardent davantage leur chaleur » (Notes de terrain, 02/2008).

Le bois de chauffe est aujourd'hui rarement brûlé à même le sol. Dans certaines demeures, j'ai cependant encore pu observer des marmites posées sur trois pierres, et le feu installé sur la terre battue. Cette cuisinière ancestrale serait d'origine préhispanique (Reyes, 1998 : 41). Dans la grande majorité des foyers, un caisson en béton armé est construit à proximité d'un mur appelé *estufa tipo plancha*, "cuisinière de type planche ". Une cheminée en tôle s'échappe vers le toit et une petite porte latérale permet d'alimenter le feu. Généralement, un revêtement en céramiques décore ce four sur les parties latérales. La partie supérieure est composée d'une plaque de fonte sur laquelle deux, voire trois grands trous, ont été percés. Les trous sont bouchés par des plaques rondes en fonte lorsque les femmes y cuisent les *tortillas* ou y réchauffent les *tamales*. Ces plaques peuvent être ôtées lorsqu'une marmite réquiert la pleine chaleur du feu. Dans cet espace traditionnel, les braises sont continuellement ravivées par les femmes, et seulement par elles. La pièce où le feu est alimenté, est une pièce totalement séparée de la maison. Elle appartient à l'univers féminin. Les hommes n'y entrent que lorsqu'ils y sont conviés pour manger.

Les opérations de reforestation en question

Les fonctions écologiques et économiques des forêts sont pleinement reconnues par les *tinecos*. Des terrains boisés, ils extraient le bois de chauffe ainsi que de la litière forestière, appelée *broza*, utilisée comme engrais végétal. Dans une vision à long terme, le reboisement des terres est également perçu par les habitants comme une opération de maintien des sources d'eau : « Quand on sème des arbres, cela donne vie aux sources d'eau. Cela permet d'éviter

---

perdu leurs biens après le passage de la tempête tropicale Agatha au mois de mai 2010. Un conseiller commente l'action : « Au-delà de l'amélioration des conditions de vie des familles, nous veillons à ce qu'ils évitent d'utiliser du bois pour cuisiner leurs aliments et cela, afin de préserver l'environnement » (*Solidaridad*, 6 juillet 2010). La Première Dame et ses conseillers semblent oublier qu'une fois le charitable cadeau offert, les populations bénéficiaires n'auront pas plus de ressources financières pour acheter les bonbonnes à gaz et faire fonctionner leur cuisinière.

que les sources d'eau ne se sèchent » (Juan Guzmán Vásquez, 04/2007). Mais aussi, « Les arbres permettent de protéger la terre et d'éviter les phénomènes d'érosion, explique Basilio, garde-forestier au DAPMA » (04/2007). Enfin, les arbres sont source de biodiversité commente Juan Vásquez Pérez : « Avant, il y avait des arbres de différentes classes : des pins *pinabete*[85] des pins blancs, des pins colorés, etc. Mais les gens les ont abattus pour cultiver la terre ou pour vendre le bois. Maintenant, il n'y plus de bois, il n'y a plus de chant d'oiseaux » (Juan Vásquez Pérez, 19/07/2007).

Les *tinecos* affirment que leurs ancêtres utilisaient, mais aussi régénéraient, leurs ressources ligneuses avec soin. Aujourd'hui, la gestion de ces ressources est coordonnée au niveau municipal par le Département des aires protégées de San Martín, le DAPMA. Pourtant, déplore Efraín Méndez, depuis que des institutions dictent les conduites appropriées et légifèrent sur la question des forêts, les habitants de San Martín négligent de replanter des arbres.

> Avant, les problèmes de déforestation n'existaient pas. Car chacun allait planter des arbres. On n'avait pas besoin d'institution qui nous disent de le faire. Mais aujourd'hui, les gens ne prêtent plus attention à semer des arbres, ils les coupent… Maintenant, même les membres de l'Association d'agriculteurs écologiques Lagune Chikabal, ASAECO[86], n'ont pas semé les arbres qu'ils ont reçus d'une institution. J'ai vu qu'ils les ont jetés sur le côté de la route (Efraín Méndez, 2/08/2010)

Autrefois, racontent les aînés de San Martín, apprendre à planter un arbre faisait partie de l'éducation des enfants. Ces actes étaient menés avec emphase et solennité.

> Esperanza: Quand j'étais à l'école, on nous apprenait à planter des arbres, mais maintenant ça ne se fait plus…
> Miguel: Oui, on faisait venir un joueur de *marimba*, on allumait des pétards et on nous distribuait des cacahouètes.
> Otto: En fait, il veut dire qu'avant, on donnait à tous les élèves de l'école deux ou trois arbres à planter. Et en guise de motivation, on donnait une poignée de sucrerie, comme ça, dans la main.
> Miguel: Oui, et on chantait l'hymne national …
> Otto: Oui, ils chantaient l'hymne et les enfants s'organisaient pour préparer un poème à l'arbre.
> Mais cela se perd.
> Julie: *ça ne se fait plus?*
> Tous : Non, ça ne se fait plus (MAG, 20/07/2008).

[85] Le pin *pinabete, abies guatemalensis,* est une espèce endémique des zones montagneuses du Guatemala, du Sud du Mexique et du Nord du Honduras. Convoité comme arbre de Noël, le pin *pinabete* est menacé d'extinction.

[86] L'Association d'agriculteurs écologiques Lagune Chikabal, ASAECO est un symbole de réussite d'une réserve écologique protégée et autogérée. Cette association est née avec le soutien de diverses organisations environnementales. Ses membres sont propriétaires des terres situées sur le volcan Chikabal. Ceux-ci ont renoncé à cultiver leurs parcelles de terre afin de préserver la biodiversité d'exception du lieu. Formés par des ONG et des associations environnementales, les membres actifs entretiennent la réserve. En échange, ils régulent et facturent les entrées sur le site protégé.

Autrefois, relatent encore les aînés, les forêts étaient préservées des actes de vandalisme. Selon eux, les règles de conduite à l'égard des arbres étaient respectées comme, par exemple, en prendre soin, ne pas faire saigner les troncs des arbres inutilement, ne prendre comme bois de combustion que le bois sec et non le bois vert, l'obligation de replanter un nombre d'arbres supérieur aux nombre d'arbres coupés… Mais aujourd'hui, explique Santos, « certaines personnes, comme elles ont beaucoup de terrains, vont couper peu à peu les arbres et ne vont plus en planter » (Santos, MAG, 20/07/2008).

On perçoit ici la reconstruction mythique d'un passé où planter un arbre était un acte mené spontanément et à la perfection. Or, la prise de conscience de l'utilité des arbres après le passage de Stan permet de nuancer les propos qui qualifient les contemporains comme totalement indifférents à l'évolution de leur environnement forestier.

Pour Otto par exemple, les *tinecos* ont coupé les arbres qui protégeaient leurs montagnes en oubliant que ces arbres les protégeaient des inondations et des glissements de terrain. Planter des arbres, conclut-il, est un acte dont bénéficie toute la population *tineca* : « Car si nous nous organisons pour commencer à planter des arbres, nous allons avoir une population (*d'arbres*) importante dans la montagne. Nous en bénéficierons tous. Notre relation avec la nature est simultanée. Nous ne sommes pas seuls (…). Je constate que c'est important de prendre soin des bois » (Otto, MAG, 20/07/2008). L'interlocuteur estime que San Martín ne peut pas être isolé de son environnement naturel et, en particulier, des montagnes et de ses arbres. Le manque de considération des arbres "peuplant" les montagnes, aurait entraîné les conséquences désastreuses vécues lors du passage de Stan. Pour les habitants de San Martín, leur environnement composé de montagnes boisées est une réelle forteresse pouvant se transformer en menace s'ils ne prennent pas soin des arbres[87].

Mais malgré cette prise de conscience, des acteurs de terrain manifestent leur désarroi quant à la non-modification des comportements : Stan n'aurait pas changé les pratiques à l'égard des arbres.

> Le problème c'est que Stan n'a rien changé ! Il n'y a, par exemple, pas de reforestation des montagnes, et pire que ça, les gens continuent de couper des arbres. Les sols ici sont fragilisés et l'érosion se poursuit. Il n'y a pas de conscientisation dans les familles et pire que ça, il n'y en a pas dans les institutions. La municipalité a une pépinière, mais elle replante un petit arbre par-ci et un petit arbre par-là (Liliana, 27/07/2010)

Citoyen engagé sur le plan municipal, Pablo Orozco affirme également ne pas avoir entendu parler de programmes de reforestation spécifiques dans l'après-Stan (28/07/2010). « Mais ce dont je suis témoin, poursuit-il, c'est de la reforestation des terrains communaux. Là, oui, ils ont replanté des arbres. Mais je ne sais pas s'ils ont fait un bon suivi des plantations ».

Si les institutions jouent un rôle dans les politiques de reboisement, il a lieu de questionner la responsabilité de l'institution municipale en charge de la reforestation et du contrôle de la coupe des arbres : le Département des aires protégées de San Martín, DAPMA. Outre le fait

[87] Cette interprétation de l'ordre du symbolique au sujet des montagnes sera amplement traitée dans le « Chapitre IV ».

d'être controversé pour la cooptation des postes par les élus municipaux, l'INAB, institution qui chapeaute le DAPMA, remet en question les compétences et l'efficacité des travailleurs au poste[88]. Non seulement, de nombreuses données seraient perdues car, non transmises lors du renouvellement des équipes de travail sous chaque nouveau mandat politique, mais de plus, le DAPMA aurait dilapidé les fonds reçus de l'INAB pour la mise en place d'un programme d'encouragement à la reforestation nommé : *Incentivos forestales*. Selon les sources de Sergio Aguilar, fonctionnaire de l'INAB, des arbres auraient été plantés sur 20 hectares au cours de ce programme. Mais une grande partie des arbres semés seraient morts de froid, ou auraient dépéri par un manque de suivi de l'équipe locale. L'INAB aurait alors demandé de récupérer l'argent attribué pour le programme non mis en œuvre correctement. Les autorités municipales refusèrent ce remboursement sous prétexte de réitérer les opérations de reforestation l'année suivante. Un nouvel accord aurait été signé avec le maire, mais ce dernier ne fut pas réélu aux élections suivantes. Pour le fonctionnaire de l'INAB « Ils ont fait un mauvais boulot. Les autorités de San Martín ont fait preuve de négligence à l'égard des terres forestières » (Sergio Aguilar 03/09/2008). Il est intéressant de souligner que les quelques activités de reboisement menées dans l'après Stan par le DAPMA sur les terrains communaux, n'ont pas été perçues d'un bon œil par les habitants qui bénéficiaient de l'usufruit de ces espaces communs pour leur production agricole. Les programmes de reforestation du DAPMA ont ainsi généré des cas de litige entre des petits agriculteurs sans terre et les gardes-forestiers chargés de prohiber l'exploitation agricole de terres communales destinées à être reconverties en terres forestières.

De plus, aucune action coercitive de replantation d'arbres sur les terrains privés n'a été menée par les autorités municipales. « Nous ne pouvons rien faire sur les terrains privés », explique Martín, fonctionnaire du DAPMA (10/04/2007). Par contre, des associations locales, telles que ADIT, ont entrepris des opérations qui visent à encourager des particuliers à reboiser leurs parcelles. Juan Guzmán Vásquez estime que 80 personnes ont semé des arbres dans l'après-Stan. Ces personnes auraient semé entre 5 à 8 parcelles de terre (d'environ 25 m²) d'arbres. Sur une parcelle, 25 arbres peuvent être semés. Au minimum 10.000 arbres, au coût de 3,50 *quetzales* l'unité, auraient été semés. Les calculs de Juan sont encore plus généreux : en 2006, 25.000 arbres auraient été plantés par les membres de l'association, affirme-t-il. D'autres personnes, comme Marcos Vásquez Vásquez, estiment également que les habitants, grâce à l'aide d'association comme ADIT et Helvetias, ont été conscientisés et sensibilisés à l'importance des arbres dans l'après-Stan. Lors de l'approche des élections 2007, je fus également témoin de certaines initiatives personnelles de reforestation prises par des candidats aux élections municipales.

[88] Une jeune institutrice, fille de l'ancien maire de San Martín, était jusqu'en septembre 2007 la responsable du DAPMA. Lors de mes visites régulières à son bureau, j'ai rapidement pu constater son manque de compétence pour endosser les responsabilités requises par le poste dont, entre autres, celle de diriger une équipe de gardes-forestiers. Fort serviable cependant, à ma demande, elle me transmit les données en sa possession concernant l'état de la couverture forestière à San Martín. Comme aucun travail de recensement n'avait été mené jusqu'à ce jour par son équipe, par quelques manipulations sur son clavier devant mes yeux, elle actualisa les données en modifiant l'année de recensement. Les informations produites en 2005 sont donc tout simplement devenues celles de 2007.

Au lendemain de Stan, alors que des glissements de terrain ont eu lieu, entre autres, suite à l'érosion provoquée par la déforestation, seules des actions de reforestation menées par des associations indépendantes au gouvernement local semblent avoir eu un impact réel sur la gestion des terrains des particuliers. Quant aux opérations menées par le DAPMA, à l'image des actes portés par les gouvernements municipaux, elles ne sont pas porteuses d'une ligne directrice claire en matière de politique environnementale et de prévention.

Des sols à vocation forestière utilisés pour l'agriculture

Outre les phénomènes de déforestation pour l'acquisition de bois de chauffe, les sols à vocation forestière sont également réquisitionnés pour les activités agricoles. Dans le *Diagnostic intégral de la Municipalité de San Martín*, Carmen Martínez Bolaños affirme que 70 % de la terre qui est actuellement utilisée pour l'agriculture est de vocation forestière (2006 : 13).

Pour David Carr, « nulle part ailleurs, les interactions entre les êtres humains et les systèmes forestiers ne sont aussi dynamiques qu'en Amérique centrale. Ces dernières décennies, l'Amérique centrale, bien plus que d'autres régions dans le monde, a balayé un grand pourcentage de ses forêts pour la production alimentaire » (Carr *et al.*, 2006 : 3). Selon cet auteur, entre 1961 et 2001, le Guatemala, en raison de la disparition de 3,4 millions d'hectares de sa couverture forestière, remporte la palme du plus important taux de déforestation en Amérique centrale (Carr *et al.*, 2006). Au cours de la même période, le Guatemala et le Costa Rica connaissent également l'extension la plus importante des terres agricoles.

Pour Palma Murga, « La terre a été, et continue d'être, l'élément clé de la formation et de la reproduction de l'économie et de la société guatémaltèque au niveau local, régional et national. (…) C'est pour cela que la terre, racine, base et fondement de la société guatémaltèque, est au centre des polémiques nationales » (Palma Murga, 1997 : xii). La société guatémaltèque maintient et reproduit encore aujourd'hui un profil profondément agraire qui se définit tant par le pourcentage de la population qui dépend des activités productives agricoles, que par l'incidence de l'exploitation de la terre sur la génération de recettes fiscales pour le pays. L'agriculture représente un quart du PIB national et deux tiers des exportations. Selon les recensements nationaux de la population et de l'habitat, des 11 millions de Guatémaltèques, 54 % résident dans une zone rurale (INE, 2002). De ces ruraux, 68 % sont d'appartenance ethnique indigène. Selon les mêmes recensements, 70,5 % de la population rurale se consacre à des activités agricoles. À San Martín ce pourcentage serait même supérieur. Toujours selon l'Institut national des statistiques, 5.126 personnes des 6.161 habitants de San Martín économiquement actifs (calcul effectué sur une base de 20.000 habitants), se dédient à l'agriculture, ce qui veut dire que 83 % des *tinecos* auraient comme activité principale l'agriculture[89]. De la portion restante de la population économiquement

[89] Si ces statistiques soulignent l'importance prépondérante des activités agricoles dans le pays et, en particulier, à San Martín, ces données doivent toutefois être nuancées. D'une part, lorsqu'un *tineco* nomme l'agriculture comme occupation principale, les statistiques n'indiquent nullement si cette activité est également la ressource économique principale. Bien souvent, les *tinecos* combinent à l'agriculture d'autres activités génératrices de revenus comme des petites activités commerciales. D'autre part, l'INE établit l'âge de la population économiquement active à sept ans et plus. Les personnes âgées ne se retirent pas des activités économiques. Or,

active, 282 personnes se consacrent aux métiers de la construction et 260 *tinecos* vivent d'un petit commerce.

Munies de peu d'outils pour analyser les statistiques nationales concernant les activités économiques, les populations rurales véhiculent toutefois, à juste titre, des représentations de leur pays où dominent les activités agricoles. Lors d'une discussion, Florinda observe sa radio et commente : « Au Guatemala, on ne sait pas faire des radios. Au Guatemala, on ne sait pas faire de machines compliquées. On sait seulement cultiver. Nous avons seulement l'agriculture » (Florinda, 17/06/2007). Et pourtant, si l'agriculture est l'activité principale des Guatémaltèques, la zone d'étude est caractérisée par la prédominance de petites propriétés terriennes qui ne permettent pas, pour la majorité des paysans mams, de subvenir aux besoins de leur famille.

> La situation est difficile car, ici, le problème c'est qu'il n'y a pas de terrains. Les gens ont une, deux ou trois parcelles. Et quand on a une grande famille, c'est difficile de subvenir aux besoins de chacun, comme par exemple de payer l'école. Une personne qui a plus ou moins quelque chose, elle a entre 10 à 20 parcelles pour cultiver et deux à trois parcelles pour construire (Francisco Pérez Pérez, février 2008).

Pour Andrés, le diagnostic est clair : « La coupe ou la perte des arbres est due à l'avancée de la frontière agricole. Comme pour les gens, la valeur du panier de la ménagère est très élevée, ils se disent : "Je n'ai plus de terre mais j'ai de la montagne". Alors, ce qu'ils font, ils coupent ou ils éliment les arbres. Ils défrichent plus de terre pour avoir plus d'espace pour semer. (…) C'est à cause de la pauvreté qu'affronte le pays » (Andrés, MAG, 20/07/2008). Francisco L. argumente dans le même sens, « Ce sont les besoins des personnes qui influencent la coupe des arbres ». Et de poursuivre son propos: « Il faut sans cesse couper des arbres pour qu'on puisse avoir de quoi faire subsister la famille. Une autre chose, c'est qu'on exploite actuellement beaucoup de terre pour l'exploitation de la pierre ponce[90]. Ça c'est une autre raison pour laquelle on coupe des arbres » (Francisco L., MAG, 20/07/2008). Les aînés de San Martín se rappellent du contraste des paysages actuels de la municipalité avec ceux de leur enfance.

> Aujourd'hui, il y a davantage d'endroits pour cultiver. Avant, tout était plus montagneux, tout était encore de la forêt. Il n'y avait pas beaucoup de terre pour cultiver mais les gens ne pénétraient pas la zone montagneuse. Le village a changé. Les gens aujourd'hui s'avancent plus loin dans la montagne. Sur le volcan Chikabal par exemple, des maisons ont été construites (Mateo Pérez Paz, 06/04/2006).

---

sur les 20.000 habitants peuplant San Martín en 2002, la pyramide des âges (établie par le même institut) énumère environ 5.000 enfants âgés de moins de 7 ans. Les données, émises à partir des 6.161 habitants qui composent la soi-disant population économiquement active *tineca*, sont basées sur une frange trop peu importante de la population totale qui devrait être calculée à partir de 15.000 habitants.

[90] La pierre ponce, nommée *poma* dans la région, est un des composants des sols de la municipalité de San Martín. À certains endroits, sous environ 50 cm de terre, se trouve entre 50 cm et un mètre de pierre ponce. Cette pierre, d'origine volcanique, est aujourd'hui extraite par des *tinecos* pour la production de « blocs » destinés à la construction.

Dans la municipalité étudiée, le déplacement de la frontière agricole est le fait des petits paysans, en quête de parcelles à cultiver. « Non pas que ceux-ci soient par nature les prédateurs inconséquents d'écosystèmes dont ils sont les premiers à payer la dégradation, précise Duterme, mais là où le manque de perspectives, de terres et de ressources est tel qu'il n'y a pas d'autres solutions, la pression des pauvres sur les forêts s'accroît inexorablement » (Duterme, 2008 : 12). Dans des pays comme le Guatemala, la pauvreté est devenue « le terreau de la déforestation »[91]. L'interrogation concernant le manque de terre à cultiver convie à un détour historique afin de comprendre l'origine des problèmes fonciers actuels au Guatemala.

[91] Duterme de préciser que « si la pauvreté prend donc sa part dans la quête de terres agricoles au détriment du couvert forestier tropical, les usages industriels axés sur l'exportation et l'accumulation de profits sous-tendent les pratiques les plus prédatrices » (Duterme, 2008 : 13). Outre la problématique des mines d'extraction dans l'altiplano, un problème foncier de haute actualité touche le Guatemala aujourd'hui : la production d'agrocarburant. De nouvelles industries s'établissent dans le Petén et sur les terres côtières atlantiques et pacifiques pour mettre en place des exploitations de monoculture pour l'exportation, comme celle de palmiers à huile. Le climat froid et le paysage accidenté épargne toutefois l'altiplano du développement de ces nouvelles plantations.

2. Construction historique d'un système foncier inégalitaire

> « Quand les espagnols sont arrivés, ils nous ont dit à nous autres les indigènes de fermer les yeux pour prier. Quand nous avons ouvert les yeux, nous avions en nos mains leur Bible et eux avaient dans les leurs nos terres.[92]»

Depuis l'époque préhispanique et jusqu'à aujourd'hui, la possession de la terre a été, et est toujours, l'élément fondamental pour l'acquisition des richesses et pour l'obtention du pouvoir au Guatemala. Elle est la source de tous les conflits dans le pays. Pour Carlos Guzmán-Böckler, « toute tentative de hiérarchisation des problèmes que connaît le Guatemala actuel conduit inévitablement à placer en premier lieu la relation avec la terre, c'est-à-dire celle qui émane de sa détention, qu'elle soit occupation, possession ou propriété. L'utilisation de la terre et l'exploitation de ses fruits, tout comme des eaux qui la féconde, ont été, depuis cinq siècles, les points autour desquels se sont nouées la totalité des relations économiques, sociales, religieuses et politiques » (Guzmán-Böckler, 1997 : xxxv).

San Martín : altiplano et boca costa

La population maya mam décrit son espace en fonction de la végétation et de critères climatologiques, topographiques et économiques. Le graphique ci-dessous présente le profil des terres de l'Ouest à l'Est de la chaîne montagneuse appelée *Sierra Madre*. Élaboré par Rainer Hostnig, Rosanna Hostnig et Luis Vásquez (1998), ce dessin présente les noms en mam des paliers écologiques ainsi que des « zones de vie » définies par Holdridge. Dans l'explication qui suit, je m'attacherai à décrire ces paliers écologiques en m'inspirant largement de la typologie des premiers auteurs tout en adaptant les termes vernaculaires au dialecte mam parlé à San Martín.

La zone composée des terres hautes et des sommets de volcans porte le nom de *che'w tx'otx'*, « terre froide » (*tierra fria*), terme communément utilisé pour se référer aux espaces de productions agricoles de l'altiplano. La limite inférieure de *che'w tx'otx'* est située à 1800 m au-dessus du niveau de la mer. En dessous de ce palier d'altitude, dont la frontière est marquée, à San Martín Sacatepéquez, par les hameaux *Las Nubes I* et *Las Nubes II*, commence *sq'u'l tx'otx'*, « terre tempérée » (*tierra tibia*), ou *ttzimlaj* qui signifie « entrée vers la côte », appelée plus communément *boca costa*, « embouchure de la côte ». La limite de ce palier est la partie supérieure de *txewutz* soit, le « pied de la montagne » (*pie del cerro*), le piémont. Le *txewutz* débouche sur le *nimlaj* ou *mlaj*, la côte (*costa*) ou *maq'moj tx'otx'*, « terre chaude » (*tierra caliente*). Le versant, depuis les sommets jusqu'à la côte, est également désigné par le terme *tk'ujwutz*, la « ceinture de la montagne » (*cintura del cerro*) et le sommet par, *twiwutz*. Le sommet est aussi fréquemment baptisé *toj k'ul*, soit « lieu de cérémonie », car ces hauteurs font office de lieux de prière et de réunions des *ajq'ij*. La zone territoriale *toj pink*, « lieu des fermes industrielles », couvre presque tout le palier écologique *sq'u'l tx'otx'*. *Toj pink* est un terme de caractère socio-économique qui fait référence à un

[92] Récit populaire du Guatemala cité par Vitalino Similox Salazar (1999 : 85).

type de propriété de la terre, celui des latifundios ; les grandes exploitations agricoles, habituellement appelées *fincas*, et les grands domaines traditionnellement consacrés à l'élevage, des *haciendas*. La partie supérieure de *toj pink* porte le nom de *toj txew mlaj* qui se traduit par « là où l'on sent la respiration ou la brise de la côte ».

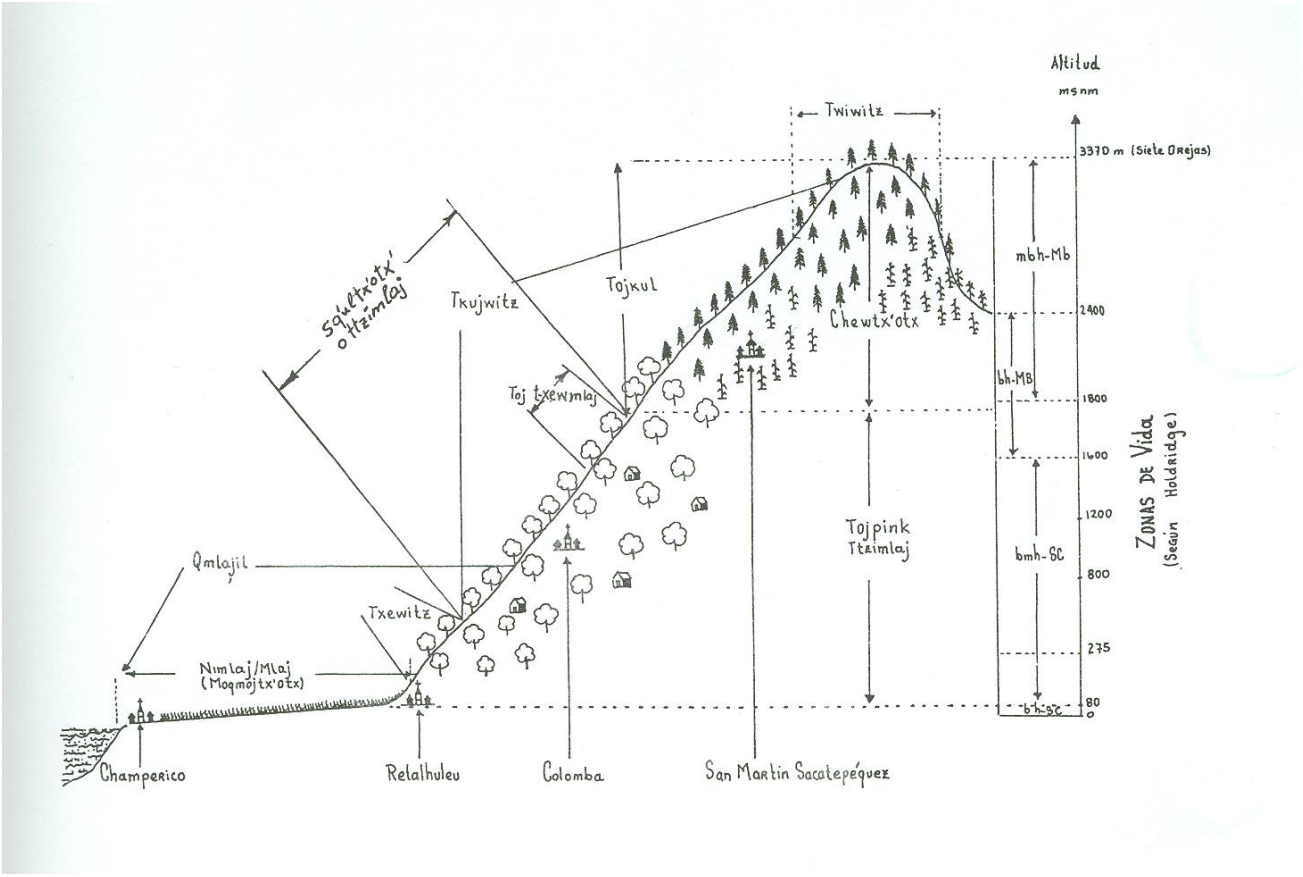


Figure 3: Coupe transversale de l'Ouest à l'Est de la chaîne montagneuse *Sierra Madre* et de ses paliers écologiques (Hostnig *et al.*, 1998 : 5).

Les limites territoriales de San Martín s'étendent sur les paliers écologiques de *che'w tx'otx'* et de *sq'u'l tx'otx'*. Si mon travail ethnographique s'est volontairement concentré sur les « terres froides » (comme il a été expliqué dans le chapitre introductif), l'analyse ne peut omettre de prendre en considération les liens que les *tinecos* ont historiquement tissés entre ces deux paliers écologiques ainsi qu'avec ceux qui correspondent aux *fincas*, *toj pink*, et à la côte, *mlaj*.

La mobilité des *tinecos* entre ces différents paliers remonte aussi loin que l'histoire de la création de San Martín. Les diverses versions du mythe fondateur de la municipalité ont, comme élément clé, les migrations saisonnières des indigènes de l'altiplano vers la *boca costa*, et leur retour sur leurs terres dans l'altiplano[93]. Ces mobilités sont à l'origine de la

[93] D'autres versions du mythe fondateur offrent une place particulière au cheval du Saint. D'autres récits relatent encore la trouvaille de la statue par des chamanes.

rencontre avec le Saint Patron : San Martín de Tours. Pascual Gómez López, catholique âgé de 84 ans, raconte sa version du mythe fondateur.

> Des personnes étaient parties semer du maïs près de Champérico, à la côte. Quand ils terminèrent leur travail, ils se mirent en route vers les montagnes. Comme il y avait beaucoup de gibier par là, l'un d'eux est parti chasser dans la montagne. Là, il trouva le Patron assis dans la montagne. Il ressemblait à un Saint. Les hommes le ramenèrent depuis là-bas. Il était très lourd. À l'époque, pour arriver ici depuis la côte, il n'y avait pas de camionnettes, ni de routes. Quand ils arrivèrent à l'actuelle localisation de la municipalité, ils décidèrent de se reposer. Ils posèrent alors le Patron à terre. À leur réveil, ils voulurent soulever le Saint mais, il s'était figé. La statue était devenue intransportable. Alors les hommes virent dans leur rêve que le Saint devait rester là. Et maintenant, c'est l'emplacement de notre village. C'est dans cette vallée que fut édifié le village de San Martín (Pascual Gómez López, 08/04/2006).

Ce mythe, élément symbolique mobilisé par les *tinecos*, illustre les va-et-vient entre les paliers écologiques déjà, chez les fondateurs de la municipalité. Les recherches historiques attestent également d'un contrôle sur les divers paliers écologiques par la population préhispanique des actuelles municipalités mams de Quetzaltenango (Zamora Acosta, 1985 ; Gallini, 2009 ; Hostnig *et al.*, 1998).

Époque préhispanique : usage vertical des paliers écologiques

Les recherches historiques d'Elias Zamora Acosta démontrent combien l'histoire culturelle des Mayas qui habitaient les terres occidentales du Guatemala, est étroitement liée aux caractéristiques physiques et environnementales de la région (Zamora Acosta, 1985). Les interactions homme/environnement étaient définies afin de permettre de profiter au maximum des possibilités qu'offrait le territoire, caractérisé par de fortes dénivellations et des écosystèmes radicalement différents.

L'inclinaison vertigineuse des versants de la *Sierra Madre* crée, en effet, des zones de vie totalement distinctes à seulement quelques kilomètres de distance. Par exemple, il ne faut pas moins de 30 km à vol d'oiseau pour descendre les 2.400 mètres d'altitude des terres froides de San Martín et rejoindre la petite ville de Retalhuleu, située à 80 m au-dessus du niveau de la mer. Les terres hautes et froides de San Martín, situées entre 1.800 et 2.422 m au-dessus du niveau de la mer, connaissent une pluviosité annuelle qui oscille entre 2.000 et 4.000 mm et une température moyenne qui varie entre 12° et 18° (Martínez Bolaños, 2006 : 11-12). En « terre chaude », comme à Retalhuleu, les précipitations sont nettement supérieures. Elles varient entre 2.000 et 3.500 mm, et les degrés sur le thermomètre se situent entre un minima de 20° à un maxima de 32°[94]. Ces variations climatiques permettent un échantillonnage incroyable de productions agricoles dans un espace géographique relativement limité. Au Guatemala, ce n'est pas la latitude mais bien l'altitude qui détermine les variations climatiques.

[94] Données, sur la ville de Retalhuleu, extraites du site officiel de tourisme au Guatemala, http://www.viajeaguatemala.com/Retalhuleu/105820293016.htm, consulté le 10/10/2010.

Le contrôle vertical des paliers écologiques par les Mayas préhispaniques permettait de compléter la production agricole de l'altiplano par des produits en provenance des climats tempérés et chauds.

> De cette manière, (*les indigènes Mams*) produisaient du sel sur les berges du Pacifique ; ils s'y approvisionnaient en viande par la chasse d'iguanes, de tortues et autres animaux ; ils cultivaient du cacao, du coton, du piment et des fruits sur les parcelles des terres basses et dans les clairières des forêts humides de la *boca costa*; ils se consacraient à la culture du maïs en altitude et dans les vallées de l'altiplano, tout en bénéficiant de l'usufruit des bois pour y chasser les animaux sauvages (Hostnig *et al.*, 1998 : 25).

Les produits des différents paliers écologiques étaient dédiés à la consommation familiale et au paiement de l'impôt aux caciques.

L'accès à chacune des ressources était une préoccupation constante pour les populations établies dans l'altiplano, et ce, déjà plusieurs siècles avant l'arrivée des Espagnols. Pour Zamora Acosta, il ne s'agissait pas uniquement d'exploiter des terres de chaque niche écologique mais surtout, d'accéder à des produits agricoles incultivables dans l'altiplano. Car, selon l'historien, l'échange marchand n'était pas fondamental dans le système économique des populations Mayas de l'Occident du Guatemala avant la conquête espagnole. En conséquence, poursuit l'auteur, « L'histoire culturelle des Mayas qui habitaient *los Altos* du Guatemala est, en grande partie, l'histoire de leurs luttes pour accéder directement à ces ressources et, celle de l'adaptation ou de la création de nouvelles structures pour arriver à cette fin » (Zamora Acosta, 1985 : 324). Les cultivateurs considèrent par exemple les terres hautes de San Martín comme étant particulièrement difficiles à cultiver, et ce, à cause de la composition des sols et de leur inclinaison. Pour les agriculteurs préhispaniques, il était donc essentiel de pouvoir aller semer à la côte et de profiter des richesses de ces latitudes et de sa diversité écologique.

Au moment de l'invasion espagnole, les quatre groupes ethniques qui se partageaient la région (tz'utujiles, k'iches, kaqchikeles et mams) avaient un accès aux terres basses du Sud et ce, malgré la domination de l'ethnie k'iche' (Gallini, 2009 : 30). Ce contrôle sur les terres de la *boca costa* et de la *costa* était rendu possible par des logiques de conquêtes intérieures, pilotées par des gouvernements localisés dans les hauteurs montagneuses. Les populations conquises devaient alors remettre au gouvernement central un impôt en nature, composé des productions locales. Malgré la subordination aux caciques, Zamora Acosta avance que le système préhispanique de distribution des terres permettait que tout individu dispose d'une parcelle pour cultiver les produits nécessaires à sa subsistance. L'assignation des parcelles de terre était définie en fonction du lignage d'appartenance. Alors que, sous ce système, « Il semble qu'il y avait du maïs pour tous », l'arrivée des Espagnols produisit une rupture importante dans le système de distribution de la terre (Zamora Acosta, 1985 : 287) ainsi que dans l'histoire de la verticalité des territoires mayas.

Époque coloniale : rupture du système de contrôle des paliers écologiques

Les colonisateurs constatèrent rapidement que l'Amérique centrale était dénuée de gisements de métaux précieux qui leur permettraient de s'enrichir du jour au lendemain. Les Espagnols qui choisirent de rester, tirèrent leurs richesses dans ces contrées, de la possession de la terre et du travail forcé des indigènes (Palma Murga, 1997 : xiv). À la fin du 16e siècle, coexistaient, dans l'Occident du Guatemala, trois types de propriété terrienne : les terres des Espagnols, les terres de la Couronne d'Espagne et celles des *Indios* (Zamora Acosta, 1985 : 290). Les *Indios* durent pourvoir hommes et femmes pour les travaux des champs et pour accomplir les œuvres publiques dans le but de reproduire adéquatement le nouvel « ordre colonial ». Au cours de la période coloniale, qui commença en 1523 avec Pedro de Alvarado, les dynamiques d'appropriation de l'espace par les colonisateurs dans ces latitudes furent conditionnées par un paysage rural dont les sinuosités géographiques rendaient difficiles les possibilités d'en extraire, de manière rentable et constante, des produits commercialisables. La région ne réussit pas à devenir un centre économique attractif pour les populations espagnoles et métisses.

L'altiplano mam connut, à cette époque, d'importantes dynamiques relatives à l'appropriation de la terre par les autochtones. Un des principaux défis des populations indigènes était de disposer d'espaces suffisants pour faire face aux obligations d'impôt imposées par le régime colonial. La génération de tributs, de contributions payées avec une certaine régularité ne fut possible que par l'accumulation d'une quantité considérable de terres arables. La propriété communale occupa une place importante au cours de toute la période coloniale et au cours des premières années de l'indépendance. Durant trois siècles, la population mam de Quetzaltenango s'appliqua à maintenir une dynamique constante orientée vers la conservation, la défense et l'extension de son patrimoine territorial collectif, autrement dit, de ses terres communales. Pour Palma Murga le caractère belligérant adopté par les populations indigènes pour protéger et étendre leurs patrimoines collectifs, s'explique par cette logique de survie (Palma Murga, 1997 : xxxi).

Le rassemblement des indigènes en villages, et le nouveau système fiscal imposé par les Espagnols, signèrent, entre autres choses, la fin du système de contrôle des divers paliers écologiques. La désarticulation des liens économiques qui unissaient les chefs-lieux avec leurs agglomérations respectives se produisit dans les dernières années du 16e siècle, lorsque les taxations entre agglomérations et chefs-lieux furent définitivement scindées. À partir de ce moment, les agglomérations devinrent des villages autonomes, et le pas définitif vers la rupture du système de contrôle des paliers écologiques complémentaires était accompli (Zamora Acosta, 1985 : 351-355). Le détachement des territoires de la *boca costa* et de la *costa* de leur capitale dans l'altiplano annonça la désintégration des États du Guatemala préhispanique. Les nouvelles mesures fiscales furent ainsi responsables de la disparition progressive des mécanismes de grandes échelles qui avaient permis aux groupes indigènes de maintenir le contrôle sur les différents écosystèmes et de préserver l'unité des petits États.

Entre le 16e et le 19e siècles, des agglomérations mams rassemblées en municipe, comme San Martín, continuèrent toutefois à entretenir, à une échelle réduite, ce système complexe d'interrelations entre les paliers écologiques tempérés et les terres froides. Gallini explique

par exemple que de nombreuses communautés indigènes migraient temporairement aux pieds des montagnes pacifiques pour semer et récolter du maïs, et ainsi profiter des différences climatiques entre les deux zones (2009 : 38). L'exploitation agricole dans cette région tempérée servait d'amortisseur écologique, car la dispersion territoriale mais aussi saisonnière, permettait de réduire les risques de perte des récoltes dûs aux intempéries ou à la nocivité des insectes et des parasites. La complémentarité agricole et écologique entre les terres de la *boca costa* et l'altiplano « était le *modus vivendi* avec lequel les mams avaient réussi à garantir la survie et la reproduction de leurs propres communautés au travers des siècles » (Gallini, 2009 : 50). Depuis l'époque préhispanique jusqu'au 19e siècle, la *boca costa* et la *costa* continuèrent de compléter et d'enrichir de manière substantielle les ressources disponibles dans l'altiplano.

Réforme libérale : expropriation des terres et désintégration de la verticalité

La République du Guatemala proclame son indépendance politique en 1821. Après avoir été au service de la Couronne espagnole, les politiques agraires au Guatemala s'accordent à prolonger l'exploitation des terres et de la main d'œuvre. Les libéraux de 1871 justifient la redistribution de la terre au nom de la promotion de la culture du café. Afin d'intensifier la production agricole et, en théorie, de doter de terres un plus grand nombre possible de paysans, l'une des lois promulguées autorisa l'appropriation des terres communales en friche pour la production de café et une autre ordonna que les terres communales soient réparties en lots entre les habitants. Les défenseurs du modèle libéral estimaient que les terres communales seraient davantage productives si elles étaient distribuées individuellement. Les populations de l'altiplano occidental expérimentèrent alors les effets de l'expansion de la propriété privée au détriment des usages coutumiers collectifs de la terre, exercés depuis les époques antérieures à la présence espagnole. Ces transformations, au bénéfice du secteur agricole d'exportation, accentuèrent les modifications du paysage agraire national commencées par les Espagnols. Selon Palma Murga, la réforme agraire de 1871 mit fin, dans de nombreux cas, à la possession suffisante de terre pour permettre aux communautés la rotation des cultures, l'extraction modérée du bois, des fruits, de la pêche et de la chasse (Palma Murga, 1997 : xxxi).

La réforme de 1871 eut en particulier des répercussions dans les bourgades contiguës de la région de la *boca costa*, comme San Martín Sacatepéquez. En 1873, un décret, signé par le Président Justo Rufino Barrios, énonce le projet de construction de la *Costa Cuca*, qui mesurait l'équivalent de 2.000 *caballerías*[95] et était situé entre les rivières Naranjo et Samalá à la *boca costa* pacifique. Ce décret, qui abolit le recensement emphytéotique et ouvre les terres communales indigènes à l'intitulation privée, a été traditionnellement interprété par l'historiographie, comme l'acte le plus explicite de soutien à la caféiculture de plantation, de la part des libéraux au pouvoir depuis 1871. « Il sera l'un des piliers de la fondation de l'État national moderne dans son caractère exportateur, et des processus de privatisation et de

[95] La *caballería* ou « cavalerie » est une mesure de la superficie qui était utilisée par les Espagnols et leurs colonies. Selon divers convertisseurs, cette unité de mesure équivalait à 45 hectares en Amérique centrale.

commercialisation de la terre. Les décrets de vente des terres en friche ouvriront les portes à une expropriation massive d'une région jusqu'alors en marge de l'État et des routes commerciales internationales » (Gallini, 2009 : xxv). Les politiques agro-économiques avaient comme projet de libérer la prodigieuse fertilité de ces terres, sans prendre en compte le système d'interrelation complexe et séculier entre les terres hautes et les terres basses, mis en place par les populations indigènes. Stefania Gallini, auteur d'une recherche historico-environnementale sur la construction de la *Costa Cuca* entre 1830 et 1902, fait remarquer combien San Martín, a vécu un processus irréversible de paupérisation de son territoire. Alors qu'une partie de ses terres étaient dans la région dénommée *Costa Cuca*, la réponse de certaines autorités indigènes *tinecos* fut d'accepter la conversion de leur possession en propriété privée, mais en la revendiquant pour eux-mêmes et donc, en compromettant la cohésion communautaire. L'historienne Gallini en conclut que, « face à l'impératif anti-communautaire du régime libéral, les communautés indigènes surent utiliser avec créativité le langage de l'individualisme pour assurer les biens et les valeurs collectives » (Gallini, 2009 : 259). Toutefois, malgré cette réappropriation du langage de l'individualisme aux dépens de la cohésion communautaire, poursuit l'auteur, le cas des populations mams et en particulier de San Martín, démontre clairement leur « marginalisation écologique » suite au boom du café. L'agrosystème de San Martín avait perdu toute la portion méridionale, c'est-à-dire la plus féconde en termes agricoles, et était resté en possession des terres les plus marginales et de moindre valeur agricole : « Il restait disponible pour la population mam, les zones trop élevées et trop froides pour la culture du café – ce qui voulait dire aussi pour le coton, les fruits, les fleurs etc. – ou les terres trop basses et torrides » (Gallini, 2009 : 259). Ce cas illustre une modification de l'identité écologique d'une région et sa paupérisation dues à des gouvernements libéraux et à leur stratégie de diminution, non tant de la quantité de terres arables indigènes mais, de leur qualité : « La population mam avait à disposition, pour son utilisation directe et autonome, une typologie très réduite des zones écologiques » (Gallini, 2009 : 260).

Selon Hostnig, Hostnig et Vásquez (1998), au cours du 19^{e} siècle, les habitants de San Martín Sacatepéquez et des municipalités voisines (Concepción Chiquirichapa et San Juan Ostuncalco) pratiquaient encore une exploitation verticale des différents paliers écologiques. Pour ces auteurs, qui rejoignent l'hypothèse de Gallini, c'est sous le régime libéral de la fin du 19^{e} siècle que les indigènes mams perdirent totalement le contrôle sur les différents paliers écologiques. Ils se virent expropriés de leurs terres communales situées dans la franche écologique du café et aliénés par la législation sur les supposées terres en friche. Dépouillés de leurs terres à la *boca costa*, les agriculteurs mams de l'altiplano durent se soumettre à l'obligation de travailler durant un nombre défini de semaines par an, dans les latifundios des terres tempérées. Les mesures libérales avaient pour objectif d'amputer les villages de leurs patrimoines territoriaux à la *boca costa* et de convertir la population en force potentielle de travail pour les plantations caféières. En 1877, l'État libéral réglementa le travail temporaire des populations indigènes dans les *haciendas* et les *fincas*, le rendant obligatoire quand un propriétaire formulait une demande de main-d'œuvre. Les Mayas de l'altiplano devenaient officiellement une main-d'œuvre pour les quelques propriétaires qui se partageaient les meilleures terres du pays. « Avec le temps, l'obligation fit place à l'inévitable. (…) dans les

villages, la population s'accroissait, les parcelles se divisaient et suffisaient de moins en moins à couvrir les besoins et à occuper les hommes. Le travail sur la côte était leur seule issue, d'autant qu'on avait pris garde de condamner les autres : celle de l'accès à d'autres terres et celle du travail non agricole » (Antochiw *et al.*, 1991 : 35). Spoliée d'une partie de leurs espaces agricoles, la population paysanne fut ainsi contrainte de se constituer en main d'œuvre saisonnière, mal alimentée et sous-payée, pour la production agricole d'exportation (cacao, indigo, café, canne à sucre, cardamone).

Binôme minifundio/latifundio et perte des terres de l'altiplano

La réforme libérale qui avait le projet d'instaurer un pouvoir *ladino*[96], contribua à souder la complémentarité du binôme latifundio/minifundio. De ces spoliations légalisées surgirent des acteurs, nouveaux et puissants : des propriétaires fonciers soutenus par les dispositions légales. Car selon cette logique, les vastes étendues de terres de la *costa* et de la *boca costa*, planes et de hauts rendements, étaient accaparées par les riches propriétaires *ladinos* ou étrangers. Les terres de l'altiplano, encaissées et de bas rendement, étaient, quant à elles, réservées aux populations indigènes, contraintes de devenir minifundistes (Guzmán-Böckler, 1997 ; Grünberg, 2003 ; Melville et Melville, 1982). Dépouillées de leurs terres à la *boca costa*, les communautés paysannes furent, dès lors, obligées de participer au développement de la culture du café. Le système foncier actuel repose encore sur la polarisation tendue entre les grands propriétaires armés de titres de propriété, ou de la faculté de s'attribuer les terres qui leur manquent, et les petits propriétaires terriens poursuivis par la crainte de l'usurpation.

Si les migrations saisonnières obéissaient, depuis le dernier quart du 19e siècle, à un modèle coercitif, elles se rapprochèrent du libre marché du travail, tout en gardant des caractéristiques héritées du passé. Les migrations temporaires vers les grandes plantations se poursuivirent donc au courant du 20e siècle. La biographie de Rigoberta Menchú Tum (prix Nobel de la paix en 1992), rédigée par l'anthropologue et historienne Elisabeth Burgos (1983), relate avec précision et émotion les conditions précaires des travailleurs saisonniers dans les *fincas* de la côte pacifique. La plupart des aînés de San Martín ont également connu le travail dans les *fincas*. Des personnes centenaires, comme Juana Gómez, y sont nées car, explique-t-elle, « mes défunts parents travaillaient plusieurs mois par an pour des riches dans une *finca*. Ils avaient peu de terre ici à San Martín » (Juana Gómez, 11/04/2006). Juana se souvient du chemin qu'ils devaient parcourir à pied à travers la montagne pour rejoindre San Martín depuis une *finca* de Retalhuleu. « Parfois, on marchait de nuit, parfois on se reposait et on dormait dans la montagne », raconte-t-elle en montrant fièrement la torche de gaz qui les aidait à se frayer un chemin dans la montagne. « Mon papa portait parfois jusqu'à 50 livres[97] de maïs depuis la *finca* jusqu'à San Martín, poursuit-elle. Les enfants portaient entre 15 à 20 livres de café. Nous passions par un tout petit chemin dans la montagne pour arriver ici ».

[96] Le terme *ladino(a)* est dérivé de "latino" utilisé pour se référer à la population métisse ou hispanisée. Les rênes du pouvoir sont passées des mains des Espagnols à celles des *ladinos* après l'indépendance. Si, historiquement, cette catégorie ethnique était celle des descendants d'Espagnols, par extension, aujourd'hui, elle désigne toute personne guatémaltèque non associée à une culture et à une langue indigène ou créole.

[97] La livre est une unité de poids qui équivaut à 450 grammes.

Au début du 20e siècle, un événement naturel accentua la dépendance des *tinecos* aux travaux agricoles dans les latifundios et, parallèlement, mit fin à la construction de la *Costa Cuca*, selon les analyses de Gallini. Entre le 25 et le 28 octobre 1902 précisément, la gigantesque éruption du volcan Santa María dévasta San Martín. L'éruption fut d'une telle intensité qu'elle est considérée comme un des événements les plus puissants survenus sur la planète (Gallini, 2009 : 275). Une colonne verticale, de 28 km atteignit la stratosphère. Sur le plan horizontal, la zone de dispersion des débris volcaniques est évaluée à 273.000 km². « De manière unanime, explique Gallini, les sources observent que ce village (*San Martín*) a été celui qui a le plus souffert de l'éruption, en restant enterré sous au moins un mètre et demi de cendres et de sable » (Gallini, 2009 : 277). Dans les zones les plus sinistrées, les sols furent recouverts d'une couche de matières volcaniques (cendre, pierre ponce et sable) dont l'épaisseur atteignait parfois trois mètres. Les caractéristiques physiques et chimiques des sols furent alors drastiquement modifiées et rendirent les terres stériles pour plusieurs années consécutives. La mémoire collective se souvient des migrations qui s'en suivirent vers la *boca costa* et la *costa* afin d'échapper à la famine. Après l'éruption volcanique du Santa María, de nombreux habitants de San Martín vendirent leurs terres, momentanément incultivables, à bas prix. Les différents récits récoltés précisent que les *tinecos* auraient été contraints de vendre leurs terres arables alors qu'ils étaient en état d'ivresse. Cette stratégie d'accaparement se poursuivit au cours des décennies qui suivirent l'éruption.

> Moi, j'ai peu de parcelles. J'ai un terrain à Santa Inés, et quatre par ici. Mon père n'avait rien. C'est mon grand-père qui a tout perdu. Il y a 35 ans, ils étaient tous ivres ici. De nombreuses parcelles se sont perdues. Les gens faisaient leur propre *cucha*[98]. Les gens de Concepción sont venus escroquer des habitants de San Martín. Ils étaient parfois eux-mêmes aussi des indigènes. C'est eux qui venaient vendre leur *cucha*. Les *tinecos* se sont alors perdus dans l'alcoolisme (Francisco Pérez Pérez, 02/2008).

Pour la majorité des habitants toutefois, ces transactions malhonnêtes auraient été avant tout menées par le chef des *ladinos*. J'assistai ainsi à une discussion peu anodine entre amis.

> José Monterroso, jeune *tineco ladino*, explique à ses compères indigènes combien leurs ancêtres se sont fait voler leurs terres en signant des contrats de vente alors qu'ils étaient en état d'ébriété : « Ce sont les *ladinos*, les grands-pères, qui ont volé les terres aux indigènes, aux habitants du lieu. » José, pourtant *ladino*, semble s'identifier à la situation de ses amis indigènes. Par respect pour José, je ne lui demande pas publiquement s'il ne serait pas alors, petit-fils ou arrière petit-fils d'un voleur (Notes de terrain, 12/2008).

L'assertion du jeune mam Marino corrobore l'idée d'une expropriation et d'une appropriation des terres de ses aïeux dues à la volonté de domination et à la discrimination raciale des *ladinos* envers les populations indigènes.

> Les indigènes ne s'entendent pas avec les *ladinos*. Ils leur ont volé de nombreuses terres. Ils ont tué de nombreuses personnes. Il n'y avait pas de respect pour les personnes indigènes. On les traitait comme s'ils n'étaient rien. Ils ont profité du fait qu'ils ne parlaient pas l'espagnol.

[98] La *cucha* est un alcool traditionnel réalisé à base de sucre de canne solidifié en bloc dénommé *panela*.

> Ils apportaient de l'eau-de-vie. Comme la plupart ne savaient pas payer pour leur boisson, ils ont payé en échange de leurs terres. Les *ladinos* devraient nous remercier d'être sur nos terres, d'être sur la terre de nos ancêtres, de *mi gente* (Marino Gómez Pérez, 06/04/2006).

De plus, les nouvelles lois qui imposaient d'enregistrer les titres de propriétés terriennes, ont fait perdre frauduleusement de nombreuses parcelles de terres aux communautés mayas, au bénéfice de riches *ladinos* qui profitaient de l'ignorance et de la confusion des indigènes face aux démarches juridiques complexes que l'enregistrement entraînait (Early, 2000 : 80). Si, depuis la colonisation espagnole jusqu'au 19ième, les populations autochtones ont perdu le contrôle de leurs terres arables à la *costa* et à la *boca costa* au profit de grands propriétaires terriens, dès la fin du 19e siècle, de nombreux *tinecos* se sont vus dépossédés de leurs terres dans l'altiplano au bénéfice de *ladinos*, qui étaient parfois leurs voisins.

Échec des réformes agraires et guerre interne

Le fonctionnement de cette « machinerie machiavélique », atteint son paroxysme, jusqu'à se dérégler par excès, sous la dictature d'Ubico (1930-1944). « Corruption, luttes pour le pouvoir, fluctuation des cours des marchés, finirent par enrayer un processus déjà balayé par les vents de réformes qui soufflaient depuis le Mexique et le Salvador voisins. Le système implosa en 1944 au point qu'une réforme agraire put être entreprise » (Antochiw *et al.*, 1991 : 35). Les mécanismes séculaires de distribution de la terre et d'exploitation de la main-d'œuvre indigène, furent la cible du Président Jacob Arbenz Guzmán et de son prédécesseur, Arévalo. La réforme agraire de 1952, impulsée par Arbenz Guzmán, se voulait moderne, sociale et distributive. Les objectifs de ce qu'on allait appeler la « Révolution guatémaltèque » restaient cependant modérés. Il s'agissait de bâtir un État moderne et d'en faire le promoteur d'un capitalisme national[99]. Durant les quelques années de sa mise en œuvre, la réforme agraire permit à la population paysanne de récupérer peu à peu ses espaces territoriaux ainsi que la liberté de s'organiser politiquement. Mais en 1954, Arbenz Guzmán, premier Président du Guatemala élu au suffrage universel, est renversé par un coup d'état[100] orchestré par la *Central Intelligence Agency*, CIA. Soutenus par la droite américaine (sous couvert de la chasse aux communistes), les secteurs conservateurs guatémaltèques s'opposèrent à la révision des vieilles structures de propriété de la terre. Afin de servir les intérêts des grands propriétaires, la réforme agraire fut aussitôt annulée. Les paysans avantagés par celle-ci furent destitués des terres qui leur avaient été attribuées. Certains groupes de paysans de l'altiplano

[99] Selon cette réforme, « il s'agissait de distribuer aux paysans les terres non exploitées par les latifundistes, sans toucher à celles effectivement utilisées et en laissant aux planteurs et aux éleveurs une réserve pouvant aller jusqu'à 90 ha de terres en friche » (Le Bot, 1992 : 49). Le Bot rappelle également que dans son discours d'investiture, « Arbenz présentait les communautés indigènes comme un obstacle au développement au même titre que les latifundios et les rapports " féodaux " de production » (1992 : 89).

[100] Yvon Le Bot commence l'introduction de son ouvrage, *La guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala* (1992), en rappelant que le rêve guévarien est né au Guatemala. « C'est ici que le médecin baroudeur argentin est devenu le Che, et que, confronté au coup d'État de 1954 qui a mis fin à l'unique expérience démocratique qu'avait connu ce pays depuis l'Indépendance, il a conçu le projet d'une lutte armée anti-impérialiste à laquelle il donna une dimension continentale » (Le Bot, 1992 : 11).

de Quetzaltenango réussirent toutefois à récupérer de manière légale ou par des voies illégales, des petits espaces à la *costa* et à la *boca costa*.

Si la grande propriété foncière, bastion de l'exploitation des populations indigènes, était restaurée, « l'édifice avait été secoué jusque dans ses fondements » (Antochiw *et al.*, 1991 : 35). L'extrême concentration de la terre et de la richesse entraîna une période de violence qui allait durer près de quatre décennies. Face au blocage de la situation agraire, il fallut dès lors recourir à la force pour rétablir l'ordre. La campagne anti-insurrectionnelle des années 1960 permit aux militaires de prendre le contrôle du pouvoir politique. Les gouvernements qui se succédèrent furent tous militaires. Mais, en 1980-1981, ce régime entra dans une zone de turbulence dont il ne se relèvera pas. La campagne anti-insurrectionnelle de ces années débouchera sur le retour à la démocratie.

Pour Yvon Le Bot, « les quelques officiers ainsi que le petit groupe d'intellectuels et de militants politiques qui, les premiers, firent le choix de la lutte armée, étaient directement influencés par l'échec de l'expérience réformiste et par le succès de la révolution cubaine. Plus que portés par une révolte sociale, les pionniers avaient obéi à un réflexe nationaliste » (1992 : 12). La guérilla guatémaltèque des années 1960 s'était ainsi focalisée sur l'ennemi extérieur, et en particulier la domination américaine. Mais le mouvement guérilla qui se consolida dans les années 1970-1980 porta son attention vers les ennemis intérieurs : les militaires et l'oligarchie[101].

> À l'objectif anti-impérialiste est venu s'ajouter, de manière plus consistante que dans la période antérieure, celui de former la nation, de dépasser ou de surmonter les profonds clivages de classes ou ethniques. Un projet qui, dans l'esprit des révolutionnaires, suppose l'élimination d'une oligarchie considérant le pays comme son domaine particulier et la population indienne comme une main-d'œuvre domestique, et passe par la défaite d'une armée qui exerce le pouvoir contre la société (Le Bot, 1992 : 15).

Pour Le Bot, la principale originalité du conflit dans ces années, par rapport à la période démocratique et aux années 1960, réside dans le conflit entre un projet politique et une stratégie militaire d'une part et un mouvement social d'autre part. « Des décennies qui auraient pu être les " trente glorieuses " du Guatemala sont devenues les " trente désastreuses " », explique Le Bot. En effet, « Les forces et le processus tendant à l'intégration et à un développement équilibré de la société guatémaltèque se sont heurtés à la résistance de l'oligarchie, à la militarisation du pouvoir politique et à l'exacerbation de la discrimination raciale qui creuse en profondeur cette société, plus qu'aucune autre en Amérique latine » (Le

[101] Le Bot (1992) reprend à son compte la définition de l'oligarchie soutenue par Alain Touraine dans *La parole et le sang*, 1988, Paris, Odile Jacob. Pour ce dernier « l'oligarchie n'est pas une classe sociale, capable d'agir de manière cohérente au niveau de l'ensemble de la société, mais une série d'individus intéressés avant tout à l'augmentation de leur fortune et à la défense de leur clan familial (…) ; cette oligarchie, dans la seconde moitié du 20e siècle n'est pas plus une élite dirigeante qu'une classe dirigeante ; elle n'exerce aucune hégémonie sur les processus de développement et ne contrôle pas l'État, même si les gouvernements ont souvent une politique qui lui est favorable » (Touraine, 1988 : 74-76, cité par Le Bot, 1992 : 71). Le Bot estime que l'oligarchie guatémaltèque fournit une excellente illustration de cette double caractérisation négative. Cette appréhension de l'oligarchie définie davantage comme un conglomérat de clans familiaux plutôt que comme une classe sociale, comme un secteur dominant plutôt que dirigeant oblige, selon l'auteur, à nuancer thèses les plus communément admises à propos de ce groupe social.

Bot, 1992 : 34). La guerre civile, menée par les mouvements révolutionnaires armés, stimulée par les secteurs les plus récalcitrants et les plus conservateurs de la classe dominante (les latifundistes particulièrement), et dirigée par les militaires qui monopolisèrent la répression, provoqua la mort de plus de 200 mille personnes, l'exil de près de 150 mille individus et le déplacement interne forcé de plus d'un demi million de Guatémaltèques (Comisión para el Esclaramiento Histórico, 1999). Les victimes de ces affrontements étaient, en immense majorité, des paysans indigènes non combattants, vivant dans des conditions d'exclusion socio-économique, de discrimination raciale et d'extrême pauvreté et originaires des départements du Quiché et de Huehuetenango.

En ce qui concerne les politiques agricoles nationales, on observe un changement à partir des années 1985 (soit peu de temps après que l'économie guatémaltèque n'entre en crise en 1981). Au cours de cette année, le gouvernement en place démantèle les institutions chargées de soutenir la production de subsistance et des céréales de base dans le pays. La vague de privatisation touche le pays avec l'arrivée des plans d'ajustement structurel qui limitent la souveraineté des économies nationales. Pour Godinez López, les politiques agricoles néolibérales sont bénéfiques pour 4 % des producteurs, principalement connus comme « excédentaires » (pour ne pas dire les moyens et grands entrepreneurs) et abandonnent à leur sort, les 96 % de petits producteurs (Godinez López, 2009 : 90). En février 1988, l'épiscopat guatémaltèque, ému par l'essor du mouvement agraire dans le pays, surprend l'opinion publique en publiant une Lettre pastorale collective intitulée « Clameur pour la Terre[102] ». Cette prise de position controversée se prononce pour un changement des structures sociales sur base d'une distribution équitable des terres.

La signature des Accords de Paix en décembre 1996, et en particulier l'accord sur les Aspects Socio-économiques et la Situation agraire, constitue un pas vers la reconnaissance du fait que les problèmes fonciers sont la source des contradictions structurelles à l'origine des affrontements. Afin de permettre un meilleur développement rural, un système de résolution des conflits agraires a alors été mis en place. Parallèlement, une institution étatique, Le Fonds de terres, *Fondo de Tierras*, a été érigée avec pour mission d'octroyer des crédits pour l'achat de terres par des paysans en situation de précarité. La recherche menée par Irma Alicia Velásquez Nimatuj (2008), démontre combien ces Fonds étatiques ont permis l'acquisition de *fincas* privées par certains groupes organisés pour en faire des communautés agricoles, mais au prix de nombreuses années de lutte légale et pacifique avec l'administration de cette institution. L'auteur décrit également combien, dans ce contexte de post-guerre au Guatemala, le marché des terres, impulsé par la Banque Mondiale depuis les années 1980, est devenu la voie unique et légitime pour accéder à la terre (Velásquez Nimatuj, 2008). Avec subtilité, Velásquez Nimatuj relate, par des études de cas, la complexité avec laquelle les forces néolibérales opèrent sur l'élaboration du marché des terres mais permettent aussi, grâce à des programmes spéciaux, que des personnes indigènes marginalistées puissent récuperer des terres. Ce contexte économique actuel connaît toutefois ses propres limites car, il est loin de permettre à tous les paysans d'accéder à des terres fertiles.

[102] « El Clamor por la Tierra. Carta pastoral colectiva del Episcopado Guatemalteco », *La Hora*, 30/03/1988.

Quinze années après la signature de l'*Acuerdo de Paz firme y duradera*, malgré les efforts de nombreux secteurs associatifs et de certaines institutions gouvernementales, les politiques agraires n'ont toujours pas été corrigées pour permettre réellement le développement économique et la justice sociale. Les tentatives de réforme étant restées lettre morte, les vieilles structures de propriétés de la terre ne sont toujours pas modifiées à ce jour. Excepté pour la période 1944-1954, les politiques agraires au Guatemala ont toujours servi les intérêts des secteurs de l'agro-exportation. Le *tineco* Don Fito l'exprime dans ces termes : « Quand le candidat élu arrive à la présidence, il ne se rappelle pas de la population du Guatemala. Il dicte des lois qui bénéficient seulement à un petit groupe de personnes. Et la majorité reste dans l'attente de lois qui ne sont pas promulguées » (Don Fito, 04/03/2008).

La notion de territoire désigne un système d'appropriation de l'espace qui présente des aspects tant économiques que symboliques de l'histoire et de la culture. Dans sa dimension économique, la terre reste le moyen, par excellence, de la survie matérielle de la société guatémaltèque. Dans sa dimension symbolique, la terre porte, entre autres, l'image de la spoliation. Elle est aussi le fondement de l'identité paysanne indigène. Depuis leur naissance les petits garçons sont initiés à la production du maïs. Significatif aussi de l'enracinement à la terre des ancêtres, historiquement, les populations indigènes ont été actrices des migrations saisonnières. Elles ne délaissaient donc jamais leurs terres dans l'altiplano. Les populations *ladina*, pour leur part, se sont davantage tournées vers un type de migration permanente (Early, 2000 : 104-105). Les opérations de spoliation des terres des populations indigènes ont mené à la perte de territoires et à des processus qui ont conduit à l'ethnocide. C'est pourquoi les luttes pour le territoire sont aussi des luttes de revendications identitaires portées par de nombreux mouvements autochtones (Grünberg, 2003).

Inégale répartition des terres et fragmentation des espaces agricoles

La possession et l'accès à la terre ont été marqués par deux moments clés : l'invasion espagnole et l'incorporation du Guatemala dans le marché mondial comme pays exportateur de café à la fin du 19^{e} siècle. En conséquence, les indigènes ont été condamnés à vivre dans les régions montagneuses et forestières sans pouvoir accéder aux ressources des terres côtières. La structure économique du pays se caractérise principalement par une classe minoritaire oligarchique et propriétaire terrienne qui possède de grands latifundios dédiés aux cultures d'agro-exportation. À côté d'elle par contre, s'est formée, une classe majoritaire constituée de paysans minifundistes et, principalement d'origine indigène, qui résident essentiellement dans l'altiplano du pays.

Selon le recensement agricole réalisé en 2003 au Guatemala, les latifundios représentent 2 % des unités productives et occupent 56 % de la zone de production agricole nationale avec des propriétés de 45 hectares ou plus (INE, 2003). Les minifundistes constituent 92 % des unités productives du pays (soit environ 3,5 millions de personnes) et occupent 22 % des espaces productifs agricoles avec des propriétés inférieures à 7 hectares. Et enfin, un groupe composé

de 6 % de paysans possède 22 % des terres du pays[103]. La concentration extrême des terres productives correspond directement à la concentration des revenus. La population rurale, majoritairement indigène, sans terre ou petit propriétaire, continue d'être la plus pauvre du pays. L'indice de Gini illustre clairement combien l'inégale distribution des terres n'a pratiquement pas évolué entre 1979 et 2003 : de 0.848, une légère modification l'a conduite à 0.834[104] (INE, 2003). Ces données font du Guatemala un des pays les plus inégalitaires au monde.

Le recensement des statistiques de l'INE, informe que 97,5 % des propriétés à San Martín destinées à l'agriculture sont individuelles (2003). Elles représentent un total de 53,5 % des terres de la municipalité. Les autres formes de propriété importantes sont : les sociétés de droit (17,5 %) et les terres communales[105] (28,5 %). La superficie de 87 % des propriétés ne dépasse pas 0,7 hectares (soit moins de quatre *cuerdas*). Afin d'évaluer l'importance économique de la distribution de la terre au Guatemala, il est nécessaire de se pencher sur la quantité minimum de terre nécessaire à la subsistance des paysans. Sur base des critères développés par la Commission interaméricaine de développement agricole, John D. Early estime qu'une superficie agricole de moins de 7 hectares n'est pas suffisante pour répondre aux besoins élémentaires d'une famille rurale malgré un travail constant : « une petite parcelle suppose un revenu agricole insuffisant pour couvrir les nécessités de la famille. Pour cela, certains de ses membres se voient forcés de chercher du travail en dehors du terrain familial afin d'atteindre un niveau de vie considéré comme normal dans la région » (Early, 2000 : 84). L'agronome Sandoval estime pour sa part que les parcelles d'une unité domestique doivent atteindre 3.5 hectares pour que l'agriculture devienne la principale source de revenu. En deçà de cet espace de production, juge l'auteur, les paysans sont contraints de vendre leur main d'œuvre à l'extérieur (Sandoval, 1989). Il réduit ainsi de moitié la superficie considérée par Early comme nécessaire aux besoins de base.

La possession de terres dans l'altiplano mam est caractérisée par la grande fragmentation des parcelles familiales dûes aux ventes, échanges, héritages et location de lots de terre (Hostnig *et al.*, 1998 : 29). La fragmentation de la superficie agricole en mini-parcelles a été exacerbée par la croissance démographique. À partir d'une combinaison de données quantitatives démographiques et qualitatives ethnographiques, Early (2000) s'est penché sur la corrélation entre la transition démographique et la propriété terrienne. Le passage d'une phase de haute mortalité et d'un haut taux de fécondité à une phase qui connaît une diminution drastique de

[103] Ces données, énoncées par l'Institut national de statistiques, ne sont pas exemptes de problèmes d'exactitude. Les biais culturels et les distorsions sont le propre des structures mêmes de ces recensements car ils sont basés sur un modèle de société industrialisée. S'il faut considérer ces données avec une certaine réserve, elles révèlent, sans conteste, des tendances nationales.

[104] Inventé par le statisticien Corrado Gini, le coefficient de Gini est une mesure du degré d'inégalité de la distribution des revenus dans une société donnée. Il sert également à mesurer l'inégalité de richesse ou de patrimoine comme celui de la possession de terres. Le coefficient de Gini est un nombre qui varie de 0 à 1. Une égalité parfaite dans la distribution des terres correspond à 0 et une inégalité parfaite équivaut à 1.

[105] La plupart des paysans sont propriétaires des terres qu'ils détiennent. Leur bien est garanti par des écritures publiques. Pour les paysans qui ne sont pas propriétaires de terres, ou encore de très peu de terres, il existe d'autres modalités d'occupation de terres agricoles : l'utilisation des terres communales et municipales, la location de terres à des particuliers ou le prêt sur gage de terres.

la mortalité et un taux de fécondité inchangé a commencé, selon l'auteur, dans les années 1950, et devient statistiquement observable dans les années 1970. Ce changement s'est opéré lorsque les paysans se sont enrôlés dans les marchés nationaux, ce qui eut pour résultat, l'augmentation du développement des marchés ruraux et une pénurie des terres arables. La croissance de la population, qui avoisine alors les 3 % annuels, est communément qualifiée en « explosion » (Early, 2000 : 223). Cette croissance exerce une pression énorme sur la terre, la ressource la plus importante du système paysan. Une des réponses à ces problèmes fonciers a été d'exploiter davantage les terres à vocation forestière. Une autre solution, qui sera abordée ultérieurement dans ce chapitre, consiste à augmenter l'utilisation des fertilisants chimiques (Early, 2000 : 87-88). Au cours de cette période, les moyens de transport « modernes », les technologies de petite échelle et les nouvelles structures d'éducation, de santé et de religion apparaissent dans les zones rurales. Mais c'est aussi à cette période que s'intensifient les grands courants de migration saisonnière et permanente. Le cas du Guatemala démontre que, lorsqu'il existe des opportunités économiques dans les zones rurales, la migration d'une zone rurale à une autre sera aussi importante que la migration rurale-urbaine.

Le recensement de la population de 2002 mentionne 20.712 habitants à San Martín. La densité était de 207 habitants par km² (INE, 2003). Les projections statistiques qui avaient été annoncées pour 2008, avançaient un nombre de 24.193 habitants pour une densité de 240 habitants par km². Or la municipalité de San Martín fait état d'une population de 28.926 habitants en 2010. Ces données révèlent l'importance de la pression démographique actuelle sur les ressources foncières. Par l'augmentation de la population, les *microfincas* augmentent en nombre, diminuent en taille, et sont confrontées à une main-d'œuvre excédentaire. Après une chute de l'économie agro-exportatrice au début des années 1980, et une reprise à partir de 1986, la demande de migrants temporaires dans les *fincas* et *haciendas*, se tasse drastiquement dès les années 1990. Le Bot écrivait en 1992, « D'ores et déjà cependant, le système combinant plantations et minifundios comme des pièces distinctes et emboîtées de l'économie agro-exportatrice, a perdu beaucoup de sa consistance et de sa nécessité » (1992 : 59). Le sociologue, loin d'encourager ce système de dépendance pernicieux, confie cependant son inquiétude concernant les débouchés pour la population de la région : « La décomposition de la société paysanne devrait s'accélérer dans les prochaines décennies, libérant un excédant de main-d'œuvre dont on ne voit pas, dans le modèle actuel, où il pourrait trouver à s'employer, et qui risque donc d'être condamné à végéter aux limites de la survie, sur place, dans les hautes terres, ou dans les bidonvilles de la capitale » (Le Bot, 1992 : 59). C'était sans compter sur les capacités de mobilité de la population guatémaltèque qui entreprit, non de végéter, comme entrevoyait Le Bot au début des années 1990, mais de dépasser les frontières nationales à des fins de survie. Dans le développement qui suit, on observera combien les phénomènes migratoires transnationaux, résultats d'une pression sur des espaces agricoles insuffisants, permettent de jouer sur les inégalités foncières.

3. Transformation du territoire et du système agricole par les phénomènes migratoires

État de la migration

À San Martín, à l'instar d'autres localités rurales de la région centraméricaine, le phénomène des migrations économiques se présente comme une alternative aux pratiques agricoles de subsistance issues d'une situation de pauvreté chronique.

Dans l'altiplano, le phénomène migratoire s'est diversifié au cours du temps et a été marqué par différentes étapes. Si la mobilité permettait, lors de l'époque préhispanique, d'améliorer les ressources de subsistance dans un environnement écologique difficile, les mobilités forcées par des systèmes économiques dominants ont conduit les populations autochtones à être considérées comme une main-d'œuvre en position de subordination.

Vers la fin du 19e siècle, les premières migrations de masse des populations rurales avaient pour destination, de manière saisonnière, un autre secteur rural : les grands latifundios de la côte Sud. À San Martín, comme il a déjà été abordé, ce premier mouvement migratoire vers la côte Pacifique fut exacerbé par l'éruption du volcan Santa María en 1902.

Les migrations internationales ne débuteront que dans les années 1960, et concernent avant tout la population métisse, *ladina*. Selon le PNUD (2009), ils étaient 43,3 mille Guatémaltèques à immigrer en 1960. Au cours de ces années, la main d'œuvre rurale met parallèlement en place un type de migration interne autre que rural : celui du monde rural vers les zones urbaines, principalement vers la capitale, Guatemala Ciudad. Mais les migrations des campagnes vers les villes n'ont pas revêtu, dans ce pays, le caractère massif qu'elles ont eu ailleurs.

Vers les années 1980-1990 commence une période qui signera le *boom* de la migration internationale pour la population indigène (Falla, 2008). Pour les personnes indigènes et métisses, la migration transnationale devient un moyen de survie politique mais aussi, de plus en plus, économique. Cette époque de l'essor de la migration correspond aux années de guerre interne et à la chute du *quetzal* face au dollar américain. Toujours selon le PNUD (2009), 264,3 mille Guatémaltèques auraient immigré en 1990. Une part importante de ces migrants s'est réfugiée dans les zones frontalières du Mexique pour fuir les répressions sanglantes. Pendant l'année 1982, 28.000 personnes originaires du seul département de Huehuetenango se seraient réfugiées au Chiapas pour éviter les répressions (Castañeda, 1998 : 247).

La seconde période de migration transnationale date de 1996. Au cours de cette nouvelle étape de migration de masse, précédée par les accords de paix, se constitue une population de « migrants internationaux » (Camus, 2007). Dès 1996, à San Martín, la crise agricole est accentuée par les effets du fléau de la mouche mineuse américaine (*mosca minadora*) et l'ouragan Mitch (1998) (ADECOT, 2007 : 7). Ce mouvement est amplifié par la saturation des sols dûe à l'utilisation d'intrants chimiques, la destruction de récoltes par d'autres phénomènes naturels comme Stan, et la modicité des prix des productions agricoles dictés par les traités de libre-échange (ADECOT, 2007 : 38). Parallèlement, on observe une diminution

du travail saisonnier dans les plantations de canne à sucre et de café. La chute du cours du café dans les années 2001-2002, induit une augmentation des départs vers l'extérieur du pays. En 2005, ils étaient 53,4 mille à avoir quitté le Guatemala. Les projections du PNUD (2009) avancent que 59,5 mille Guatémaltèques quitteraient le pays en 2010.

Actuellement, se sont les migrations internationales qui ont la cote, même si les flux migratoires internes se poursuivent[106]. Selon le PNUD (2009), entre 2000 et 2002, 83 % de la population totale des migrants guatémaltèques aurait migré en Amérique du Nord, 9,1 % dans d'autres contrées du continent latino-américain et des Caraïbes, 3,7 % en Asie et 3 % en Europe. Les modalités de migrations internationales en Amérique du Nord se classent en deux grands groupes. Le premier est constitué des migrants qui se rendent au sud-est du Mexique et qui se dédient aux travaux agricoles saisonniers ; le second, et non le moindre chez la population originaire de l'altiplano, est composé de migrants installés aux États-Unis de manière temporaire ou définitive et, majoritairement, sans-papiers.

L'Association pour le développement éducatif, économique et culturel Onil Tnum (ADECOT) basée à San Martín a réalisé un diagnostic sur la question de l'envoi d'argent par les migrants *tinecos*. De cette recherche, il est estimé que 1.866 *tinecos* ont émigré aux États-Unis en 2007 dont 1.595 migrants sont des hommes et 271 sont des femmes (2007). En quête d'un mieux-être économique, plus d'un *tinecos* sur vingt, ou plus exactement 6,2 % de la population de la municipalité (contre 7.3 % de la population en moyenne dans l'altiplano), serait donc parti vers le Nord américain. ADECOT précise cependant que ce chiffre est sous-évalué, car l'enquête n'a pas pu être menée dans certaines communautés de San Martín. Le départ de femmes est aujourd'hui en nette augmentation, mais ce sont encore majoritairement les hommes qui désertent la municipalité. Le phénomène de migration aurait tendance à s'accroître actuellement à la *boca costa*. Mais, confrontés à une précarité plus importante, les *tinecos* de la *boca costa* ont davantage de difficultés à pouvoir mettre un lopin de terre en gage de crédit et ainsi, à payer leur passeur, *coyote*, pour la traversée vers les États-Unis et les intérêts de cette somme[107]. Le pourcentage de migrants à San Martín est donc essentiellement le fait des habitants des « terres froides » [108].

Stratégies migratoires et nouvelles opportunités

Carlos Guzmán-Böckler décrit la situation actuelle de la migration vers les États-Unis dans les termes que voici :

> La transformation du Guatemala en pays exportateur de paysans sans terre a favorisé l'exode de jeunes qui, outre leurs conditions précaires, doivent traverser en contrebande le vaste

[106] Entre 1990 et 2005, un million et demi de migrants auraient quitté leur foyer pour une autre destination dans le pays (PNUD, 2009).

[107] Le coût de la traversée pour un migrant clandestin varie entre 40.000 et 50.000 *quetzales*. À cette somme empruntée pour partir doivent également être remboursés 5 % à 10 % d'intérêt mensuel.

[108] Comme il a été observé, il existe des différences importantes entre les réalités socio-économiques des terres froides de San Martín et celles de la *boca costa*. Ainsi, s'il est annoncé qu'à San Martín, 82,89 % des habitants vit sous le seuil de pauvreté et que 28,09 % vit sous le seuil de pauvreté extrême (SEGEPLAN, 2006). Ces données sont à prendre avec précaution. Elles sont fort probablement surévaluées pour les communautés *tinecas* de l'altiplano et, au contraire, sous-évaluées pour les communautés de la *boca costa*.

> territoire mexicain et entrer illégalement dans celui des États-Unis d'Amérique. Au prix de l'humiliation et de l'exploitation, ils tentent d'y obtenir quelques dollars qui leur permettront, ainsi qu'à leurs proches, de faire face à une misère écrasante (Guzmán-Böckler, 1997 : 37).

À défaut d'une réforme agraire, les stratégies migratoires offrent une nouvelle manne financière nettement supérieure aux rentrées que procurent les activités agricoles.

> À cause du prix de la pomme de terre, les *tinecos* ne veulent plus la semer. Ils sont en déficit. Ceux qui n'ont pas de terrain partent pour les États-Unis. Ici, il n'y a pas d'entrepreneurs. Pour ramener des sous, il faut aller aux États-Unis. C'est l'unique manière de ramener de l'argent. Avec les dépenses à faire dans les pesticides, les fertilisants… l'agriculture ne rapporte plus rien (Marcos Gómez López, 06/08/2007).

L'incertitude des récoltes et la baisse des prix des productions agricoles contraignent les *tinecos* de l'altiplano à migrer pour les États-Unis et ce, massivement depuis 1996.

> Avant de partir aux États-Unis, avec ma famille, nous cultivions des pommes de terre, des choux-fleurs, des radis, des betteraves… Toute une série de légumes. Parfois, nous gagnions des sous, mais parfois ce travail ne nous rapportait rien. Parfois la récolte est bonne et parfois elle est mauvaise. Si on a investi par exemple deux mille *quetzales* dans une culture et qu'elle ne rapporte que huit cents *quetzales*, et bien on perd mille deux cents *quetzales* et quatre mois de travail[109]. Parfois, le prix des produits est élevé et parfois il est très bas. Par exemple, quand un *quintal*[110] de pommes de terre se vend à deux cents *quetzales*, alors les gens sont contents. Mais parfois, le *quintal* est à vingt *quetzales*. Imagine ! (César, 12/03/2008).

> Je parlais la semaine passée avec un monsieur qui me disait que le prix de la pomme de terre a fort diminué. Il disait : « Maintenant, tout ceux qui cultivent la pomme de terre partent aux États-Unis. » Certains ont perdu entre 10 à 15 mille *quetzales*. Ils partent car ils ont perdu une partie de leur capital. Ils sont nombreux à être partis après la baisse du prix de la pomme de terre cette année. À San Martín, la population se consacre au maïs, à la pomme de terre et aux légumes. Ils perdent beaucoup quand les prix sont bas. Alors, ils partent d'ici pour trouver du travail ailleurs. Ce qui est difficile ici, c'est qu'il n'y a pas de suffisamment de terre (Francisco Peréz Peréz, 06/2008).

Francisco Peréz Peréz estime, de plus, que le désastre provoqué par Stan aurait incité de nombreux *tinecos* à migrer clandestinement aux États-Unis : « Avec le passage de Stan, les habitants ont perdu leurs terrains, leurs récoltes, des maisons… Je pense qu'ils sont nombreux à être partis aux États-Unis après Stan. Ils devaient vivre mais il n'y avait pas de quoi. La pauvreté est importante et c'est pour cela qu'ils sont partis ». « Les migrants ne sont qu'une

[109] Après avoir accompagné Marvín et sa famille pour semer les pommes de terre en juillet 2010, Marvín me donne les informations nécessaires afin d'opérer un rapide calcul des frais engendrés par la culture de ce tubercule sur l'équivalent d'une *cuerda*. Au cours des quatre mois de croissance de la pomme de terre, Marvín dépensera environ 800 *quetzales* à l'achat d'engrais chimiques et de divers insecticides et 220 *quetzales* dans de l'engrais organique. En comptant la main d'œuvre à engager et les frais de transport, il investira près de 1.600 *quetzales* au total et obtiendra, dans le meilleur des cas, 25 *quintales* (45 kg) à 150 *quetzales* l'unité. Il aura comme gain de ses récoltes près de 1.750 *quetzales*. Au prix de la pomme de terre en 2010, les bénéfices seront donc à peine supérieurs au capital engagé dans la production, équivalent à 1.600 *quetzales*.

[110] Un *quintal* est une unité de poids égale à 100 livres ou 45 kg. Au Guatemala, les références métriques se basent tant sur le système anglais que sur le système européen.

facette du système actuel d'exclusion extrême », commente l'anthropologue Manuela Camus (2007 : 29). Ces travailleurs exilés sont passés d'une logique d'exclusion, pour avoir appartenu à un excédent de main d'œuvre au Guatemala, à un type d'exclusion aux États-Unis pour vivre dans une précarité extrême conjuguée aux conditions de travail clandestin.

Les *tinecos* considèrent que l'envoi d'argent aux proches parents restés au pays a permis une sérieuse amélioration de leur niveau de vie et a également généré de l'emploi, entre autres dans le secteur de la construction.

> San Martín reçoit plus d'un million de dollars [américains] mensuellement. Sans cet argent envoyé des États-Unis, le village serait pauvre. Dans les années 1990, le salaire d'un paysan était de 15 *quetzales* par jour. Mais actuellement les gens ne travaillent pas pour ce salaire. Ils demandent 75 ou 100 *quetzales* par jour. Si on compare avec les habitants de la côte, là, ils gagnent simplement 20 *quetzales* par jour. C'est pour cette raison qu'ils sont nombreux de la côte à venir travailler à San Martín. Ils viennent ici parce qu'on paie plus. (…) Si nous n'avions pas nos habitants aux États-Unis, on ne pourrait pas payer 100 *quetzales*. Mais grâce à eux, ça a généré de l'emploi. Par exemple, dans le secteur de la construction, on emploie entre cinq et dix personnes. Ça, c'est de l'emploi ! (Fidel Ramírez, 20/07/2007).

Les rentrées économiques des migrations aux États-Unis ne sont, en effet, pas négligeables. En 1994, les recettes produites par les migrants et renvoyées au pays ne dépassaient pas la moitié de celles générées par l'agro-exportation. En 2006, par contre, les recettes produites en migration et renvoyées au pays dépassaient largement les 3,5 milliards de *quetzales* des rentrées de l'exportation (Palma et Dardón, 2008). Les chiffres qui recouvrent la réalité nationale ne sont cependant pas nécessaires aux *tinecos* pour comparer le potentiel de réussite économique qu'offre l'Amérique du Nord par rapport au Guatemala. Pour César, « si on veut gagner sa vie, ce n'est pas possible de ne pas partir ! Le dollar [américain] est moins fort que le *quetzal*. Le *quetzal* est cher. Pour 100 dollars on peut acheter un pantalon... plein de choses ! Alors qu'ici avec 2.000 *quetzales*, tu ne sais rien acheter. La vie est chère. Là-bas tu gagnes 90 dollars par jour, ici, 70 *quetzales* en travaillant dès six heures du matin jusqu'à sept heures du soir » (César, 02/02/2008).

Concrètement, les hommes qui restent dans l'altiplano gagnent en moyenne entre 300 à 1.800 *quetzales* mensuels et une femme entre 150 et 1.050 *quetzales*. Lorsqu'ils travaillent aux États-Unis, les hommes gagnent en moyenne entre 3.000 à 14.000 *quetzales* et les femmes, entre 3.000 et 10.000 *quetzales* mensuels (ADECOT, 2007 : 37). Après déduction des frais journaliers (location, eau, électricité, alimentation et vêtements), les migrants envoient entre 790 à 2.400 *quetzales* par mois à leurs familles. Cette somme sert, entre autres, à payer les dettes contractées (et leurs intérêts) qui ont servi à financer le « transfert » illégal du migrant vers les États-Unis. Les principaux bénéficiaires de ces envois d'argent sont donc les usuriers et les banques mais aussi, les grandes entreprises de matériaux de construction basées dans de plus grandes municipalités, ou dans la ville départementale de Quetzaltenango. Malgré les sommes finalement considérablement réduites qui alimentent le panier de la ménagère, les familles valorisent considérablement ce soutien financier. Le diagnostic réalisé par ADECOT rappelle qu'une famille de six membres, sans le soutien d'un migrant, vit en moyenne avec 10 *quetzales* par jour.

L'envoi d'argent gagné en migration permet d'améliorer nettement le niveau de vie des habitants restés à San Martín. Mais ces retours financiers au pays d'origine ont également profondément modifié l'évolution du marché foncier local.

Évolution du marché foncier

Les départs en migration contribuent à une certaine distanciation vis-à-vis de la terre des ancêtres. Paradoxalement toutefois, un des premiers souhaits des migrants *tinecos* est d'acheter des terres, à San Martín ou à la *boca costa*. Ces achats constituent certes un investissement financier, mais ont aussi une grande importance symbolique[111]. Pour les nouvelles générations, la richesse d'une personne se mesure aujourd'hui davantage dans l'acquisition de biens matériels que dans celle de biens fonciers. L'extrait d'une discussion avec Juana, jeune mère et étudiante en médecine, illustre la primauté de la possession de biens matériels sur celle de parcelles de terre dans son évaluation de la richesse d'une personne.

> Julie : *Combien de parcelles possède une personne qu'on considère « riche » ?*
> Juana : Ceux qui sont riches ont une maison de deux ou trois étages, une voiture et des bonnes rentrées financières. Bin, on peut dire que nous sommes riches.
> Julie : *Avoir des terrains n'est plus alors une caractéristique d'une personne qui a de l'argent ?*
> Juana : Oui, elle doit aussi avoir des terrains. Plus ou moins cent parcelles… » (Juana López, 09/ 2008)

Carmen explique également que ses deux sœurs ont acheté des terrains à la *boca costa*. Moins coûteuses, les parcelles de la *boca costa*, sont aussi moins rentables, poursuit-elle. Mais ses deux sœurs qui vivent aujourd'hui aux États-Unis ont acheté ces terres caféières, car, commente Carmen, « l'important, c'est d'acheter des terres » (Carmen, 23/07/2010). Un conflit survenu dans la famille de Pedro permet également d'illustrer la distinction générationnelle concernant l'intérêt de posséder des terres. Un des fils de Pedro, Erik, envoie de l'argent depuis les États-Unis pour faire construire sa maison. Ce capital a également servi à augmenter le nombre de parcelles de la famille à la *boca costa*. Erik se serait cependant opposé à cet investissement. La date de son retour approche mais depuis ce désaccord, il a rompu tout contact avec ses parents.

Le nouvel espace de production économique qu'est le travail en migration permet aux migrants et à leurs proches de jouer symboliquement et économiquement sur les inégalités foncières historiques en accédant à des titres de propriété ou en amplifiant leur nombre.

> Moi je vais te raconter une histoire. D'abord les Espagnols sont venus, ils sont venus chercher de l'or. Puis, ce sont ceux d'un autre pays qui sont venus. Ils ont dit, "non ce qui vaut, ce n'est pas de l'or, ce sont les terres". Alors ils ont commencé à coloniser nos terres. Et bien moi, c'est pareil. J'achète des terres à la *boca costa* avec ce que j'ai gagné aux États-Unis et avec ce que m'envoient mes fils. J'ai maintenant près de 110 *cuerdas*. Comme la population ne cesse

[111] L'importance de pouvoir semer son propre maïs est telle que certains migrants sèment sur le sol américain des grains de maïs qui leur ont été envoyés depuis San Martín. Florinda raconte, par exemple, que ses fils plantent du maïs en provenance du Guatemala autour de la maison qu'ils louent aux États-Unis.

> d'augmenter, bientôt le prix de la terre va augmenter aussi à la *boca costa*. Et bien moi, je serai riche (Pedro, 30/07/2010).

L'augmentation du pouvoir d'achat grâce aux migrations élargit la participation au marché foncier des anciens petits agriculteurs. Du haut de ses 97 ans, José Antonio Gómez explique avoir des petits-enfants partis clandestinement pour les États-Unis. « Il n'y a pas de travail ici et là, il y a de l'argent, ils payent bien. C'est pour ça qu'ils partent. (…) Regarde les maisons, comme elles sont belles maintenant! » Mais, pour José Antonio, le plus surprenant c'est le renversement historique que présente la situation actuelle : la migration permet l'achat, par ses concitoyens *tinecos*, de parcelles de terrains de *fincas* dans lesquelles il a vendu ses services dans le passé.

> Il y a de nombreuses *fincas* qui ont été rachetées par des *tinecos*. Les propriétaires des *fincas* étaient d'autres pays, mais maintenant, elles ont été rachetées. Les *tinecos* ont maintenant des terrains, ils ont des terres caféières. C'est très bien tout ça. Moi, avant, j'ai travaillé dans des *fincas*. J'avais un peu de terrain mais comme les autres paysans, j'avais besoin d'argent pour couvrir les frais. Alors je devais travailler. J'ai été dans différentes *fincas*. Mes fils n'y ont jamais été. Seulement moi (José Antonio Gómez, 25/07/2007).

Exacerbé par ces nouvelles rentrées, le phénomène d'achat de terres à la *boca costa* se conjugue avec un rachat de parcelles de terre dans l'altiplano. Mais, l'engouement des migrants pour l'achat de terrains dans l'altiplano, telle une revanche sur l'histoire, provoque une augmentation du prix des terrains sans précédents. « Le prix de la terre a récemment augmenté car il est supposé que les gens ont de l'argent grâce aux migrations », explique Pablo Orozco (25/07/2007). Or, toutes les familles *tinecas* n'ont pas vu leurs ressources économiques augmenter ces dernières années. L'inflation de la terre est telle dans l'altiplano, que les *tinecos* se tournent vers l'achat de terres, moins chères, à la *boca costa*.

> Aujourd'hui, une *cuerda* à la côte coûte 2.300 *quetzales*. Ces terres sont vendues par les grands propriétaires terriens en soif de liquidité. Pour un même montant, un *tineco* achète deux *cuerdas* ici dans le centre de San Martín ou quarante *cuerdas* à la *boca costa*. Pour l'instant, ils descendent seulement pour cultiver, ils n'y vivent pas. Un groupe d'agriculteurs originaires des terres hautes de San Martín vit par exemple du lundi au vendredi dans le hameau El Carmen de la *boca costa* (Pablo Orozco, 25/07/2007).

Cependant, alors que les rentrées financières des migrants ont suscité une inflation des prix des parcelles, la crise économique de 2009 a entraîné leur chute.

> Avant la crise aux États-Unis, une parcelle coûtait cher. Par exemple, une parcelle éloignée à Toj Con (*hameau de l'altiplano*) coûtait entre 50 et 60 mille *quetzales*. Mais maintenant, les gens ne savent plus payer cela. Ils n'achètent plus à ce prix. Une femme me racontait qu'elle vendait à Loblatzan (*quartier du centre municipal*) un terrain à 300 mille *quetzales*. C'est un beau terrain. Il est situé au bord de la route et il est plat. Ça fait deux ans qu'elle essaie de le vendre mais elle ne l'a toujours pas vendu. Il n'y a pas d'argent et c'est la conséquence de la crise. On raconte qu'il n'y a plus de travail aux États-Unis (Francisco Pérez Pérez, janvier 2009).

La possession des terres est une chose, mais les modalités du travail agricole opéré sur ces terres en sont une autre. Il est en effet intéressant de se pencher sur la question de la reprise des activités agricoles par les migrants partis dans le Nord américain qui ont choisi de revenir à San Martín.

Activités agricoles dans l'après migration

La mobilité des indigènes de l'altiplano comme élément de survie a toujours existé. Lors de la période préhispanique, la population mam migrait déjà de manière saisonnière vers la côte. Ces allers-retours se sont développés dans le maintien d'un attachement à la terre des ancêtres. Traditionnellement, un rite pratiqué peu après la naissance d'un nouveau-né visait à sceller un lien à sa terre natale. Lors de la cicatrisation du nombril, la partie séchée du cordon ombilical qui se détache alors de l'enfant est plantée ou posée dans un arbre à proximité de la maison. Pour Pascual Vásquez, « cette tradition symbolise la relation de l'homme avec la terre et la nature. Les gens l'interprètent surtout comme l'enracinement que l'on doit avoir dans le lieu où l'on naît » (Pascual Vásquez, 08/08/2009). La coutume de placer cette partie du cordon ombilical dans un lieu symbolique est aujourd'hui encore pratiquée par de nombreuses populations d'origine maya. Cecilio L. Rosales a par exemple pu observer l'importance de ce rite chez les Mams du Chiapas (2008).

À l'instar de leurs ascendants, pour les *tinecos*, toute action de migration a du sens si elle est en lien avec le lieu d'appartenance. La « *salida al norte* » (sortie vers le Nord), est ainsi toujours imaginée dans la perspective d'un potentiel retour. Pour l'anthropologue Manuela Camus, il serait dès lors davantage approprié de parler en termes de mobilité car cet espoir de retour persiste (Camus, 2007). Toutefois, certaines personnes s'installent aux États-Unis à titre définitif. Cette situation s'oppose à la conception traditionnelle de la mobilité. D'autres migrants font parfois le choix de revenir vivre dans leur pays d'origine après cinq, dix, voire quinze années d'absence. Ces « revenants » volontaires[112], appelés *retornados*[113], constituent une frange minoritaire mais, non négligeable, des migrants *tinecos*. Ces personnes viennent soit se réinstaller définitivement à San Martín, soit s'y poser le temps de construire une maison et de se marier mais bien souvent, elles reprennent le chemin de la migration car elles souffrent du long processus de réadaptation. Je me suis attachée à comprendre le rapport à la terre et les réinsertions dans les activités agricoles de ces migrants majoritairement masculins, de retour à San Martín[114].

[112] Outre les retours spontanés, San Martín compte également un certain nombre d'hommes qui ont été renvoyés au pays, les *deportados*. Interceptés comme illégaux sur le sol américain, ces hommes déportés tentent bien souvent de partir à nouveau, s'ils en ont les moyens. Capturés au cours du périple migratoire du Guatemala aux États-Unis, les passeurs offrent, pour la même somme d'argent, l'opportunité d'un second voyage dans la clandestinité.

[113] Le terme « *retornado* » est également un terme qui est utilisé pour qualifier les personnes qui sont revenues au Guatemala après s'être réfugiées, pour la plupart d'entre eux, dans les régions frontalières mexicaines. Dans son ouvrage *Lucha por la tierra, retornados y medio ambiente en Huehuetenango* (1998), César Castañeda expose les problèmes environnementaux spécifiques occasionnés par le retour de ces familles ayant abandonné leur terre pendant un certain nombre d'années.

[114] Comme le souligne Dennis Conway et Robert B. Potter (2006), les sciences sociales se sont peu intéressées aux migrants de retour chez eux. Pour ces auteurs, la perspective économique a toujours été dominante (par

La remise au travail agricole, après plusieurs années de travail à l'étranger, n'est pas automatique à San Martín. Les situations et les avis divergent. Certaines personnes affirment que tous les hommes remettent les mains à la terre dès leur retour. D'autres considèrent que les migrants de retour privilégient des activités professionnelles alternatives. Mes observations auprès de ces hommes revenus à San Martín me permettent d'avancer une distinction générationnelle au sujet de leur réinsertion professionnelle. Les parcours de Pedro (50 ans) et de César (28 ans) illustreront mon propos.

Il y a environ 10 ans, Pedro quitte San Martín pour les États-Unis. Il trouve rapidement un emploi d'ouvrier dans le bâtiment. Peu après son départ, il est rejoint par son épouse et ses cinq fils qui trouvent rapidement des activités lucratives (excepté le plus jeune fils qui poursuit alors sa scolarité). Après plus de sept années passées sur le sol américain, sa femme, Catarina, tombe enceinte d'un sixième enfant. Le couple décide de rentrer à San Martín avec leur plus jeune fils pour la naissance de leur bébé. Ils ont accumulé un capital suffisant pour faire construire une maison de deux étages et établir un restaurant au rez-de-chaussée qu'ils appellent *Chapinlandia*. Pedro achète également de nombreuses parcelles de terre à la *boca costa*. Alors que Catarina coordonne la cuisine de son petit restaurant, Pedro se rend tous les jours sur ses terres. Il cultive, dans ce climat plus tempéré qu'à San Martín, diverses variétés de légumes. Régulièrement, il emploie des hommes (*mozos*) pour l'aider aux travaux agricoles. Leur fils n'accompagne pas son père aux champs. Jeune adolescent, les parents estiment qu'il doit consacrer son temps à ses études.

César est parti, lorsqu'il avait 20 ans, pour les États-Unis. Profitant de ses relations, il dégote divers petits emplois avant de se stabiliser dans une entreprise de restauration de façades. À 25 ans, il est victime d'un accident du travail. Il est alité pendant plusieurs mois et ne peut réintégrer son travail. En incapacité de travail, sans assurance et malgré les dédommagements de son patron, sa vie américaine lui coûte trop cher. Invalide, il revient à San Martín et se lance dans un commerce de revente de véhicules en provenance des États-Unis. Il est également, de temps à autre, chauffeur de microbus qui effectuent la liaison entre San Martín et la ville de Quetzaltenango. Récemment, il s'est mis à travailler avec un *coyote*, un passeur, chargé d'organiser les périples des migrants clandestins depuis leur sol natal vers une destination nord-américaine. César se charge de racoler les personnes intéressées. Il les informe du trajet et des conditions financières. À diverses reprises, j'ai pu aussi voir César s'adonner à des petits travaux tels que la réparation du mécanisme d'un puits ou encore, la récolte de pommes de terre. Mais César nie cette dernière activité.

César a le profil de ces jeunes hommes partis migrer à l'étranger avant d'avoir créé une famille. Avant de partir, ils se consacrent aux tâches agricoles sous la tutelle du chef de famille. Ils n'endossent donc pas la responsabilité directe d'alimenter le grenier à grains familial. De sa recherche menée avec les migrants rentrés à Zacualpa dans le département du Quiché, Ricardo Falla propose une distinction de catégories de migrants en fonction de l'âge (2008). Selon lui, il est important de distinguer la « jeunesse adulte » (*juventud adulta*) de la

---

exemple par l'analyse des envois d'argent) aux dépens d'une approche qui considère ces migrants comme des agents de changement potentiel. Le jésuite et anthropologue guatémaltèque Ricardo Falla, défend pleinement ce point de vue dans son ouvrage *Migración transnacional retornada* (2008).

« jeune jeunesse » (*juventud joven*) (Falla, 2008 : 26). Bien que ces deux catégories soient ouvertes aux changements identitaires, la jeunesse adulte, contrairement à la jeunesse non-adulte, s'est déjà engagée dans un mariage, un travail et envers la communauté, avant de partir migrer. César appartient à cette « jeune jeunesse » de migrants.

Pour tous les immigrants, le départ signifie la sortie d'un système agricole physiquement éprouvant. Les travaux agricoles dans l'altiplano sont réalisés uniquement à la force du poignet, sans l'aide de machines (si ce n'est l'arrivée chez certains cultivateurs de systèmes d'irrigation) ni d'animaux. Non sans une certaine fierté, les Guatémaltèques expliquent qu'ils sont appréciés pour leurs capacités à endurer des lourds labeurs par leurs employeurs nord-américains. Cependant, pour la « jeune jeunesse », toute activité autre que l'agriculture est valorisée comme le signe d'une ascension sociale. À l'inverse, le retour aux travaux agricoles, après un parcours migratoire, est perçu comme une stagnation sociale. César partage son point de vue : « De retour à San Martín, nous on ne va plus aux champs, c'est trop physique, c'est trop dur. Ce sont ceux qui n'ont pas de terres qui vont aux champs, ceux de la *boca costa*. Les pauvres de Santo Domingo par exemple. Ici, ceux qui étudient et ceux qui sont partis aux États-Unis ne veulent plus aller aux champs. Les jeunes enfants par contre, ils n'ont pas le choix » (César, 02/02/2008). Selon Don Fito, « la nouvelle génération a honte d'aller travailler au champs » (Fito, 04/03/2008). De plus, loin de leur pays natal, ces jeunes se sont familiarisés avec d'autres stratégies économiques de survie. Pas encore pères de famille ou, pères de famille peu nombreuse, ils consacrent le petit capital qu'ils ont acquis en migration à des activités professionnelles autres qu'agricoles et éventuellement plus risquées.

> Quand je suis revenu des États-Unis, je ne suis pas retourné travailler dans l'agriculture. J'ai réfléchi et je me suis dit que j'allais tenter d'avoir mon permis de conduire. Je l'ai eu, alors je me suis mis à conduire des microbus. C'est plus facile et mieux que d'aller aux champs. Mais je voulais retourner aux États-Unis car ici, on ne gagne que septante *quetzales* par jour et ça ne permet pas de vivre. Et puis, on s'est habitué au rythme de vie là-bas. Là, tu gagnes au minimum septante dollars par jour… (César, 12/03/2008).

Ces parcours migratoires permettent également une relative autonomie par rapport au patriarche. Non seulement les jeunes se lancent dans des activités lucratives indépendantes des travaux agricoles de l'unité familiale mais aussi, ils bâtissent leur propre foyer. Alors que traditionnellement, après une union, l'épouse rejoint son mari pour vivre dans l'unité domestique de sa belle-famille.

La réinsertion professionnelle des migrants plus âgés, que je ne restreins pas à la « jeunesse adulte » comme la désigne Falla, se distingue nettement de celle de la « jeune jeunesse ». Pères de familles nombreuses, rares sont les hommes qui délaissent les activités agricoles. S'ils ont quitté la municipalité comme des misérables agriculteurs, l'accumulation de capital en migration leur permet de réintégrer leur municipalité comme des nouveaux riches, entrepreneurs agriculteurs qui n'appartiennent plus à la classe paysanne (Falla, 2008 : 325). Ces hommes, moins innovateurs que les plus jeunes générations, se remettent au travail agricole après avoir augmenté leur capital foncier. Ils ne daignent pas se faire seconder par une main-d'œuvre rémunérée et encouragent souvent leur propre père à se dégager des travaux agricoles. On pourrait se demander si ce nouveau confort, mis en place avec le

prétexte de préserver les personnes plus âgées des activités agricoles, ne serait pas une manière détournée de modifier les rôles de décision au sujet des travaux agricoles.

Modification du paysage urbain et de la pression sur la terre

C'est dans une certaine continuité historique que les *tinecos* ne cessent de migrer. La migration s'établit comme une stratégie d'élargissement des perspectives territoriales trop limitées pour permettre la survie alimentaire. Elle accentue également un changement dans le mode d'acquisition des terres. Alors que celles-ci étaient héritées traditionnellement de père en fils[115], le travail clandestin à l'étranger permet l'acquisition de terres à son propre compte par les voies du marché foncier.

Pour Marcela Tovar et Miriam Chavajay, les populations indigènes enracinent et incarnent leur identité dans un territoire concret et dans un environnement écologique déterminé (Tovar et Chavajay, 2000 : 22-23). Les populations indigènes ne manifesteraient pas une volonté de possession de terre mais bien un sentiment d'appartenance et d'intégration dans l'environnement dans lequel elles sont nées. Traditionnellement, les populations indigènes ont en effet défendu le droit d'usufruit de la terre sans revendiquer une quelconque propriété privée. L'observation des Mams contemporains demande toutefois de se dégager d'une vision romantique dans laquelle la terre ne représenterait qu'un pur symbole d'appartenance dégagé de toute forme d'intérêt individuel. L'évolution vers une acquisition de biens individuels est une tendance qui se marque dans l'altiplano mam[116]. Les économies de marché incitent à augmenter la propriété privée pour développer les échanges de marchandises. Les stratégies historiques de dépossession des terres communales ont également joué sur la conception coutumière de la propriété privée. Pour les habitants de San Martín, outre leur charge symbolique, les ressources naturelles constituent des ressources économiques dont il faut tirer profit au maximum.

Les phénomènes migratoires et les nouvelles rentrées financières qui les accompagnent, ne sont pas sans conséquences sur l'environnement naturel. Premièrement, le paysage de la municipalité se transforme, avec l'extension d'espaces urbanisés, où les propriétaires s'inspirent des modèles architecturaux d'Amérique du nord. Emblèmes de la réussite économique des migrants, les maisons de deux, trois, voire quatre étages, fleurissent partout à San Martín. Ce phénomène d'urbanisation se développe sans lois ni règles. Ces immenses

[115] Comme le souligne Juana, « Avant, la transmission des terres se faisait uniquement de père en fils. Mais aujourd'hui chacun, homme et femme, a le droit d'avoir des terrains en héritage. Cela reste cependant au bon vouloir du père ». S'il est légal pour une femme d'hériter de titres de propriété, il n'existe pas encore actuellement un traitement généralisé visant l'égalité de genre sur ce sujet. De plus, soulignent les auteurs Carmen Diana Deere et Magdalena León, malgré la priorité accordée aux femmes dans les Accords de Paix, il ne semble pas que le thème du genre et des droits à la terre n'ait une place dans le discours politique : « Évidemment, cela n'est pas sans lien avec le fait que la terre est un sujet très conflictuel et que la redistribution fondamentale de la terre continue d'être un thème tabou » (Deere et León, 1999 : 50).

[116] Parallèlement à cela, le phénomène de migration a renforcé les processus de privatisation de l'éducation et de la santé (ADECOT, 2007 : 42). Car la plupart des enfants de migrant étudient dans des centres éducatifs privés et se rendent dans des centres de santé privés. De cette manière il est peu rappelé et exigé au gouvernement de prendre ses responsabilités dans l'amélioration des services publiques dans ces secteurs.

demeures à étages restent parfois plusieurs années totalement vides dans l'attente du retour des propriétaires encore aux États-Unis. De plus, non-conformes aux normes de sécurité sismiques, les nouvelles maisons constituent une menace dont les habitants sont conscients. Pour limiter les risques encourus, les *tinecos* sont nombreux à déserter les pièces à l'étage de leur habitat, et n'habitent, alors, qu'une infime partie de ces maisons démesurées.

Deuxièmement, l'envoi d'argent des migrants modifie sérieusement le marché foncier. L'inflation des terrains dans l'altiplano concerne l'ensemble de la communauté, y compris les personnes qui ne bénéficient pas de rentrées financières d'un proche en migration. Face à la pénurie de terres à bâtir et leur coût excessif, certains propriétaires se voient contraints de construire de nouveaux logis sur des terrains peu chers mais situés sur des zones à risque de glissement. Dans certains lieux, les nouvelles demeures mettent en péril l'ensemble de la communauté, car elles sont bâties sur les lits de cours d'eau. Comme l'explique Pablo, « C'est le prix élevé des terres qui fait que les *tinecos* construisent leur maison sur des terrains inadéquats. Ils n'ont pas d'autres lieux pour construire. Alors parfois, ils construisent dans des zones à risque. Ils le savent mais, que peuvent-ils faire d'autre ? Il n'existe pas de contrôle d'urbanisme à San Martín… » (Pablo Orozco, 25/07/2007). Pour Camus, on peut ainsi observer un nouveau paysage, ou une « nouvelle ruralité » dans le sens « d'une urbanisation étrange et désordonnée de ce qui a été, jusque maintenant, des paysages majestueux avec des infimes incidences dans le développement urbain » (Camus, 2007 : 40). La dernière loi d'urbanisme et d'aménagement du territoire émise par la République du Guatemala date de 1851. Seule la capitale a connu certains aménagements de la loi sous la présidence d'Álvaro Arzú (1996-1999).

Enfin et troisièmement, le départ des hommes en migration modifie la pression sur les terres agricoles et forestières. Le confort des ressources financières envoyées par les proches migrants dispense certains *tinecos* des tâches agricoles. Pour César, ex-migrant et *coyote* à ses heures, posséder de l'argent et un chez soi commode incite les *tinecos* à ne plus devoir solliciter directement les ressources naturelles qui les entourent.

> Maintenant les gens, grâce à Dieu, ont des sous, ils ne veulent plus aller se promener au bois. Car maintenant ils ont des sous et ils sont chez eux dans leur maison à regarder la télévision et tout. Au contraire, avant, ils allaient chercher le bois, les herbes, ils allaient faire beaucoup de choses. Maintenant ce sont les changements qui s'opèrent (César, MAG, 20/07/2008).

Les terres des familles qui bénéficient d'envoi d'argent ne subissent plus les mêmes contraintes qu'autrefois. Elles peuvent par exemple acheter du bois de chauffe en provenance des exploitations de café ou de caoutchouc.

> Aujourd'hui c'est assez exceptionnel que quelqu'un abatte un arbre pour du bois. Et tout cela est en lien avec la migration. Car la migration a permis que les gens achètent du bois en provenance de la côte, comme le *hule* ou le *chalcun*[117]. (…) La vague migratoire pour les États-Unis a commencé en 1997, 98, 99. Avant 1995 environ, la coupe des arbres était de

[117] Le *chalcun* est un arbre utilisé pour donner de l'ombre aux plants de café. Ces arbres sont taillés annuellement. Le bois est alors mis en vente sur le marché.

> coutume. Aujourd'hui les gens gardent jalousement leur bois pour eux. Ils ne veulent pas que d'autres personnes aillent prendre du bois sur leurs terrains (Pablo Orozco, 28/07/2010).

De plus, « de nombreuses parcelles de terre, actuellement en jachère, se reposent des années d'agriculture intensive », explique une sœur de Pablo, Eliza. « Les migrations sont un avantage pour l'environnement, poursuit-elle. Elles permettent que la terre se repose, car les hommes s'en sont allés. Ils ne déboisent pas davantage pour semer. Et de quoi se repose la terre ? Des produits chimiques… La frontière agricole est arrêtée et les hommes ne coupent plus les arbres » (Eliza Orozco Pérez, 15/02/2008). Certaines terres laissées en friche, connaitraîent ainsi une repousse sauvage de la végétation.

> La migration a changé la donne au niveau des activités agricoles. Non seulement, certains migrants de retour ne veulent plus se consacrer à la terre car ils se sont habitués à travailler de manière différente que manuellement comme on le pratique à San Martín. Mais aussi, quand le chef de famille n'est plus là, les gens abandonnent le travail des terres s'ils n'en ont plus la nécessité. Ils ne prennent plus soin des terres… (Pablo Orozco, 25/07/2007).

Il me semble toutefois important de nuancer cette hypothèse d'une diminution de la pression sur la terre liée aux migrations de certains membres de la communauté. Les familles de migrants qui peuvent totalement se détacher du travail au champ, sont de l'ordre de l'exception. Malgré un soutien économique pour divers type de frais, les activités agricoles restent la principale ressource économique des *tinecos*. Désireux de dispenser leurs proches parents des travaux agricoles, certains migrants financent la main-d'œuvre pour les lourds labeurs. La mise en jachère des terres est une hypothèse à laquelle s'opposent d'autres informateurs comme Liliana.

> Ici, les terrains ne sont pas laissés en jachère par l'absence des hommes en migration. D'abord, beaucoup d'hommes qui avaient migré aux États-Unis sont revenus. On les déporte ou alors ils reviennent d'eux-mêmes car ils n'ont plus de travail. Mais aussi, comme il y a très peu de terrains cultivables, ils sont tous utilisés. Les migrants payent pour qu'on travaille leur terre. Par exemple, retourner la terre sur une *cuerda* prend environ deux jours, soit environ 160 *quetzales*. Les migrants gagnent cette somme en deux heures de travail aux États-Unis. Ils préfèrent le faire faire que de le faire eux-mêmes. Dans mon cas, j'ai trois *cuerdas* et demi ici à San Martín. Je ne les travaille pas mais je les loue. Le locataire me fournit un *quintal* (45 kg) de maïs en échange de la location des terres (Liliana, 27/07/2010).

Pour Liliana, le besoin de terre est tel que ses parcelles non utilisées sont mises en location. En croissance continue, le nombre d'habitants à San Martín est confronté aux limites des terres disponibles et, par conséquent, la demande d'accès à des terres cultivables se trouve accrue. Face au manque de terre, outre les pratiques extensives agricoles aux dépens de la frontière forestière, l'agriculture s'est intensifiée grâce à l'utilisation d'intrants chimiques. Outre l'intensification de la production agricole, le recours aux produits chimiques depuis une vingtaine d'années a également permis une diversification des cultures traditionnelles (maïs, pomme de terre, haricot et fève) au profit de cultures non traditionnelles destinées à la vente à l'extérieur. Grâce à l'utilisation de nouvelles techniques d'irrigation combinée à l'emploi de produits chimiques, certains *tinecos* se sont tournés vers l'exportation de leurs productions,

dont essentiellement, la pomme de terre. Mais cette transformation des pratiques agricoles fragilise les sols déjà naturellement enclins à l'érosion.

4. Intensification des pratiques agricoles par l'utilisation des intrants chimiques

Le chamane Santos se souvient avec nostalgie des techniques agricoles qu'appliquaient ses ancêtres sur leurs champs de maïs. Il raconte qu'ils laissaient, par exemple, pousser un type d'herbe qu'ils utilisaient ensuite comme engrais. Or cette herbe est aujourd'hui considérée comme une « mauvaise herbe », dit-il. Déconsidérée, elle est déracinée et n'est plus enterrée aux pieds des plants de maïs. Santos raconte encore comment ses ancêtres pliaient les tiges de maïs en deux vers le mois de septembre. Cette technique préventive permettait d'éviter que les vents du mois de novembre ne mettent à terre les plants de maïs en fin de maturation. « Au lieu de faire tout cela, poursuit-il, nous jetons du venin sur la Terre Mère. Et nous brûlons nos productions avec ces produits. Nous tuons ce que donne la Terre Mère en mettant du chimique » (Santos, MAG, 20/07/2008). Si les techniques agricoles ont changé, c'est que « nous sommes devenus modernes, nous ne sommes plus comme nos grands-parents », affirme Santos.

Les petits agriculteurs, confrontés aux besoins d'une population croissante, à une fragmentation des terres cultivables et aux pressions du marché économique global, se sont tournés vers les intrants chimiques, dont l'utilisation était vivement encouragée par la Révolution Verte. Le recours aux produits chimiques dans l'agriculture a ainsi provoqué une rupture avec les techniques agricoles ancestrales. Mais cette rupture doit toutefois être nuancée. Les techniques agricoles dont parle ci-dessus Santos sont, par exemple, encore maintenues chez la plupart des agriculteurs *tinecos* qui les combinent avec divers engrais et pesticides chimiques dont leur terre est, selon eux, devenue dépendante. L'utilisation des intrants chimiques est teintée d'une certaine ambivalence.

Cette partie survolera les divers aspects qui touchent à l'utilisation des produits chimiques dans l'agriculture, entre autres, à partir de nombreuses citations extraites de la journée d'analyse en groupe réalisée en juillet 2007 à San Martín. Outre les questions de rentabilité agricole, l'utilisation de ces produits pose la question de leur nocivité pour l'environnement et pour l'homme. Stan a mis au jour l'état d'extrême fragilité des sols cultivés sur base de ce modèle agricole.

La Révolution Verte

Au Guatemala, un changement significatif des pratiques agricoles a eu lieu vers la fin des années 1950 et au début des années 1960. Au cours de ces décennies, la Révolution Verte (*Green Revolution*) s'est imposée, afin de promouvoir le progrès dans les dits pays en développement et de remédier aux faibles rendements agricoles conjugués à la pression démographique. Contre-proposition à une réforme agraire, la Révolution Verte était la promesse d'une modernisation agraire du Guatemala et d'une meilleure emprise sur la production par les agriculteurs. Cependant, pour David Carey Jr., « c'est avant tout la politique, plus que la science ou la performance agricole, qui a influencé le Guatemala à se diriger vers la Révolution verte dans les années 1950 et 1960 » (Carey, 2009). Pour souligner

cette hypothèse, Carey démontre combien les propos qui défendaient la technologie agricole comme une arme valeureuse dans la lutte contre le communisme, émanaient de fondations privées nord-américaines telles que les fondations Ford et Rockfeller.

Les nouvelles technologies agricoles promues par la Révolution Verte se sont tout d'abord diffusées dans les latifundios et, dans un deuxième temps, chez les petits agriculteurs de l'altiplano. L'histoire orale à San Martín raconte l'arrivée des divers produits chimiques dans les années 1960 : « Je me rappelle quand sont arrivés les fertilisants en provenance d'Europe, d'Allemagne. C'était dans les années 1960 » (Efraín Méndez, 01/05/2010). Au cours de cette décennie, la population *tineca* a été initiée aux fertilisants chimiques et à une variété de semences améliorées. Rapidement, les premières résistances se sont effacées face à l'accessibilité de ces nouveaux produits. Certains fertilisants chimiques permettaient par exemple de doubler la productivité du maïs. De part son travail avec la population kaqchikel au Guatemala, Carey fait toutefois remarquer que, parallèlement à l'introduction des produits chimiques, les cultures se sont étendues, souvent aux dépens des forêts, sur les versants des montagnes (Carey, 2009 : 294). Selon cet auteur, alors qu'ils labouraient de plus grandes superficies, les kaqchikels introduisirent en même temps les produits synthétiques. Il est dès lors difficile de savoir avec exactitude l'apport de chacun de ces facteurs dans l'augmentation des rendements.

Les ethnographes Hostnig, Hostnig et Vásquez écrivaient en 1998 : « Les agriculteurs Mams ont adopté les pesticides, fongicides et herbicides chimiques disponibles dans les marchés locaux et régionaux. Ils se sont familiarisés avec quantité de produits nouveaux dont ils ont pu constater des preuves de leur efficacité. Cependant, dans l'altiplano, leur emploi est réservé presque exclusivement aux cultures destinées au marché, comme la pomme de terre et les légumes » (Hostnig *et al.*, 1998 : 77). Hormis l'application d'engrais chimiques, la culture du maïs est en effet exempt des divers produits synthétiques qui se trouvent sur le marché.

Les intrants chimiques, outre le fait d'améliorer considérablement certaines productions « traditionnelles[118] comme le maïs, les haricots et les pommes de terre, ont permis la production de nouvelles denrées, non destinées à la consommation locale mais bien, à l'exportation. L'intensification et la diversification des productions introduites avec l'arrivée des produits synthétiques a conduit les systèmes agricoles vers une marchandisation des productions agricoles plutôt que vers la production des denrées nécessaires à une alimentation locale soutenable. De plus, les légumes dits « non-traditionnels » comme par exemple le brocoli, les choux de Bruxelles et les pois chinois sont plus vulnérables aux bactéries et demandent d'être abondamment traités avec des produits synthétiques (AVANCSO, 1994). Leur production, qui n'est cependant le fait que d'un petit secteur des agriculteurs de l'altiplano, entraîne de sérieux impacts environnementaux comme l'aggravation de l'érosion des sols.

[118] Les auteurs du rapport *Impactos ecológicos de los cultivos hortícolas no-tradicionales en el altiplano de Guatemala* font remarquer combien le concept "traditionnel" est arbitraire et relatif à chaque région. « Il s'agit toutefois d'une gamme continue entre l'ancien et le nouveau, car, avec le temps, une culture comme celle du pois chinois pourrait devenir "traditionnelle" et une autre culture sera considérée comme nouvelle. Les étiquettes "traditionnel" ou, "non-traditionnel", sont artificielles et dans peu de cas, elles permettent de déterminer si une culture est désirable ou non » (AVANCSO, 1994 : xii).

Des activités agricoles dépendantes de produits chimiques

Par leur faible contenu en matière organique, les sols de San Martín doivent être enrichis d'engrais pour permettre les récoltes. Sans ajout d'engrais lors des cycles agricoles annuels, expliquent les agriculteurs *tinecos*, il est impossible d'obtenir de bonnes récoltes. Actuellement, les *tinecos* utilisent de l'engrais organique dans lequel sont mélangés des composants chimiques. Il est coutume de qualifier cet engrais « mélangé », de *mezclado*. L'engrais naturel est généralement composé d'éléments organiques qui jonchent le sol des forêts, appelés communément *broza* ou litière forestière[119]. La *broza* est également souvent mélangée avec des excréments d'animaux et des herbes non comestibles. Agrémentée d'autres engrais organiques, la litière forestière est donc systématiquement mélangée à de l'engrais chimique, avec parcimonie cependant pour la culture du maïs. Pour les agriculteurs mams, la litière semée dans le sol sert d'« oreiller » au fertilisant chimique. Il permet d'éviter que les fertilisants et autres pesticides soient emportés dans les profondeurs lors des fortes pluies.

Certains informateurs précisent qu'ils observent un net retour de l'utilisation d'engrais organiques pour l'agriculture, parfois pour des raisons idéologiques, mais surtout pour des raisons économiques. Adolfo est la dernière personne de San Martín à élever des moutons. Le berger explique que son activité d'élevage n'a pas pour objectif de vendre la viande de ses animaux. Ce qu'il tire de ses moutons, ce sont leurs défections, utilisées comme engrais naturel. Selon ses dires, l'engrais naturel doit être appliqué deux fois l'an sur les champs, à raison de quatre fois l'an pour de l'engrais chimique (Adolfo, 02/02/2008). Il en est de même pour les plantes médicinales. À maintes reprises, des interlocuteurs sur le terrain m'ont proposé des infusions d'herbes pour soigner les maux qui m'incommodaient. Non seulement, ils louent leurs vertus curatives mais ils vantent aussi leur accessibilité financière.

Malgré les bénéfices économiques des engrais organiques, les informateurs affirment que la rentabilité de leurs terres serait devenue dépendante des produits chimiques. Lors d'une visite de ses champs, le chamane Efraín m'expliqua sa conception des fertilisants chimiques : « ils sont comme nos vaccins d'aujourd'hui. Il était possible de vivre sans être vacciné auparavant car les maladies infectieuses n'existaient pas dans la région. Aujourd'hui, il n'est plus concevable de ne pas se vacciner car les virus sont actifs ». Selon lui, il en serait de même pour les fertilisants nécessaires à l'activation des défenses des sols. Tel un cercle vicieux, les fertilisants chimiques engendrent des coûts dont les agriculteurs ne peuvent se défaire. Otto, pour sa part, estime que la terre est une ressource naturelle renouvelable. Il serait possible de se détacher des fertilisants chimiques et de produire des produits d'une meilleure qualité, mais au prix d'une compétitivité moindre sur le marché (Otto, MAG, 20/07/2008). Carey souligne en effet que la reconversion à un usage unique de fertilisants naturels nécessite un sevrage de la terre d'une durée de deux à huit ans (Carey, 2009 : 308). Cette période d'attente

[119] Outre la technique de la fertilisation organique par la litière forestière, Hostnig *et al.* (1998) commentent d'autres méthodes utilisées traditionnellement dans l'altiplano mam afin de maintenir et de récupérer la fertilité des sols. J'ai pu observer certaines de ces méthodes dans la zone étudiée comme : les cultures associées, la rotation des cultures, la fertilisation avec la fiente de volaille et du fumier de bétail, l'incorporation de chaume, d'engrais verts… À San Martín, l'utilisation d'excrément de moutons reste une exception et la mise en jachère des terres fait débat comme on a pu le voir dans la partie précédente concernant les phénomènes migratoires.

qui permet au sol de retrouver sa structure naturelle est bien trop longue pour des agriculteurs qui possèdent des ressources foncières limitées.

Andrés pousse la critique des fertilisants chimiques un pas plus loin. Il voit dans l'introduction des produits chimiques une théorie du complot : les produits chimiques auraient été vendus avec les bactéries contre lesquelles ils doivent être dirigés.

> Les maladies des plantes ne sont pas venues comme ça, sans rien… Un composant a été ajouté aux insecticides. On a amené un insecticide par exemple, mais il portait avec lui la maladie. Et aujourd'hui, c'est devenu incontrôlable. À une autre époque, je crois que les gens n'utilisaient pas de l'engrais, ils utilisaient l'herbe sur les côtés des terrains, sur les bornes qui délimitent les terrains les uns des autres. Ce qu'ils faisaient, ils coupaient ces herbes et les enterraient. Ils les mettaient comme engrais et ça fonctionnait très bien car tout était naturel. Mais maintenant, ça ne fonctionne plus (Andrés, MAG, 20/07/2008).

Depuis la guerre au Guatemala, la géopolitique s'est largement consacrée à la Révolution Verte. Si la théorie du complot proposée par Andrés est peut-être manichéenne, les fertilisants synthétiques ont toutefois mis un frein à l'autosuffisance des petits producteurs en créant une dépendance de leurs pratiques agricoles aux intrants chimiques.

Ambivalence des produits chimiques

Les participants à l'analyse en groupe discréditent tous l'utilisation des produits chimiques destinés à l'agriculture. Pour Florinda, « c'est avec les techniques agricoles naturelles que la terre se maintient fertile, en non en appliquant du chimique. Si non, la terre est brûlée et elle meurt. La terre se fragilise. C'est comme une personne » (MAG, 20/07/2008). Un consensus existe entre les participants, « le chimique tue la terre, et tue aussi l'homme à petit feu ». « Nous nous sommes laissés convaincre par l'utilisation du chimique » explique Florinda. Or, poursuit-elle, « l'organique c'est ce qui vaut le plus. Autrefois, les personnes n'avaient pas les maladies qu'on voit aujourd'hui. Et tout cela arrive, car nous mangeons des choses non organiques ». César acquiesce : « Avant, les aînés pouvaient atteindre 100 ans et plus car ils mangeaient uniquement des produits naturels. Le chimique, au contraire, affecte chaque étape de la vie. Les années diminuent, diminuent… » (César, MAG, 20/07/2008).

Les intrants chimiques provoquent en effet de réels problèmes de santé publique. Alors que la plupart des champs dans l'altiplano sont situés à côté des maisons, les éléments chimiques contenus dans les fertilisants et les engrais synthétiques (composés de nitrogène, phosphore et potassium) se diffusent dans les aliments, dans l'eau et dans l'air ingérés par les habitants. Selon Carey, « malgré l'utilisation de seulement 20 % des produits chimiques produits dans le monde, les pays en développement comptent près de la moitié des cas de décès par intoxication d'intrant chimique par an[120] » (Carey, 2009 : 286).

« Le chimique, poursuit Francisco L., non seulement est venu tuer la nature, mais est venu tuer l'être humain ». Il étend alors sa réflexion sur les produits utilisés dans l'agriculture, à la

[120] Outre les cas d'intoxications involontaires, j'ai pu observer, dans l'altiplano, que l'ingestion de ces produits chimiques destinés à l'agriculture est une voie, malheureusement souvent choisie, pour mettre fin à ses jours.

consommation des produits pharmaceutiques non naturels. Le chimique, de manière générale, affecte la santé des hommes, affirment les participants à la journée d'analyse. Seules les personnes âgées utiliseraient encore les plantes pour se soigner.

> Car généralement, le chimique a généré des maladies chez les personnes. Et si on revient au sujet de la médecine, on n'utilise plus la médecine naturelle, tout est chimique. L'attention des gens s'est concentrée sur le chimique. Car dans l'environnement, tout est fumigé, les légumes contiennent des composants chimiques et ce même chimique affecte l'air et ce que nous buvons. Seules les personnes âgées utilisent encore la médecine naturelle. Les jeunes utilisent seulement le chimique. « J'ai une douleur ici », une pastille ! En échange avant, quand on avait une douleur, nos ancêtres mélangeaient des plantes… Les gens se soignaient avec ça ! » (Andrés, MAG, 20/07/2008).

Florinda tient des propos qui vont dans le même sens qu'Andrés mais son opinion est plus radicale. Selon son interprétation de la Bible, « l'homme se détruit car il utilise la science. Nous croyons, nous savons mais nous devons davantage croire dans le naturel. Ce que Dieu dit, c'est qu'avec la science, nous sommes en train de détruire et cela, car nous utilisons du chimique » (Florinda, MAG, 20/07/2008). Les connaissances et les progrès scientifiques sont ainsi perçus par la *tineca* comme contraires à la nature et au bon développement de la terre et des hommes. Les personnes d'antan étaient robustes et pouvaient atteindre un âge avancé grâce aux techniques agricoles naturelles et à la médecine traditionnelle[121]. Elle compare cette situation à celle des vêtements tissés anciennement par les femmes. Alors que les femmes tissaient leurs propres habits, aujourd'hui ils ne sont plus faits à la main mais dans les fabriques. Ils auraient perdu de leur solidité. Pour Florinda, tout ce qui est "naturel", est composé d'une force incomparable. Elle questionne alors les limites que pourra supporter la terre : « nous avons peur que la terre ne survive pas. On ne sait pas si sa force se terminera un jour » (Florinda, MAG, 20/07/2008). Cette crainte rejoint le constat d'Andrés. Pour ce dernier, l'introduction du chimique à San Martín et au Guatemala, est venu tuer l'essence principale de la terre. « Je pense que la terre, son sable est plein de vitamines pures et de bons fruits. Mais quand le chimique a été introduit, il a tué des composants de la terre. C'est pour cela que maintenant, une *cuerda* de terrain donne presque deux *quintal*, si peu » (Andrés, MAG, 20/07/2008). Adolfo estime également que les agriculteurs qui utilisent uniquement des engrais chimiques obtiennent des produits plus petits que les agriculteurs qui mélangent des engrais chimiques avec des engrais organiques (Adolfo, 04/03/2008). Des recherches confirment en effet l'observation empirique d'une diminution des rendements agricoles lorsqu'il y a une utilisation exclusive de fertilisants synthétiques dans le long terme. Pour Carey, « l'augmentation des coûts et la diminution de l'efficacité des fertilisants synthétiques affectent drastiquement l'agriculture minifundiste » (Carey, 2009 : 304).

Non sans une certaine lucidité, Otto, César et Santos modèrent le tableau hautement négatif dépeint au sujet de l'utilisation des produits chimiques. Le recours aux produits chimiques est « positif et négatif ». Car, si le chimique affecte la santé des hommes et des sols, il permet de

[121] On notera que la médecine considérée dans le monde occidental comme « traditionnelle » ou allopathique est entendue à San Martín comme médecine chimique, par opposition à leur médecine traditionnelle appelée aussi « naturelle ».

guérir et de produire davantage et plus rapidement comme l'impose la globalisation économique[122]. En ce qui concerne la médecine, Otto estime que dans certaines situations, le recours à la médecine « chimique » est incontournable : « je pense que la médecine naturelle et le chimique doivent être utilisés presque en même temps » (Otto, MAG, 20/07/2008). Le recours aux produits chimiques permet de doper le corps malade ou la terre, dont on attend avec impatience le fruit des récoltes. Andrés parle ainsi d'un décalage de vitesse. Le « chimique » permettrait d'entrer dans le rythme effréné de la globalisation. Les engrais chimiques, tout comme les médicaments « chimiques » donnent des résultats plus rapides sur la terre ou sur la santé explique Esperanza : « Les gens ne savent pas que le naturel c'est meilleur. Ils préfèrent le chimique car c'est plus rapide » (Esperanza, MAG, 20/07/2008). Mais si les techniques naturelles sont plus lentes, elles sont aussi plus « timides dans leur efficacité » soulève cependant Andrés.

> Je pense qu'avant, si quelqu'un souffrait d'une fracture, on le soignait avec ce qu'offrait la nature mais sa guérison était lente. Mais depuis que le chimique est apparu, deux types de vitesses se sont développés. C'est l'avantage de la médecine chimique qui nous est arrivée. Elle démontre plus d'effectivité. La « naturalité », ou le naturel est timide dans son efficacité (Andrés, MAG, 20/07/2008).

« Plus il est possible d'utiliser le naturel, complète César, mieux c'est. Certains disent qu'on ne peut qu'utiliser le naturel, que le chimique ne sert à rien. Mais bien sûr, ce n'est pas vrai. Ce serait magnifique de n'utiliser que le naturel (…) car ça aide l'environnement et ça ne fait pas de pollution » (César, MAG, 20/07/2008). Alors que ses parents racontent qu'« avant, tout était magnifique », aujourd'hui les logiques foncières ont changé : « Maintenant il n'y a plus assez de terrain. C'est pour cela qu'il y a 10 ou 15 ans, ils ont commencé à utiliser les chimiques » (César, MAG, 20/07/2008). Et Santos de défendre la nécessité actuelle des produits chimiques qui ne seraient que le coût à payer pour la modernisation contemporaine :

> Le chimique, comme le dit Otto, c'est nécessaire. Pourquoi ? Car on ne marche plus à pied, nous nous déplaçons en voiture, nous nous accidentons, nous nous cassons quelque chose, on nous amène à l'hôpital et directement on donne du "chimique". Les ancêtres en échange, comment allaient-ils s'accidenter s'il n'y avait pas de voiture ? (…) Il n'y a plus d'issue. Nous nous trouvons où nous sommes, on ne peut plus revenir en arrière. Maintenant nous sommes pris au piège, et comme on disait aujourd'hui : il y a du positif et du négatif. Maintenant nous nous sommes mis dans le négatif, et on avait le positif, mais nous nous sommes mis dans le négatif… (Santos, MAG, 20/07/2008).

Il existe une ambivalence autour de l'utilisation des intrants chimiques. La plupart des *tinecos* reconnaissent qu'il serait idéal de ne pas les utiliser mais ils admettent leur efficace rapidité et conçoivent que leur terre est devenue dépendante de ces produits. La valorisation des techniques agricoles naturelles pratiquées par les ancêtres est unanimement affirmée. Quant à la reconnaissance de certains bénéfices apportés par les produits chimiques, elle est partagée

[122] Dans son article, « Guatemala's Green Revolution : Synthetic fertilizer, Public Health, and Economic Autonomy in the Mayan Highland » (2009), David Carey Jr. expose également l'ambivalence qu'il a pu observer chez les kaqchikels à l'égard des risques et des avantages associés aux intrants chimiques.

tant par des individus des jeunes générations que par des aînés. Une distinction générationnelle n'est donc pas opérable sur cette question.

Des agriculteurs confrontés à la globalisation économique

Ce sont les nécessités économiques qui contraignent les *tinecos* à semer davantage explique Francisco L. « car aujourd'hui, le panier de la ménagère a augmenté drastiquement. Il faut alors semer davantage aujourd'hui sur nos terrains. (…) C'est à cause de la situation actuelle de la globalisation qui nous a apporté, au Guatemala, beaucoup de choses de l'étranger. C'est la globalisation qui est venue imposer de nouvelles idées et qui a importé le chimique » (Francisco L., MAG, 20/07/2008). Pour Otto également, la globalisation économique serait responsable de l'appauvrissement des ressources foncières. Selon lui, le développement économique engendre de nouveaux désirs pécuniaires mais aussi de nouveaux besoins : « Nous voulons plus de recettes comme vendeurs. Comme producteurs, nous voulons plus d'argent ». Et, continue-t-il, pour survivre en tant qu'agriculteur, il faut alors affronter les normes et les demandes du marché.

> Pour cela, on recourt à de nouvelles stratégies, on utilise par exemple ici le chimique. Ce que je veux, c'est produire de grandes pommes de terre parce que sur le marché, si on regarde une petite pomme de terre, on se dit : « non, ça c'est trop petit », on ne regarde que les grandes pommes de terre. Si on recule dans le temps, avant, ils produisaient des petites pommes de terre mais des bonnes. C'est le préjudice qui nous arrive ici, on nous demande des grandes pommes de terre[123] (Otto, MAG, 20/07/2008).

> À la suite des récoltes de mars 2007, j'aide la famille de Lionel et Catalina à trier les pommes de terre. Les plus petites sont conservées dans le grenier à grain car elles serviront de semence pour la prochaine plantation. À l'accoutumée, les plus gros tubercules sont réservés à la vente, ceux attaqués par les vers sont donnés aux animaux et les pommes de terre de taille moyenne sont conservées pour la consommation du foyer. Mais la récolte, cette année, est mauvaise : la taille moyenne atteinte par les pommes de terre ne permettra pas à la famille de vendre ses productions agricoles. La famille se satisfera de manger des pommes de terre en quantité dans les mois qui suivent et d'en offrir à volonté (Notes de terrain, 03/2007).

Pour Otto, il est impossible pour un petit agriculteur de l'altiplano d'entrer en compétition avec les grands producteurs qui font du commerce à un niveau international.

> Nous avons la globalisation qui est un problème pour le Guatémaltèque. Car le Guatémaltèque, selon les études, est à 80 % agriculteur[124]. Si nous descendons à Guatemala (capitale), nous

[123] Les productions agricoles vendues lors des marchés peuvent atteindre des tailles impressionnantes en comparaison aux produits que nous retrouvons dans les circuits de vente occidentaux. La taille, parfois démesurée, de certains produits questionne le dopage adéquat de la terre. Une recherche menée par l'institut de recherche en science sociale AVANCSO affirmait en 1994 que 53 % des produits de culture non-traditionnelle ne respecte pas les intervalles recommandés pour l'application des produits synthétiques avant la récolte (AVANCSO, 1994 : 1). .

[124] Certains informateurs sont des amateurs inconditionnels de données chiffrées. Otto en fait partie. Régulièrement, il appuie ses propos sur des pourcentages ou des chiffres qui reflètent peu la réalité. Si ces chiffres sont à considérer avec parcimonie, ils reflètent néanmoins une certaine appréhension du locuteur sur sa

> souffrons d'une lutte économique dans laquelle nous sommes réellement faibles. En ce temps de la globalisation, il y a la compétition, la concurrence pour la vente des produits : la pomme de terre mexicaine est importée, les oignons arrivent, les choux arrivent, tout arrive chez nous. Et cela ne nous laisse plus aucune possibilité. Et cela nous laisse sans travail. Pourquoi ? Si nous produisons de la pomme de terre de qualité, sans aucune contamination, il est impossible de se créer un marché (Otto, MAG, 20/07/2008).

Les propos tenus par les informateurs au sujet de la « globalisation » méritent une contextualisation sur les traités économiques qui opèrent dans la région[125]. En juillet 2008, l'entrée en vigueur de l'Accord de libre-échange entre l'Amérique centrale, la République Dominicaine et les États-Unis d'Amérique, communément appelé en français ALEAC (DR-CAFTA en espagnol) a déstabilisé la petite production paysanne traditionnelle. Afin de favoriser les échanges commerciaux entre les pays signataires, ce traité accentue la dualisation du secteur agricole, et augmente la concurrence pour les ressources comme la terre et l'eau. Parallèlement à l'ALEAC, la mise en place de la Zone de libre-échange des Amériques (ALCA) et du Plan Puebla-Panama (PPP) implique un processus de dérégulation nationale et de régulation à un niveau régional. Le non-protectionnisme qui caractérise les gouvernements guatémaltèques successifs à l'égard de leur pays, est encouragé par une politique de libéralisation du commerce stimulée par une volonté néo-protectionniste, à peine cachée, du géant nord-américain. Paradoxalement, la libre importation au Guatemala de productions agricoles nord-américaines bon marché (car subsidiées) accentue le mouvement d'exportation d'une main-d'œuvre guatémaltèque illégale.

Le *tineco* Fidel Ramírez estime que, le non-soutien des politiques agraires, la non-machination du travail agricole et le manque d'accès, pour les petits producteurs, à des terres cultivables expliquent « le retard » dans le développement du pays.

> Tous les gouvernements n'aident pas les agriculteurs. Si on compare par exemple la situation agricole du Guatemala avec d'autres pays sous-développés, il n'y a pas de point de comparaison avec le Mexique par exemple. Là, ils utilisent des machines perfectionnées. Alors qu'ici nous n'utilisons rien… En plus nous n'avons pas suffisamment de terres pour cultiver. Nous sommes dans une situation économique désolante. On ne peut pas comparer notre agriculture avec celle d'autres pays. On ne peut pas, c'est difficile. Vous avez vu une machine agricole ici ? Non, nous n'avons pas de technologie agricole, cela ne fait pas partie de notre réalité. Mais dans d'autres pays, ils y sont arrivés. C'est pour cette raison que nous sommes en retard. C'est pour cette raison que nous avons migré et que cela a permis le développement de ce qui n'aurait jamais été possible (Fidel Ramírez, 20/07/2007).

---

propre réalité. En ce qui concerne le pourcentage d'agriculteurs au Guatemala, en 2004, 53,3 % des 12 millions de guatémaltèques vivent dans des zones rurales (FAO, 2007). Selon le recensement de l'INE, 70,5 % de la population rurale se consacre à des activités agricoles (INE, 2002).

[125] Le Réseau d'information et de solidarité avec l'Amérique latine (RISAL) a réalisé un dossier intitulé « L'Amérique centrale sous la coupe du libre-échange ». Ce dossier rassemble une série d'articles qui questionnent le rôle des nouveaux traités de libre-échange dans la région. http://risal.collectifs.net/spip.php?mot319 (consulté le 2 juin 2010).

Les phénomènes migratoires sont en effet apparus comme des stratégies pour pouvoir subvenir aux besoins nécessaires que ni l'intensification ni l'extensification agricole n'arrivent à combler. Pour David Pimentel et Marcia Pimentel, l'option technologique proposée par la Révolution verte ne peut être considérée comme une alternative pour nourrir la population croissante (Pimentel et Pimentel, 1990). Ces technologies agricoles nouvelles questionnent l'équilibre, nécessaire pour un développement durable, entre le développement socio-économique, la qualité et la quantité des ressources naturelles pour les présentes et futures générations.

Conclusion : Inégalités socio-écologiques et inégale distribution des vulnérabilités aux catastrophes

Le détour historique réalisé dans ce chapitre permet de comprendre combien les inégalités foncières historiques et le peu de politiques environnementales entraînent des pratiques agricoles qui accroissent la vulnérabilité de la population *tineca* aux risques de glissement de terrain. Au Guatemala, le système foncier séculaire et inégalitaire se maintient et se reproduit. Il est dès lors essentiel d'étudier les processus d'interrelation entre les hommes et la terre qui en découlent.

À San Martín, la distribution historique inéquitable des terres de part leur taille et leur qualité et la croissance démographique ont conduit à une avancée de la frontière agricole. Les sols ont été soumis à une extensification agricole aux dépens des terres forestières. Face à la pénurie de terrains agricoles, l'agriculture s'est également vue intensifiée par l'utilisation d'intrants chimiques aux dépens du repos des terres anciennement pratiqué pour permettre leur récupération. Ce système d'intensification agricole permet, entre autres, la culture de produits de cycles courts comme la pomme de terre, à raison de deux récoltes par an. Mais il va aussi de pair avec une certaine fragilisation des sols d'origine volcanique, déjà naturellement enclins à l'érosion.

Les stratégies d'intensification des rendements par des intrants chimiques ont limité l'extension de la frontière agricole. Si les frontières forestières à San Martín ne sont plus aujourd'hui menacées, il apparaît dès lors nécessaire de questionner les politiques de reforestation, comme il a été abordé dans le chapitre. Les théories sur les transitions des forêts suggèrent que le développement économique amène à une récupération des forêts par la reforestation. Toutefois, l'amélioration du niveau de vie de certains *tinecos*, grâce aux phénomènes migratoires transnationaux, ne permet pas d'observer la mise en jachère des terres, et encore moins, une politique de reforestation. Il existe en effet des variations régionales dans la transition des forêts en fonction de l'évolution des institutions qui coordonnent l'usage des terres dans les milieux ruraux (les politiques de prévention en matière de catastrophes seront plus largement observées dans un chapitre ultérieur). En effet, si les rentrées économiques des migrants transforment le marché foncier, l'utilisation des terrains privés s'opère sans aucune réglementation municipale et, régulièrement, au détriment de l'ensemble de la communauté. En résulte un aménagement du territoire qui accentue les risques de glissement de terrain.

Des auteurs comme Oliver-Smith (2002) englobent les différentes formes de vulnérabilité dans une chaîne causale. Les idéologies politiques et économiques qui affectent l'allocation et la distribution des ressources dans une société sont identifiées comme les causes à la genèse d'une catastrophe. Afin d'explorer comment les vulnérabilités produites socialement sont exprimées dans l'environnement naturel, Oliver-Smith suggère d'établir des liens entre l'augmentation et l'expansion des catastrophes et les idées, les institutions, les pratiques dominantes de notre monde contemporain (2002 : 27). La communauté de San Martín essentiellement agricole est une communauté humaine à la périphérie sociale et territoriale du système économique global. Le résultat de l'adoption d'une rationalité basée essentiellement

sur le court terme, propre aux économies capitalistes, a créé des situations extrêmes de pauvreté, des niveaux de destruction environnementale sans précédent et l'amplification rapide d'une vulnérabilité construite socialement. Les marchés ont gagné une prééminence avec l'augmentation de la propriété privée, et se sont développés pour permettre l'échange de marchandises tout en ne régulant ni les biens privés ni les biens publics. Pour les habitants, les ressources naturelles constituent avant tout des ressources économiques de survie dont il faut tirer profit au maximum.

Le système agricole actuel, caractérisé par une distribution inégale des terres et une diminution de la fertilité des sols, sera exacerbé par les demandes des futures générations[126]. En quête de sécurité alimentaire, la pression de la population sur les ressources naturelles accentuera la dégradation environnementale actuelle. Sans un accès aux terres agricoles en suffisance, il est vain de croire en la possible efficacité de mesures de conservation des sols et de reconstitution des ressources forestières. Il est dès lors nécessaire que des stratégies de développement durable soient développées afin de tendre vers un juste équilibre entre la demande de nourriture, la nécessaire conservation de l'environnement et la réduction des externalités liées à la production alimentaire. Mais la rencontre entre développement économique et désir de conservation environnemental se complexifie dans les pays d'Amérique centrale où les populations pauvres vivent sur les terres les moins productives[127] : « le manque d'accès à un capital, à une sécurité foncière, à un crédit et à des sources de revenus alternatives, rend les agriculteurs pauvres encore plus susceptibles d'adopter des stratégies agricoles de court-terme afin de maximiser leurs revenus » (Carr *et al.*, 2006 : 3).

Dans ce chapitre, l'approche adoptée a permis de comprendre l'impact du développement capitaliste sur des populations pauvres dans des environnements « verts ». Cette étude s'aligne sur des travaux, comme ceux de Juan Martínez-Alier (2002), qui relèvent de la *political ecology*[128].

> La *political ecology* fournit une base théorique pour comprendre la manière particulière dont les sociétés organisent politiquement leur fonctionnement économique et écologique : production, consommation, échanges, division du travail, etc. Il s'agit donc d'une combinaison entre économie politique et écologie, mais qui souligne avec constance des inégalités dans la distribution des bénéfices et inconvénients liés aux changements environnementaux (Villalba et Zaccaï, 2007 : 3).

[126] La densité de la population en Amérique centrale en 2002 était de 57 habitants par km² (la moyenne pour l'Amérique latine et les Caraïbes est de 26 hab/km²), alors qu'elle était à 34 habitants il y a 15 ans (Carr *et al.*, 2006 : 9).

[127] Au cours des prochaines décennies, il est par exemple attendu que l'extensification des terres tempérées créera des problèmes environnementaux importants dans la région centraméricaine, comme la perte de la biodiversité, la diminution de la conservation des forêts et des ressources naturelles. Les impacts des agro-exportations du 19e siècle, et des agro-combustibles (soya, palme africaine, maïs, canne à sucre) du 21e siècle, partagent des caractéristiques communes : extension de monoculture et de grands latifundios, distribution très faible des bénéfices économiques produits par le secteur, renforcement de groupes oligarchiques, pas de développement rural intégral des zones d'où sont extraites les ressources…

[128] La *political ecology* a des liens avec l'écologie politique au sens français du terme, mais s'en distingue notamment parce qu'il s'agit d'une école scientifique sans lien avec les partis politiques verts.

Au Guatemala, l'impact de Stan s'est fait sentir chez la population à prédominance indigène qui habite dans les zones d'indices majeurs de marginalisation. Les disparités en matière de développement humain est un élément qui caractérise le Guatemala. Le PNUD (2008) classifie ce pays parmi les pays à développement humain moyen mais comme étant caractérisé par des disparités sociales significatives entre les populations indigènes et non indigènes. Stan a mis en lumière ces disparités.

> Lorsque l'ouragan Stan a balayé la région des hautes terres de l'Ouest du Guatemala en 2005, son impact a été ressenti de manière particulièrement forte par les populations indigènes qui pratiquent une agriculture de subsistance et par celles qui n'ont d'autre possibilité que d'être des travailleurs journaliers. Alors que les inégalités ont agi comme une barrière faisant obstacle à un rétablissement rapide de la situation, la perte des récoltes des céréales de base, l'épuisement des greniers à grain et l'éradication d'opportunités d'emploi ont amplifié des niveaux de pauvreté déjà élevés (PNUD, 2008 : 80).

Les changements climatiques ne feront qu'exacerber les problèmes sociaux, économiques, politiques et environnementaux déjà existants. Les prévisions des climatologues annoncent une altération du climat, mais ce changement ne sera pas aussi rapide que l'accélération des conditions de vulnérabilité socio-économiques. Le problème central reste la pauvreté dont le climat ne sera qu'un amplificateur : « Les changements climatiques s'additionneront aux vulnérabilités des populations indigènes qui devront ajouter à cette épreuve existante, leur marginalisation politique et économique, l'accaparement de leurs terres et de leurs ressources, les violations de leurs droits humains et la discrimination » (Crate et Nuttall, 2009 : 15).

Ce chapitre s'est penché sur les facteurs socio-économiques et écologico-politiques qui contraignent les habitants à entretenir des pratiques agricoles non durables dans leur environnement et, indirectement, à construire des scénarios de vulnérabilité aux risques de catastrophes. García Acosta dégage trois éléments qui reviennent avec une certaine constance dans les travaux qui portent sur les catastrophes associées à des ouragans : seules les catastrophes analysées comme des processus permettent d'être étudiées dans toute leur magnitude ; les conditions de vulnérabilité préexistantes sont en grande partie les principales responsables de la catastrophe ; l'augmentation alarmante des facteurs qui contribuent à la construction sociale des risques de catastrophe est intimement liée aux modalités de développement implantées, adoptées et adaptées en Amérique latine (García Acosta, 2005b : 30). Face à l'influence de l'intervention humaine sur l'augmentation des inégalités socio-économiques locales, nationales, régionales et internationales qui génèrent des inégalités dans la distribution des vulnérabilités aux risques de catastrophe, Lavell (1993) invite à élargir la compréhension des menaces en les qualifiant dans les termes de « socionaturelles ».

L'approche d'écologie politique adoptée dans ce chapitre nécessite d'être complétée par l'examen des représentationq mobilisées par les *tinecos* au sujet de leur environnement naturel. Cette approche complémentaire est l'objet des deux chapitres qui suivent.

En guise de transition entre ces deux premières parties de la thèse, il me semble important d'adopter un recul critique par rapport à la notion de « représentation ». Définies comme des formes de connaissance socialement élaborées et partagées, les représentations sont

généralement opposées à la connaissance scientifique. Ainsi Ariel Cordier définit les « représentations sociales » comme une « forme de savoir individuelle et collective distincte de la connaissance scientifique, qui présente des aspects cognitifs, psychiques et sociaux en interaction[129] ». Anthropologue belge, socialisée à la culture européenne, je suis certes moins étrangère aux discours des scientifiques discutés dans ce chapitre 2 qu'a ceux des indigènes mams de l'altiplano dont il sera question dans les deux prochains chapitres, mais les propos des scientifiques et des experts porteurs d'une rationalité scientifique ne sont pas moins « construits » que les systèmes de représentations des indigènes mams. Afin d'éviter toute dérive culturaliste, il est donc essentiel de considérer les discours scientifiques également comme des représentations, c'est-à-dire comme le fruit d'une construction sociale. La troisième partie de la thèse se penchera en particulier sur cette question.

[129] Définition sur les "Représentations sociales" extraite du *Dictionnaire de sociologie*, 1999, Akoun A., Ansart P., Paris, Le Robert/Seuil, p. 450.

DEUXIÈME PARTIE :

STAN

OU

L'ENVIRONNEMENT COMME ACTEUR SOCIAL

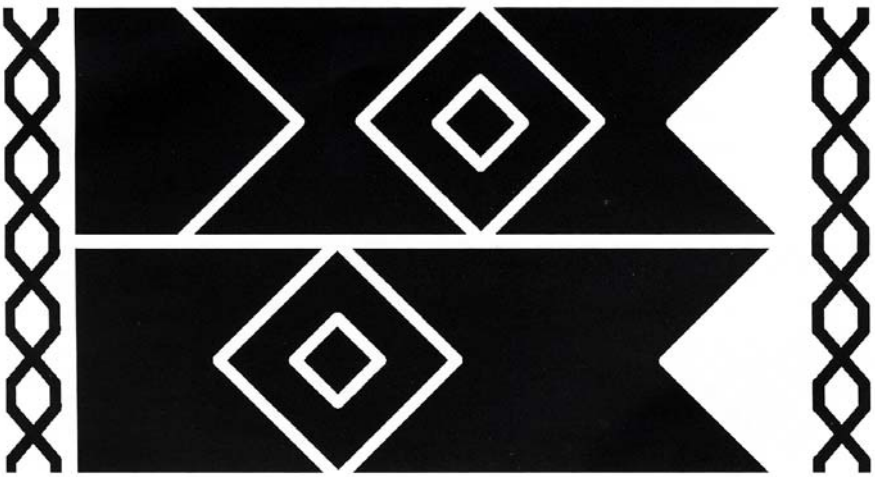


Figure 4: Twutz “devant”,
motif de ruban à cheveux,
San Martín Sacatepéquez, 1990-96
(Looper, 2004)








TOYO

























Légende des photographies de Julie Hermesse (de haut en bas et de gauche à droite) :

- Fêtes patronales de Saint Martin de Tours [novembre 2008].
- Procession nocturne pendant la semaine sainte [avril 2006].
- Procession des femmes pendant la semaine sainte [avril 2006].
- Façade de l'église évangélique Bethania, San Martín Cabecera [février 2009].
- Procession en l'honneur du Saint Martin lors des fêtes patronales. Hommes vêtus de l'habit traditionnel de San Martín [novembre 2008].
- Culte dominical dans l'église évangélique Monte Sinaï [février 2007].
- *Tineco* jouant de la *chrimílla* accompagné du *tum* lors d'une cérémonie sur la montagne *San Martín Wutz* [septembre 2008].
- Recueillement au lieu-dit *El Calvario* lors d'une procession nocturne pendant la semaine sainte [avril 2006].
- Recueillement devant la statue du Christ crucifié pendant la semaine sainte [avril 2006].
- Déballage du matériel destiné au feu cérémoniel [juin 2008].
- Yecenia lors de la cérémonie l'instituant comme *ajq'ij* [juillet 2007].
- *Ajq'ij* de San Juan Ostuncalco lors des festivités de demande de pluies, *Laguna Chikabal* [mai 2007].
- Partage du repas lors des célébrations de remerciement à la source d'eau de *San Martín Wutz* [août 2010].
- Fleurs et bougies offertes à la source d'eau de *San Martín Wutz* [août 2010].
- Vue de la *Laguna Chikabal* [juin 2008].
- Préparation d'une cérémonie. Boules de *copal* superposées au-dessus des bougies, du sucre et de l'encens. En arrière-fond, croix en bois, bouquets de fleurs et bouteille d'alcool [avril 2006].

DEUXIÈME PARTIE : STAN OU L'ENVIRONNEMENT COMME ACTEUR SOCIAL

D'un problème historico-environnemental à une réflexion sur les croyances et les pratiques religieuses

La première partie de la thèse s'est attachée à démontrer combien les pratiques des hommes entre eux et avec leur environnement naturel pouvaient créer des conditions propices à l'occurrence d'une catastrophe. Venant de réflexions sur les problématiques environnementales, cette deuxième partie de la thèse se tourne vers le champ d'étude des systèmes symboliques. Les chapitres 3 et 4 adopteront ainsi une toute autre approche de l'événement météorologique Stan et de ses conséquences catastrophiques.

L'interdépendance des questions d'ordre religieux et des problématiques environnementales est loin d'être étrangère aux *tinecos*. Le déroulement des discussions lors de la journée d'analyse en groupe est hautement illustratif de ce propos. À plusieurs reprises, les participants ont en effet manifesté le souhait de ne pas s'écarter de la thématique de départ avancée, à savoir, « L'évolution des problèmes environnementaux à San Martín ». Les principaux problèmes environnementaux pointés par les participants, et qui ont été au cœur des échanges, traitent des pratiques avec la terre, la *Madre Tierra* ou la *Santa Tierra* comme les aînés n'ont cessé de la nommer. Mais les échanges, qui avaient pour point de départ des problématiques environnementales, ont systématiquement dévié vers des débats au sujet des changements religieux et de leur influence sur les pratiques rituelles avec l'environnement naturel.

Construites socialement et expérimentées différemment par les communautés d'individus, les catastrophes génèrent de multiples interprétations (Revet, 2010). De tout temps, les hommes ont interprété les phénomènes naturels extrêmes sur base de leurs convictions religieuses et de leurs représentations culturelles (Prado, 1990 ; Hoffman, 2002). Le contexte de mutations religieuses de la société guatémaltèque provoqué par l'implantation du protestantisme questionne les rapports entre cette nouvelle religion et l'héritage culturel des populations locales. Considérant les situations de crise telles que les catastrophes comme des lieux d'exacerbation des systèmes de croyances et du rapport au monde, cette partie de la thèse a pour objectif d'analyser la coexistence de systèmes de représentations mobilisés dans une municipalité mam de l'Occident du Guatemala afin de fournir une explication étiologique sur l'origine de la tempête tropicale Stan et sur le désastre occasionné par les fortes pluies.

Avant de se pencher sur le chapitre 3, un état de la religiosité à San Martín est proposé en guise de préambule. Le chapitre qui suit expose diverses réponses à la question : quelle est l'origine du phénomène météorologique Stan ? Y seront abordés les représentations locales cycliques, prophétiques et climatiques des événements météorologiques ainsi que les discours des scientifiques au sujet des changements climatiques. Les propos des *tinecos* laissent entendre que Stan était d'une certaine manière pronostiqué et donc, attendu. Ces réflexions déboucheront sur la question centrale du chapitre 4, à savoir, les pratiques rituelles coutumières avec l'environnement naturel en lien avec la cosmovision à l'œuvre à San

Martín. Dans ce chapitre la question transversale s’apparentera, elle, davantage à : pourquoi les dégâts furent-ils si importants ?

Préambule : paysage de la religiosité à San Martín Sacatepéquez

Les religiosités dans le paysage sonore

L'espace sonore est un espace de communication intense : dès cinq heures du matin, le premier bus klaxonne lors de sa descente vers la *boca costa* pour informer les éventuels passagers ; des tirades de pétards enflammés à l'aube annoncent l'anniversaire d'un voisin ; de la musique assourdissante est propagée pendant 24 heures depuis la demeure d'un défunt... Le soir, vers 22 heures lorsque les hommes cessent d'envahir l'espace de leurs bruits et de leurs musiques, les hordes de chiens errants reprennent le flambeau. La nature récupère ses droits dans le paysage acoustique…

L'église catholique, installée comme un roc au milieu du village, et la construction incessante de nouvelles églises protestantes, témoignent du dynamisme chrétien à San Martín. L'espace sonore reflète avec puissance la réalité des affiliations religieuses officielles. Les chants, les hymnes et les discours sont diffusés depuis les haut-parleurs et les baffles des églises évangéliques. De nuit comme de jour, en alternance ou simultanément, les évangéliques veillent scrupuleusement à propager la Bonne Nouvelle. Sur la route depuis Quetzaltenango, le visiteur sera déjà bercé par des chants répétant des louanges à la gloire du Christ. Les compagnies *tinecas* de microbus (*Esperanza, Chile Verde, Chikabal*...) ne sont pourtant pas uniquement la propriété de convertis évangéliques. Mais la politique est de prudence : afin de ne pas perdre des clients évangéliques radicalement opposés aux chants profanes considérés comme diaboliques, les chauffeurs suivent les recommandations de leur patron qui invitent à diffuser uniquement de la musique évangélique. Individuellement encore, les fidèles protestants chargent leur téléphone portable dernier cri des chants *cristianos*[130] les plus populaires.

Le point de vente *Cel Chile Verde* connaît un sursaut économique impressionnant. Depuis 2007, les propriétaires, Yecenia et José Monterroso, ont concentré leur vente sur les téléphones portables car tout *tineco* en possède. Il s'agit d'un des premiers investissements réalisés avec l'argent envoyé par un proche parti à l'étranger. Certes, la fonction d'appel est d'utilité dans une municipalité où seuls les bâtiments officiels possèdent des lignes téléphoniques. Mais ce sont avant tout, les fonctions de téléchargement de musiques et d'imageries chrétiennes dont les jeunes raffolent. De plus, depuis que le couple s'est fait baptiser à l'Église Bethania et diffuse de la musique évangélique dans son magasin, le couple des propriétaires non seulement s'est assuré une clientèle de *hermanas* et *hermanos*, frères et de sœurs de leur Église mais encore, il a intensifié son chiffre d'affaires par l'offre du service de téléchargement de « produits chrétiens » sur les téléphones portables des convertis[131].

[130] Le terme « chrétien » est utilisé au Guatemala pour se référer aux personnes protestantes. Cette appellation peut générer une certaine confusion, car dans ces termes, une personne catholique n'est pas considérée comme « chrétienne ».

[131] C'est avec fierté que José me montra au mois de novembre 2008 sur son téléphone portable un programme permettant de lire la Bible. Cet outil, il me le démontra en diverses occasions, lui offre la facilité de pouvoir lire à tout moment un passage biblique. Avec enthousiasme, il projette de commercialiser ce programme.

L'Église catholique prend une place plus modeste dans l'espace sonore public. Les haut-parleurs sont activés au cours de la semaine sainte et des fêtes patronales. Le cloché de l'église diffuse, dès le temps de l'Avent, une marche funèbre à heures fixes. La marche funèbre est également entonnée avant et après l'annonce du décès d'un membre de la communauté *tineca*, peu importe son affiliation religieuse. Lors d'une fête du calendrier biblique, le signal sonore en provenance du cloché réunit les fidèles pour la célébration ou pour une procession portant une statue du Christ, de la Vierge Marie ou une effigie du saint à l'honneur. Au cours de la procession qui va de l'église catholique au calvaire, un haut-parleur, relié à un générateur, diffuse des textes lus au micro et des chants. Lors des fêtes patronales de San Martín et de San Pedro, une scène gigantesque est aménagée dans la cour de l'église. Y prennent place des groupes musicaux invités à animer par des rythmes de salsa, de bachata ou autres, les pas des danseurs masqués.

Les pratiques rituelles coutumières[132] mayas semblent ne pas être présentes pour le regard et l'ouïe des personnes étrangères à la municipalité. Et pourtant, l'écho de gros pétards nommés *bombas*[133] (bombes), *aq'* en mam, résonne au loin dans les montagnes. Signe du déroulement d'une cérémonie maya, les *bombas* sont enflammées dès l'entrée d'un groupe sur un site sacré et à plusieurs reprises, au cours de la cérémonie. Tout l'art d'y mettre correctement feu consiste à les placer dans un mortier[134] et à enflammer la mèche alors que les membres du groupe sont affairés à d'autres occupations.

Dans le centre de la municipalité, l'écho de ces *bombas* donne lieu à des regards de connivence. Le temps d'un clin d'œil, les conversations s'interrompent : « nous savons, toi et moi, ce qui se déroule sur la montagne d'où nous provient le bruit sourd ». Les bombes permettent d'informer la population de la célébration qui se donne dans la montagne mais aussi de réveiller les figures d'esprit présentes sur le lieu.

> On lance des bombes pour annoncer qu'on est en train de faire la fête. Comme on entend les bombes de loin, les gens savent alors qu'on célèbre quelque chose. Elles servent à annoncer aux gens mais aussi aux montagnes… Quand on va commencer un travail, on lance une première bombe, puis à la moitié de la cérémonie, on lance une seconde bombe, et pour terminer, une troisième. Quand on commence à manger, une autre bombe… Comme cela résonne d'une montagne à une autre, alors on entend ce qui s'y fait (Miguel Gómez, 20/07/2010).

---

[132] Il me semble important de préciser d'emblée que, pour me référer aux pratiques et aux croyances d'origine mayas, je privilégierai l'adjectif qualificatif « coutumier » à « autochtone ». Après plusieurs décennies, le *credo* protestant d'origine anglo-saxon s'est par exemple « autochtonisé » en fonction des régions et des dénominations. Mais à la différence des pratiques et des croyances mayas, le *credo* et les rites protestants ne sont pas associés localement aux traditions et aux coutumes locales transmises oralement par les ancêtres. L'héritage culturel coutumier ne peut toutefois pas être considéré naïvement comme le pur héritage des civilisations mayas précolombiennes. Son caractère évolutif est indéniable et doit être pris en compte dans l'analyse.

[133] Les *bombas* sont confectionnées à partir de poudre explosive enveloppée de résine et ont la taille de gros pamplemousses.

[134] Epais d'un centimètre et d'une hauteur d'un demi-mètre, ce tube d'acier est un outil indispensable pour allumer les *bombas*. L'équipe qui se rend dans la montagne pour réaliser une cérémonie doit ajouter le poids du tube (environ 12 kg) à l'ensemble du matériel destiné à être brûlé dans le feu cérémoniel ainsi qu'aux aliments et ustensiles de cuisine pour déjeuner sur place.

Lors de célébrations catholiques importantes, ces immenses pétards sont également de la fête. Sur le porche de l'église, alors que les femmes protègent les tympans de leurs enfants, les chants ou les sermons sont interrompus par le soufre en explosion. Mais c'est aussi lors de certains événements évangéliques, qu'aujourd'hui résonnent les *bombas*. Selon Miguel Gómez, maître-artisan dans la conception de ces détonateurs et professionnel dans l'art de leur lancement, le dogme évangélique connaît une évolution vers l'acceptation d'éléments traditionnels : « les évangéliques avant, ils méprisaient les bombes, la *chirimílla* et la marimba. Ils disaient que cela provenait de Satan. Ils comprenaient mal. Mais maintenant ils ont compris que cela n'offensait pas, alors par exemple, ils utilisent les *bombas* » (20/07/2010).

Bombes et pétards expriment les réjouissances d'une célébration. Les sons de la flûte traditionnelle, *chirimílla*, accompagnés de ceux du tambour[135], *tum*, s'unissent aux *bombas* lors des festivités. Ces instruments sont également des symboles des cérémonies coutumières. Pour la fille cadette de Miguel, « dans certaines régions du Guatemala, la musique traditionnelle c'est le *son*, et bien chez nous c'est la *chirimilla* et le *tum* » (20/07/2010). Lors de certaines cérémonies, réunissant un nombre important d'*ajq'ij*, deux aînés accompagnent les rites au son de la *chirimilla* et du *tum*.

Rentré au pays après sept années aux États-Unis, Marino a 25 ans. Il regarde s'éloigner au loin aux rythmes de la *chirimílla* et du *tum*, une petite troupe dans la montagne. Il explique combien « les montagnes sont heureuses à l'écoute du tambour et de la flûte ».

> Là-bas, dans les montagnes du hameau de *Toj Coman*, il n'y avait pas d'eau. Ma famille acheta un terrain et ils y trouvèrent une source d'eau dans la montagne. Alors, j'ai pu voir sur une cassette vidéo qu'ils m'ont envoyée, comment ils firent la fête. Des prêtres mayas sont arrivés avec des fleurs pour brûler des bougies. Ils firent venir aussi ceux qui jouent du tambour et de la *chirimílla*. Ils jouèrent pour remercier la montagne de nous avoir offert de l'eau. Car la montagne comme les rivières et les roches ont un esprit. Ce sont des personnes. Mais parfois si les gens ne vont plus les saluer ou si les prêtres mayas ne leur donne plus d'offrandes, alors ils se sentent tristes car on les oublie. (Marino, 06/04/2006).

Si l'utilisation de ces deux instruments était autrefois réservée aux rites coutumiers, elle s'est également aujourd'hui diffusée dans le cadre des processions catholiques.

Rôle des ajq'ij et rituels chamaniques

Ancrée dans une cosmogonie millénaire, la spiritualité[136] maya est un moyen de se mettre en relation avec « *lo sagrado* », le sacré, au travers de pratiques rituelles et quotidiennes. La

[135] Bertrand Hell définit le tambour chamanique comme un « instrument animé qui forme un couple avec le chamane et qui l'accompagne durant son voyage » (Hell, 1999 : 77).

[136] Je privilégie l'usage du terme spiritualité ou religiosité plutôt que « religion maya ». La spiritualité protestante, tout comme la spiritualité catholique, prennent place dans des religions instituées. La spiritualité maya n'est pas une religion structurée autour de dogmes et d'autorités hiérarchiques. Elle s'ancre dans un système idéologique transmis oralement par des aînés au cours d'activités quotidiennes et d'événements

spiritualité maya affirme que la vie de chaque être humain témoigne de la qualité des relations entretenues avec les ancêtres, les esprits des montagnes, les saints du village… Les chamanes réalisent des actions rituelles afin d'assurer le *chwinqlal*, la vie ou ce que David Scotchmer traduit du mam par : « la prospérité et la sécurité de sa propre vie telle qu'elle se mesure dans de bonnes récoltes, la paix dans le foyer et dans la communauté, et l'absence de maladie ou d'accident » (Scotchmer, 1993 : 509). Les chamanes sont spécialistes des rituels concernant les cycles de la vie et les cycles agricoles. La référence au système idéologique maya, communément appelé « cosmovision maya », se fait tant pour interpréter le monde et ses événements que pour expliquer les relations sociales et communautaires. La cosmovision maya justifie et explique les relations avec l'environnement naturel, anime les comportements quotidiens comme le travail agricole et permet la communication avec les invisibles. Mais les *costumbristas* baignent également dans l'univers symbolique catholique. Tous les chamanes de San Martín disent être catholique et respecter l'enseignement de la Bible.

Le chamane est communément appelé *ajq'ij* ou *ajkab'*[137] en mam. Il endosse un rôle d'intérêt collectif car il a un don de divination et une faculté de pouvoir se mettre en contact direct avec les divinités, les figures d'esprit et les ancêtres. Il opère des cérémonies à leur égard en signe de remerciement ou pour demander des bénédictions. Ce sont encore régulièrement les termes de *sacerdote maya*, prêtre maya ou en mam de *chman* qui sont utilisés pour nommer les chamanes. *Chiman* terme espagnolisé du mot *chman* signifie littéralement le « grand-père », celui qui représente l'autorité et l'expérience ainsi que celui qui fait des prières. Par extension, de nombreux *tinecos* utilisent aujourd'hui ce terme pour nommer l'*ajq'ij*. L'étrange proximité sémantique et phonétique entre les termes chamane et *chman* m'a rapidement permis de pouvoir discuter dans les mêmes termes avec mes interlocuteurs. À San Martín, seul le chamane Efraín Méndez recourt au mot « chamane ». Guide touristique, il m'explique qu'il utilise le terme chamane pour se faire comprendre des étrangers. « C'est une façon de vulgariser », poursuit-il (03/08/2010).

Contrairement à la définition du chamanisme défendue par Michel Pérrin (1995), aucun des *ajq'ij* rencontrés ne s'adonne à des expériences extatiques aux cours des cérémonies mayas. Exceptionnellement, il m'est arrivé de voir des chamanes fumer le cigare. Cependant, le désir de l'état second qu'apporte l'ivresse de l'alcool est davantage recherché après les rituels pour célébrer le bon déroulement de la cérémonie, la présence des ancêtres et l'acceptation par les diverses figures d'esprits de recevoir les offrandes. En mars 2007, avant de se convertir au protestantisme, Yecenia, alors récemment initiée au chamanisme, explique : « nous (*les*

---

particuliers. Sans proposer d'alternative terminologique, le chamane k'iche' Victoriano regrette cette appellation de spiritualité, car précise-t-il, la cosmovision maya se révèle tant dans une expression spirituelle que dans des pratiques matérialisées. « Les êtres sont fait d'esprit et de matière » (Victoriano Álvaro, 26/03/2009).

[137] *Ij* signifie le jour en mam. *Ajlal* ou *ojlala* est l'action de compter. L'*ajq'ij* est par définition celui qui compte les jours, qui tient le calendrier. Quant à *kab'*, il veut dire sucré ou doux. Lors des cérémonies, les chamanes offrent au feu cérémoniel toute sorte d'ingrédients dont de nombreux aliments sucrés (sucre en poudre, plaques de sucre de canne, bonbons, miel…). Littéralement, l'*ajkab'* est celui qui fait des offrandes sucrées. De ses recherches avec les Mams du Chiapas, Cecilio L. Rosales distingue les rôles opérés par les *ajkab'* et les *ajq'ij* (2008). L'*ajq'ij* connaît les jours de naissance des individus, leur signification et les forces qu'ils représentent. L'*ajkab'* quant à lui, serait un spécialiste de la célébration des rituels. À San Martín cependant, cette distinction n'est pas opératoire. *Ajq'ij* et *ajkab'* s'adonnent à ces deux fonctions.

ajkab') n'avons pas besoin d'entrer en transe. C'est notre don, offert par notre *nahual*[138] à la naissance, qui nous permet d'entretenir des relations particulières avec les esprits ».

Spécialiste du chamanisme sibérien, Roberte Hamayon soulève des réflexions pertinentes sur ce que présuppose le recours aux notions du type transe et extase (1995). Elle déconstruit ainsi le terme de transe comme catégorie indigène et le rattache à une catégorie construite pour l'analyse.

> En somme, les sociétés chamanistes appréhendent les épisodes rituels que les observateurs qualifient de transes, non par référence à un quelconque état du chamane, mais par référence à l'idée qu'il est alors en *contact direct avec les esprits*[139]. Il n'est pas étonnant qu'il en soit ainsi, puisque c'est avant tout comme *agent d'une fonction d'intérêt collectif* que le chamane compte pour sa communauté, et que le contact avec les esprits est à la fois le *moyen* et la *preuve* de l'exercice de cette fonction (Hamayon, 1995 : 161-162).

Les chamanes au Guatemala sont en effet reconnus par leur fonction de médiation personnelle et directe avec les esprits (Tarn, 2006). L'initiation, l'oralité et l'importance de la pratique, par opposition aux dogmes et aux écrits sacrés des religions révélées, justifient la traduction du rôle social d'*ajkab'* par « chamane ». Le terme de chamanisme nous vient du nom *saman* utilisé par les Tougouses de la Sibérie orientale (Hamayon, 1990). Entré dans la langue française vers la moitié du 19^{e} siècle, il qualifie aujourd'hui une personne cumulant les fonctions de magicien, de guérisseur et de devin. Si dans un premier temps, la littérature ethnologique limite l'emploi du terme chamanisme à la description des pratiques propres à l'aire sibérienne et asiatique, peu à peu le terme tougouse a supplanté les noms vernaculaires utilisés par les populations étudiées. Bertrand Hell fait ainsi remarquer, que « rares sont aujourd'hui les ethnologues qui utilisent encore les termes originels de *medecine-man* pour l'Amérique du Nord ou de *brujo* (le sorcier-guérisseur) pour l'Amérique latine » (Hell, 1999 : 24).

Tout chamane possède son propre autel, *altar*, dans une pièce reculée de sa propre demeure. Les éléments de base qui le composent sont une table en bois, des croix en bois, maintenues à la verticale par des socles de cette même matière, des statues de terre cuite, un sachet en tissu qui contient ses *miches* ou *tz'ite*[140], des fleurs (souvent en plastique), des bougies, des images chrétiennes, voire bien souvent des statues de saints. À proximité de ces objets, se trouvent des livres sur le comptage des *nahuals*, quelques photos souvenirs dans un cadre, et éventuellement, un diplôme certifiant le statut d'*ajq'ij*. Il existe une variation incroyable de ces espaces de culte personnel tant chez les chamanes d'une même communauté qu'entre des

---

[138] Il existe dans la littérature plusieurs orthographes pour nommer le *nahual* telles que *nahualli, nagual, nawal…* En mam *tajwalil*, le *nahual* est une figure d'esprit signifiant la mission, la destinée, la force, la position. Le mot *nahual* peut être également utilisé pour désigner le statut d'une personne, l'autorité qui en découle. Cette notion sera amplement discutée dans le chapitre 4.

[139] Les notes en italique sont de l'auteur.

[140] Les *miches* ou *tz'ite* sont des graines qui ont l'apparence de haricots secs de couleur rouge. Elles proviennent d'un « arbre divin, dont les graines servent à remplir le sachet sacré des Chi-mam (chaman) pour leur art divinatoire » (Barrios, 2004 : 324). L'arbre est appelé *Palo Mich* dans l'altiplano ou *Cruz de Palo* à la côte (Hostnig *et al.*, 1998 : 245). Ces graines sont utilisées par les *ajkab'* pour réaliser leurs divinations ou pour émettre des diagnostics.

chamanes k'iche' et des chamanes mams. Tout objet considéré comme sacré, et relevant de la spiritualité maya ou du christianisme, peut y trouver place. Certains chamanes - même si cela fait figure d'exception à San Martín - ont par exemple fait l'acquisition d'une statue du Maximón, effigie représentant un intriguant syncrétisme entre traditions mayas et catholicisme (Pédron-Colombani, 2004). Le chamane k'iche' Don Roberto entrepose encore, près de son autel, des objets renvoyant à d'autres communautés spirituelles comme un autocollant « Free Tibet » et une affiche du Machu Picchu. Sans être *ajq'ij*, certains *ancianos* catholiques possèdent également un autel chez eux. On y trouve souvent à proximité, des épis de maïs de diverses couleurs.

Les chamanes ont comme destinée d'être intermédiaire entre les hommes et la « surnature[141] ». Ils reçoivent chez eux en consultation des visiteurs, appelés *k'ul'an* en mam, pour conseiller et diagnostiquer le mal qui les habite. Pour Lola Menchú, rendre visite à un chamane équivaut à s'adresser à une personne reconnue pour son habilité à donner un avis sur une situation : « c'est un peu comme si vous étiez une personne diplômée à laquelle je rendais visite pour raconter tous mes problèmes afin d'avoir de nouvelles idées sur la situation » (17/04/2006).

À l'instar d'un cabinet de médecin, les patients attendent dans une antichambre, bien souvent, la cour de la maison. Malgré la prise de rendez-vous, l'attente peut être longue.

> Je suis annoncée à Don Santos. Il me demande de patienter dans la cour. D'autres femmes attendent, assises avec des enfants sur des chaises bancales en plastique. Il y règne une ambiance de salle d'attente médicale : calme, chuchotements… Les poules picorent les détritus sur le sol. Don Santos reçoit ses patients sur un fond musical de radio. On distingue ainsi à peine sa voix et celles de ses patients. Une femme m'observe longuement. Elle m'interroge : « C'est la première fois que vous venez ? ». Ce n'est pas la première fois que je vais rencontrer Don Santos chez lui. Mais c'est la première fois qu'il m'installe parmi ses patients du jour. Mon regard curieux et observateur de la situation doit en témoigner… (Notes de terrain, 15/05/2007).

> Don Roberto reçoit Yecenia qu'il initie depuis maintenant huit mois aux pratiques chamaniques. Il accepte ma présence au cours de ce rendez-vous. Elle lui parle des tensions avec son mari depuis qu'elle a accepté de s'initier. Elle lui confie ses rêves et le sens du feu au cours de ses derniers rituels. En observant les réactions de Don Roberto, je ne peux m'empêcher de penser aux rendez-vous chez un médecin. Assis derrière son bureau de bois massif, il décroche le téléphone quand les appels sonnent, il prend note de ce que Yecenia dit sur un bout de papier. Après l'avoir écoutée, il lui donnera plusieurs recommandations (Notes de terrain, 10/07/2007).

Le chamane Don Santos reçoit ses patients en début de semaine pour diagnostiquer les maux. Il leur fixe une date en fin de semaine pour réaliser le « travail » chamanique nécessaire. Don Santos a fait construire une sorte de feu ouvert à hauteur du bassin. Signe de prestige d'un

[141] Pour Hamayon, « la surnature n'est "au-dessus" ou en amont de la nature qu'en ce qu'elle l'anime et détermine sa "vie" ; si elle est la composante symbolique de la nature, elle ne s'exprime qu'à travers elle : autrement dit, tout être surnaturel a une forme naturelle » (1990 : 332).

chamane et recherché par de nombreux patients, ce feu possède deux cheminées et est entièrement carrelé. Cet espace lui permet de réaliser des cérémonies de relative importance à domicile, sans devoir se rendre à un autel particulier à l'extérieur. En bon commerçant, Don Santos (qui possède par ailleurs une petite épicerie) a installé une armoire vitrée remplie de matériel à l'usage des cérémonies. Le patient ne doit plus ainsi se rendre à Quetzaltenango pour acheter le matériel nécessaire repris sur la liste dictée par le chamane.

À l'instar de ses confrères chamanes, Don Santos se rend régulièrement à des autels à l'extérieur pour « travailler ». Les *k'u'lb'il*, traduits en espagnol par *altar*[142] (autel) ou *encanto* (enchantement) sont des lieux en pleine nature où sont réalisées des cérémonies mayas. Un promeneur étranger à la municipalité peut difficilement distinguer ce qui rend « sacré » un espace dégagé dans la montagne ou une grande pierre. Des signes cependant ne trompent pas quant au caractère sacré conféré au lieu : des bouquets de fleurs attachés sur les troncs d'arbre, les cendres d'un feu, éventuellement des traces de cire de bougies colorées et souvent, une croix en bois voire en béton. Les *tinecos* considèrent qu'un lieu est sacré lorsque leurs ancêtres lui reconnaissaient déjà un caractère magique. Il en est de même pour des objets (statuettes, pierres, images d'un Saint…) ou encore des éléments de la nature (pluie, maïs, vent…) qui seraient animés d'une capacité d'action autonome pouvant être bénéfique ou maléfique pour les hommes.

Avec l'aide de chamanes *tinecos*, j'ai recensé différents lieux de cérémonie maya dans les montagnes et les hameaux de la municipalité (ils se retrouvent listés dans un tableau en annexe intitulé « K'u'lb'il de San Martín Sacatepéquez »). Ces lieux sont reculés sur les hauteurs, sinon éloignés des regards indiscrets. Lors d'une discussion sur les autels mayas de San Martín, Miguel Gómez mentionne, outre quelques endroits précis, tous les sommets des tertres qui entourent le centre. En mam, précise-t-il à la fin de la discussion, *k'u'lb'il* signifie « cérémonie sur le sommet ». Le terme *k'u'lb'il* désigne à la fois une localisation géographique, les *cerros*, ou tertres[143], et *l'altar*, l'autel ou le lieu où sont menées les cérémonies[144]. Il est intéressant de souligner que les archéologues observent des parallèles entre une montagne et une pyramide maya. Selon eux, les anciens mayas considéraient ces constructions comme la réplique d'une montagne dont les entrées étaient autant de grottes[145]

[142] Les mots *k'u'lb'il* comme *ajq'ij* ont été traduits en castillan dans les référents catholiques par *altar*, autel et *sacerdote maya*, prêtre maya. Selon Francisco Pérez Pérez « on utilise le terme de "prêtre maya " car comme un prêtre catholique, *l'ajq'ij* guide et fait des sacrifices pour les membres de sa communauté » (28/07/2010).

[143] Le *cerro* se traduit par tertre en français, soit une éminence de terre souvent à sommet plat et isolée. Dans cet écrit, j'utiliserai le terme « tertre » ou encore, mot plus usuel, « montagne » en traduction de *cerro*.

[144] Les archéologues observent les parallèles entre la montagne et la pyramide maya. Selon eux, les anciens mayas considéraient ces constructions comme la réplique d'une montagne dont les entrées étaient autant de grottes conduisant vers l'inframonde (Broda, 1991 ; Matteo, 2005).

[145] Il est intéressant de souligner que la grotte est le symbole mésoaméricain par excellence de l'origine. Les récits contés par les *tinecos* au sujet du Saint patron Martin mentionnent tous d'une façon ou d'une autre la grotte de Twutz Slaj. Grâce à une grotte située sur la montagne Twutz Slaj à l'ouest du village, les deux patrons de la municipalité, San Martín et San Pedro, se rendent régulièrement visite, et ce, particulièrement, lors des célébrations patronales. Lola Menchú raconte que cette grotte est aujourd'hui bouchée. « Un jour, un couple eut des relations dans la grotte. Depuis ce jour, le couple est devenu pierre et la grotte s'est refermée » (26/06/2007).

conduisant vers l'inframonde (Broda, 1991 ; Matteo, 2005). Lors d'une cérémonie maya, lorsque le feu est lancé, les premières invocations sont destinées aux montagnes et aux volcans du Guatemala ainsi qu'aux *encantos* connus des *ajq'ij*. En pays maya, expliquent Michel Antochiw, Jacques Arnauld et Alain Breton, « les crêtes marquent les limites des terroirs et les sommets en sont les protecteurs ; les mythes mettent ces derniers en scène et les chamanes les invoquent constamment dans leurs incantations » (Antochiw *et al.*, 1991 : 32).

Un des lieux de prédilection des *ajkab'* est la lagune Chikabal[146] qui repose dans le cratère du volcan du même nom. Située à 2.700 m d'altitude, la lagune Chikabal est considérée comme un haut lieu cérémoniel par l'ensemble des chamanes de la région. Efraín Méndez et son fils Rogelio ont créé une petite entreprise touristique qui emmène les étrangers à la lagune. Rogelio joue le rôle de guide, tandis qu'Efraín sensibilise à la spiritualité maya. L'ascension du volcan par les touristes n'est pas sans lien avec une certaine fascination pour le chamanisme local. Efraín joue un rôle totalement atypique dans la communauté des *tinecos*. Tandis que les touristes sont demandeurs d'expériences chamaniques, les chamanes de San Martín semblent être hermétiques à ces demandes et déconsidèrent le rôle de « facilitateur » par lequel se définit Efraín. Contrairement à d'autres localités visitées par les touristes (comme en particulier les villages autour du lac Atitlán), San Martín ne vend pas ses rituels aux touristes. Cette situation reflète le peu d'assise du chamanisme dans le paysage des religiosités officielles mais aussi, le souhait de préserver les secrets ancestraux. Certains chamanes comme Tomas ou Efraín utilisent d'ailleurs les termes de « réalisation de secrets[147] » pour évoquer la tenue de cérémonies mayas.

Asociación para el Desarrollo Educativo, Económico y Cultural Onil Tnum (ADECOT), *Kyb'i Kojb'il. Toponimias. San Martín Sacatepéquez, Quetzaltenango, Guatemala, C.A.* Guatemala, Editorial Maya Na'oj.

[146] L'archéologue Johanna Broda estime que les toponymes qui se rapportent aux montagnes, aux villages ou à des lieux sacrés démontrent l'intime interrelation entre la perception mythique et le paysage rituel (Broda, 2009). L'association ADECOT de San Martín a réalisé un livret intitulé *Kyb'i Kojb'il. Toponimias. San Martín Sacatepéquez, Quetzaltenango, Guatemala, C.A* (2002). Ayant comme objectif de renforcer la culture et l'identité des habitants de San Martín, l'association considère les toponymes comme une importante richesse culturelle à préserver. Les auteurs du livre recommandent l'usage des noms originaux en mam pour les lieux-dits de San Martín. Chikabal est par exemple le nom officiel du volcan. Selon les auteurs, la version mam sur l'origine du nom la plus acceptée est *Wuchkab'al*, qui se traduit par tonnerre. Ce nom lui serait donné car en hiver, les orages montagneux sont d'une surprenante activité près de la lagune. Les auteurs recommandent d'écrire et de prononcer correctement Chikabal par *Chkab'al*. Pour faciliter la lecture, je conserverai toutefois l'appellation officielle et non l'appellation originale mam. Les recherches de Rainer Hostnig, Rosanna Hostnig et Luis Vásquez suggèrent une autre appellation en mam pour Chikabal : *Toj Qtxu* (Hostnig *et al.*, 1998 : 250). La traduction littérale de ce nom serait « le lieu de notre Mère », ou encore, « le lieu dans lequel est notre Mère ». Le chamane *tineco* Efraín Méndez défend également l'appellation de la lagune Chikabal comme la mère ou la maîtresse de la lagune, qu'il nomme *qtxu chkab'al*. Pour Francisco Pérez Pérez encore, « Chikabal est le nom donné à la montagne car "*a*" en mam veut dire l'eau. Cela signifie donc, le lieu où il y a de l'eau autrement dit, la lagune » (26/11/2008).

[147] Juana est la seule personne que j'ai pu entendre mentionner le terme *secreto* dans un autre cadre que celui des cérémonies mayas. Elle explique en effet que les techniques thérapeutiques traditionnelles pour soigner du *mal de ojo* sont appelées aussi des *secretos*. Le mauvais œil, dont il sera question dans le chapitre, n'est généralement pas soigné par des *ajq'ij* mais bien par des personnes qui possèdent ce don de guérison.

> Si on appelle *secretos* (secrets) nos cérémonies, ce n'est pas parce que nous nous cachions pour réaliser notre travail quand il y avait la guerre. À cette époque, c'était interdit. Mais c'est parce qu'avant, les gens ne participaient pas comme maintenant au travail des *ajq'ij*. C'était secret, on ne pouvait pas voir ce qui se faisait. Maintenant cela a changé. Mais quand je vois des choses dans le feu, je peux imaginer ce qu'elles veulent dire. Au contraire, ceux qui regardent, ils peuvent voir, mais ils ne peuvent pas savoir ni imaginer ce qui se dit. C'est parce que vous n'avez pas le droit d'être en contact avec les dieux (Efraín Méndez, 02/08/2010).

Mais éviter de parler des rituels coutumiers à des personnes extérieures à la communauté est également symptomatique de leur déconsidération, en tant que chamane, à l'intérieur de la communauté *tineca*. Dès lors, tout comme on n'annonce pas publiquement sa visite chez un chamane, on ne s'affiche pas publiquement chamane. Les possibilités de se fournir du matériel de cérémonie à San Martín sont également révélatrices du statut officieux des pratiques traditionnelles. Contrairement à ce qui s'observe dans la municipalité voisine de San Juan Ostuncalco, le matériel cérémoniel est limité à San Martín, et ne se trouve jamais dans la devanture des magasins. Si un tenancier *tineco* possède du matériel de cérémonie, il se trouve caché dans les arrière-boutiques et seuls les habitués savent vers quels lieux se diriger pour en acheter.

À San Martín, la discrétion est de mise au sujet des pratiques chamaniques. Recourir par exemple à des chamanes à l'extérieur de sa propre municipalité, permet davantage de mobilité d'action. Eloigné du contrôle social de ses pairs, cette stratégie convient tant aux « clients », qu'aux chamanes. Le chamane Tomas me confirma ces pratiques consistant à consulter des chamanes dans une autre municipalité. Il m'expliqua que sa clientèle est composée uniquement de personnes étrangères à San Martín ; « les gens viennent me voir depuis la *Boca Costa*, de San Juan ou encore de *Xela* » (02/2009).

L'attachement à un chamane éloigné de son domicile entraîne une faible connaissance du paysage chamanique de proximité. Lorsqu'en début de recherche, je cherchais le plus délicatement possible à me mettre en contact avec des chamanes *tinecos*, je recevais généralement des réponses évasives mentionnant un *anciano* travaillant dans tel ou tel hameau, quelques indications géographiques vagues mais rarement des noms concrets. À partir du moment où la confiance et la familiarité s'installèrent avec mes informateurs, ma liste de chamanes s'allongea de manière impressionnante[148]. Il m'était difficile de ne pas penser que l'on m'avait voilé la réalité. Ce que je considérais comme mensonge, ne l'était toutefois que partiellement. Pour certains, il s'agissait de préserver l'intégrité de leurs croyances en feignant une distance importante avec les réseaux chamaniques locaux. Mais pour bien d'autres *tinecos*, s'ils consultent des chamanes, ce sont rarement leurs propres voisins. Ils connaissent donc peu les chamanes qui œuvrent à proximité.

[148] Paradoxalement, la première personne à m'avoir introduite à l'*ajq'ij* Don Santos en avril 2006 fut un évangélique nommé Santos Joachim De León. Au cours d'une discussion au sujet de la tolérance des évangéliques envers les *costumbres*, je demandais à Santos De León s'il connaissait des *ajq'ij* à San Martín. Tout heureux de me démontrer qu'il ne rejetait pas les chamanes, il m'en cita quatre qui vivaient au centre. Il précisa cependant, qu'il ne les connaissait que de vue et qu'il ne les avait jamais consultés. Les catholiques, dont la proximité avec la spiritualité maya est décriée par les évangéliques, furent les plus prompts, s'ils possédaient des contacts, à partager leur carnet d'adresses de chamanes.

Le lieu et les moments de consultation du chamane sont égalemnent choisis afin de préserver la discrétion. Le chamane reçoit le jour, mais aussi la nuit pour les plus craintifs dans un endroit le plus éloigné possible des espaces publics et des lieux de vie principaux. Il se préserve, ainsi que leurs « patients », des regards inquisiteurs. Don Santos reçoit dans une pièce récemment aménagée, dans l'arrière-boutique de son magasin. Dans la pièce où repose son autel, Don Tomas m'explique avoir condamné la porte qui donne directement sur la rue. Passer par l'arrière maison pour accéder à son autel, est certes un léger détour, mais évite des mouvements trop ostentatoires par une porte qui donne dans la rue principale. Quant à Yecenia, lors de son passé de chamane, elle évita d'avoir des clients en journée. Elle travaillait dans sa cours, la nuit, afin de n'être jamais prise en flagrant délit par sa belle-famille évangélique.

À l'exception de Don Santos, les chamanes de San Martin assument rarement publiquement et socialement leur rôle. La marginalisation du travail chamanique, suite aux politiques de l'Action Catholique dans le passé (dont il sera question plus loin) et à l'expansion évangélique actuelle, ne favorise guère les regroupements de chamanes. Elle les confine dans un rôle relativement coupé de la scène sociale et culturelle locale de San Martín[149]. Si la demande individuelle de travail chamanique persiste, les cérémonies qui convient plusieurs chamanes ont un caractère d'exception. Elles ne sont suggérées qu'à la demande d'un collectif d'individus ou à l'initiative de quelques rares chamanes. Certains chamanes se rassemblent pour des événements spécifiques autour d'autels à la lagune Chikabal ou ailleurs. Réunis autour d'un même feu, leur travail n'en est pas pour autant collectif. La plupart du temps, ils se concentrent davantage sur leurs « commandes » personnelles matérialisées par la liste des prénoms des bénéficiaires, aide-mémoire indispensable au cours de la cérémonie. La célébration du *Waqxaqib' B'atz'*[150], au mois de septembre 2008 fut un événement d'exception à cet égard ; une sorte de parenthèse dans le paysage religieux *tineco*. Une centaine d'habitants venus de divers hameaux des terres de l'Altiplano, et une dizaine de chamanes se sont réunis au centre de la municipalité, au pied de l'église catholique avant de se rendre dans la montagne.

> Il est 5h30 du matin. Miguel Pais lance une première *bomba*. Il en fera brûler toutes les demi-heures. La troupe réunie emporte les sacs et caisses en carton contenant le matériel pour la cérémonie. Des femmes sont déjà montées à l'aube pour préparer le déjeuner qui sera partagé

[149] La situation est radicalement différente dans la municipalité voisine de San Juan Ostuncalco, située à environ 5 km de San Martín. Une association regroupe aujourd'hui les chamanes de la municipalité. Ils sont respectés au même titre que les pasteurs. Les autels mayas où s'organisent les cérémonies sont également protégés. Récemment, une enseigne est apparue sur la rue principale à la sortie de San Juan en direction de San Martin, indiquant un autel maya. L'acceptation du chamanisme à San Juan n'échappe cependant pas aux frictions religieuses.

[150] Le *Waqxaqib' B'atz'* (ou huit *b'atz'*, huit files ou huit tissus en k'iche') célèbre la fin et le début d'un cycle de 260 jours, correspondant au calendrier sacré maya ou *tzolk'in*. Don Tomas, chamane de *Xela*, invité lors de la célébration, expliquera l'importance d'être réunis en ce jour, car de nombreuses communautés mayas célèbrent en même temps le nouveau calendrier sacré. Pour Don Santos, le jour du *nahual b'atz'* est un jour particulier pour les femmes car il évoque le tissage. Les Mams de la municipalité voisine San Juan Ostuncalco le célèbrent le lendemain, le jour du *nahual E* car ils sont commerçants, ils estiment alors que l'année commence le jour du *nahual* du chemin, *E*. Selon l'interprétation de Don Santos, à San Martín, les habitants ne sont pas des commerçants mais bien des tisserands, c'est pourquoi ils célèbrent le nouveau cycle calendaire le jour d'un nahual *b'atz'*.

> à la fin de la cérémonie. La majorité des hommes présents portent le vêtement traditionnel, la *camixai*. Au rythme de la *Chirimílla* et du *tum*, nous nous engageons à traverser le centre de la municipalité. À notre passage, des *tinecos* s'arrêtent. Leurs regards intrigués confirment mes pensées : un tel défilé de chamanes et de *tinecos* en route pour une cérémonie maya fait figure d'exception. Nous passons dans le cimetière et ensuite devant l'école des filles, c'est l'euphorie. Une fierté exceptionnelle se dégage des membres du groupe. En file indienne, nous attaquons les flancs de la montagne San Martín Wutz (Notes de terrain, 04/09/2008).

À San Martín, alors qu'un premier état des lieux de la religiosité diagnostique la déperdition de la figure du chamane, une enquête ethnographique plus approfondie souligne sa discrète persistance. Munie d'une carte de la municipalité, j'ai proposé à mes interlocuteurs de situer les chamanes et les Églises chrétiennes dans les divers hameaux des terres froides *tineca*. Cela m'a permis d'évaluer la concentration des chamanes pour chaque hameau et de comparer leur nombre à celui des Églises[151]. Le calcul est percutant. Au centre de la municipalité par exemple, j'ai pu dénombrer 15 Églises (dont une Église catholique) et huit *ajq'ij*. Dans le hameau de San Martín Chiquito vivent onze *ajq'ij* à proximité de cinq Églises protestantes et d'une Église catholique. Malgré la réduction drastique du nombre de chamanes énoncée par la plupart des *tinecos*, j'ai recensé au total plus de 50 chamanes dans les seuls hameaux des terres froides de San Martín. Excepté une petite dizaine d'entre-eux, la plupart des chamanes *tinecos* cachent leurs pratiques afin de ne pas être dépréciés publiquement. D'autres sombrent enfin dans la *cucha* (alcool artisanal réalisé à base de canne à sucre) ou dans l'alcool de maïs. Les Églises protestantes gagnent incontestablement du terrain dans le paysage des religiosités *tinecas* mais leur croissance n'élimine pas pour autant le recours aux pratiques chamaniques traditionnelles.

Expansion du pentecôtisme à San Martín

Au cours des dernières décennies, l'ensemble du paysage religieux de la société guatémaltèque s'est vu radicalement transformé. Les Églises protestantes connaissent une expansion extraordinaire et ce, particulièrement chez les populations rurales indigènes. S'il existe peu de données quantitativement fiables concernant le nombre de convertis au protestantisme, il semble que ce soit au Guatemala que se trouve le pourcentage le plus élevé de convertis de toute l'Amérique latine. Le chiffre moyen généralement avancé se situe entre 25 et 30 % de la population totale (Freston, 2008 ; Pédron-Colombani, 2001a).

[151] Mon intention en dressant une liste systématique des chamanes de la municipalité était double. D'une part, à des fins de recherche, je souhaitais compléter un document approximatif réalisé par des fonctionnaires municipaux. Dénombrer les chamanes de la communauté me permettait de relever les noms des chamanes les plus cités ainsi que des chamanes qui travaillent davantage dans l'ombre, et dont je possédais peu d'informations. D'autre part, de manière certes illusoire, j'espérais faire acter ce document par les autorités municipales. Cet acte, pour le moins politique, aurait eu pour corollaire une reconnaissance symbolique de la charge communautaire de chamane. La diffusion à San Martín de la liste complète, qui pourtant avait été acceptée par les chamanes, n'a toutefois pas été réalisée. Les autorités municipales, majoritairement évangéliques, n'ont pas souhaité donner suite à ce projet. La politique est de prudence : ils tolèrent la dite sorcellerie à San Martín, mais ne l'encouragent pas, m'ont-ils répondu.

Introduites par le gouvernement libéral du président Justo Rufino Barrios en 1871, les Églises protestantes se développent considérablement vers la fin des années 1970, années de crise en Amérique centrale[152]. La décennie des années 1970 est marquée par la création de la guérilla au Guatemala. Un événement naturel s'ajoute à cette instabilité politique : le tremblement de terre du 4 février 1976. Au lendemain du cataclysme, les congrégations protestantes bénéfient d'un accroissement immédiat de leurs membres. L'expansion protestante concerne avant tout les Églises de courants évangéliques pentecôtistes qui dépassent alors largement le nombre des congrégations missionnaires historiques (Garrard-Burnett, 1998). Ces Églises locales indépendantes ont recours au discours millénariste apocalyptique comme nous le verrons dans le prochain chapitre.

Les premiers missionnaires protestants arrivent dans la région mam de Quetzaltenango en 1922. Le couple Peck, missionnaires envoyés par le Comité presbytérien de missions, s'installe à San Juan Ostuncalco (municipalité voisine de San Martín) afin « d'évangéliser les indigènes » (Garrard-Burnett, 1998 : 128). En 1927, ils ont traduit 27 hymnes protestants en mam et en 1937, ils publient une Bible en cette même langue. Ils diffusent également tout au long de leur séjour une revue d'information sur la médecine moderne, les pratiques agricoles améliorées et les messages bibliques[153]. En septembre 1924, un *tineco* se convertit au protestantisme et devient le premier « nouveau croyant ». Avec l'aide de quelques nouveaux croyants, dans les années 1930, les Peck construisent la première église protestante de la municipalité : l'Église presbytérienne de San Martín. Mais ce n'est que dans les années 1980-1990 qu'a lieu une vague de conversions massives. Après l'Église historique protestante presbytérienne, la première Église pentecôtiste à s'établir à San Martín dans les années 1980 est l'Église *Bethania*, suivie de l'Église *Principe de Paz* et de l'*Iglesia de Dios*. Si en 1940 seul 2% de la population guatémaltèque se déclarait protestante, dans les années 1980, plus de 20% de la population s'est convertie au *credo* évangélique (Garrard-Burnett, 1998 ; Scotchmer, 1993 ; García-Ruiz, 1997).

En une trentaine d'années, le protestantisme, dans son courant essentiellement évangélique pentecôtiste, s'est implanté à San Martín. Sa croissance est telle qu'aujourd'hui environ 50% des habitants du centre de la municipalité s'est converti à l'un des courants protestants[154]. En mars 2009, j'ai recensé la cohabitation d'une Église presbytérienne et de treize Églises évangéliques dans le centre urbain de San Martín : *Bethania*, *Ebenezer*, deux Églises *Maranata*, *Cordero de Dios*, *Alfa y Omega*, *Iglesia de Dios*, *Principe de Paz*, deux *Iglesias*

[152] Pour un historique plus complet de l'implantation des églises évangéliques au Guatemala, voir Virginia Garrard-Burret (1998), Sylvie Pédron-Colombani (1998) et Manuela Cantón Delgado (1998).

[153] Un témoignage relatif aux premiers presbytériens installés dans la région mam de Quetzaltenango a été récolté par Bryan Long (2007). Celui-ci a réalisé une interview avec la fille du couple Peck, Dottie Foster en août 2007. Il est intéressant de signaler qu'en 1970, son père missionnaire, Horace Dudley Peck, a soutenu une thèse de doctorat au *Hartford Semenary Foundation* intitulée *Practices and Training of Guatemala Mam Shamans*.

[154] Ce pourcentage représente la moyenne des chiffres qui ont été donnés par les divers acteurs religieux présents à San Martín. En général, les catholiques estiment supérieur le nombre de convertis évangéliques que les personnes évangéliques elles-mêmes. Ce pourcentage corrobore les données relevées par Carmen Martínez Bolaños dans le *Diagnóstico Integral del Municipio de San Martín Sacatepéquez* (2006).

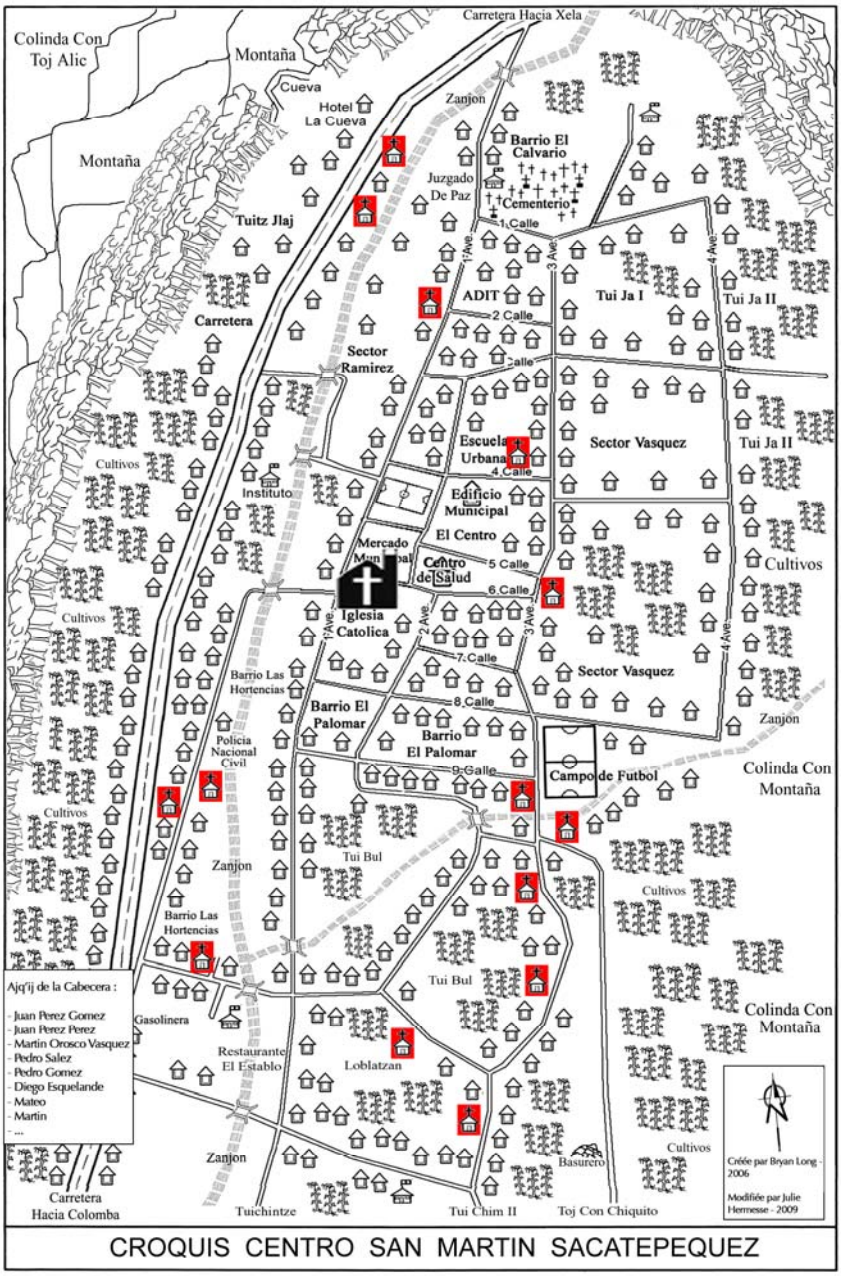
Sabática, *Monte Calvario*, *Monte Sinaï* et une église anonyme[155]. Ces Églises sont localisées sur la carte à la page suivante. À l'exception de l'Église presbytérienne située dans la rue principale de San Martín et de l'Église de Témoins de Jéhova localisée dans la communauté de San Martín Chiquito (à l'extérieur du centre dit « urbain »), les habitants qualifient ces Églises comme étant de confession évangélique pentecôtiste. Les fidèles semblent porter peu d'importance aux distinctions entre les différents courants pentecôtistes et ne s'intéressent pas aux origines de leur Église d'appartenance. À l'instar des *tinecos*, j'adopterai indistinctement, au cours de ces lignes, l'appellation « évangélique » ou « pentecôtiste[156] » pour nommer les habitants convertis à l'une des Églises protestantes du centre urbain. Il s'agit bien sûr d'une appellation extensive car elle ne prend pas en compte la petite minorité des fidèles protestants attachés à l'Église historique presbytérienne. Pour Virginia Garrard-Burnett, la catégorisation des membres selon le type de dénomination devient de moins en moins pertinente, même avec les Églises qui maintiennent des liens étroits avec des dénominations traditionnelles. Selon l'auteur, les congrégations développent souvent leur propre variété locale de théologie et de rituels qui, tout en étant considérés comme clairement évangéliques dans l'esprit des participants, seraient pourtant perçus comme hétérodoxes du point de vue des protestants traditionnels (Garrard-Brunett, 1998 : 125).

Ces protestantismes ruraux et populaires se sont développés de manière relativement autonome mais souvent épaulés par des antennes basées à Quetzaltenango ou à la capitale. Originaires de San Martín, voire de Quetzaltenango, les pasteurs actuels donnent un visage autochtone à une religion étrangère à l'origine. Trois Églises ont été davantage au cœur de ma recherche : *Iglesia Cristiana Familiar Bethania*, *Iglesia Pentecostal Monte Sinaï* et *Iglesia Evangelica del Cordero de Dios*. L'Église *Bethania*, la plus centrale et la plus anciennes des Églises évangéliques dans le centre urbain, réunit le nombre le plus important de fidèles qui peut atteindre environ 300 personnes lors des cultes dominicaux. Avec son siège dans la proche ville de Quetzaltenango, le pasteur et son ministère sont originaires de San Martín. L'Église *Monte Sinaï*, dirigée par un pasteur et des acolytes *tinecos*, est de plus petite facture. Dans ses beaux jours, elle réunit jusqu'à une centaine de fidèles. S'il existe une dénomination du même nom originaire du Texas, cette Église, présente depuis les années 1990 dans la municipalité serait, selon le pasteur actuel, une pure création locale. Enfin l'Église *Cordero de Dios* occupe une petite bâtisse à l'écart du centre. Une dizaine d'*hermanos* s'y réunissent autour d'une pasteur originaire, tout comme l'Église mère, de Quetzaltenango.

[155] Cette Église, située dans le fond de la cours d'une maison, a changé de nombreuses fois de nom au cours de mes séjours à San Martín. Rassemblant une petite assemblée composée d'une dizaine de femmes dont les chants ne sont autres que des pleurs et des cris, le public m'est apparu totalement inconstant et uniquement en quête d'une guérisson libératrice.

[156] L'évangélisme est le terme générique utilisé pour identifier le protestantisme qui se développe principalement aux États-Unis et en Amérique latine à travers son courant fondamentaliste caractérisé par son revivalisme et son orthodoxie. Selon David Stoll « Alors qu'aux États-Unis, le terme évangélique connote une personne conservatrice qui met l'accent sur la Bible, le Salut personnel et l'évangélisme, en Amérique latine, le mot évangélique peut se référer à tout chrétien qui n'est pas catholique » (1990:16). Le terme pentecôtiste, quant à lui, se réfère à des formes statiques du protestantisme définies en vertu des dons particuliers conférés par l'Esprit Saint. Pour Stoll, seule une minorité des missionnaires nord-américains est pentecôtiste, alors qu'une majorité l'est en Amérique latine (1990 : 17).

À San Martín, le pourcentage de convertis qui avoisine les 50 % est relativement supérieur à la moyenne protestante nationale qui est estimée à 30 %. Bien que les protestants *tinecos* justifient la présence protestante par une bénédiction divine, car la municipalité serait "*bendecida por Dios"*, plusieurs facteurs permettent d'expliquer cette situation atypique. Tout d'abord, au Guatemala, selon David Scotchmer, un tiers de la population évangélique serait rurale (Scotchmer, 1993 : 503). Le protestantisme semble en effet plus apte que l'Église catholique à donner des réponses aux secteurs les plus marginalisés qui correspondent au Guatemala à une frange importante du monde rural et indigène. Les phénomènes migratoires ainsi que les 36 années de guerre interne sont également des facteurs capitaux pour comprendre l'engouement particulier pour le pentecôtisme à San Martín.



Carte 5: Carte du centre de la municipalité de San Martín Sacatepéquez reprenant les lieux de cultes chrétiens (Long, 2006, modifiée par Hermesse, 2009).

L'église catholique au centre de la municipalité et les 14 églises protestantes: Iglesia Bethania, Ebenezer, Maranata (une dans le quartier Tui Bul et l'autre à Las Hortencias), Cordero de Dios, Alfa y Omega, Iglesia de Dios, Principe de Paz, Iglesia Sabática (une au secteur Palomar et l'autre au secteur Ramírez), Monte Calvario, Presbiteriana, Monte Sinaï et une église anonyme à côté de l'école primaire des garçons au Centre.

Alors que les phénomènes migratoires modifient les paysages religieux des pays d'« accueil » des migrants, les migrations provoquent également une transformation des pratiques et des institutions religieuses dans le pays natal quitté. Les Églises évangéliques répondent avec brio à la nécessité de créer de nouveaux liens de solidarité manifestée par les proches de migrants, et en particulier les femmes ou « veuves blanches »[157], contraintes de faire face au quotidien à l'absence et éventuellement l'attente espérée du retour de leur(s) proche(s). Les cultes évangéliques convient au minimum à deux cultes par semaine. Ils offrent un exutoire émotionnel intense et une entrée dans un réseau social plus petit et plus familier que celui de l'Église catholique. Les Églises évangéliques répondent avec efficacité à la nécessité de nouveaux liens sociaux afin de palier à l'isolement que provoquent ces départs en migration. Des auteurs comme Linda Green ont analysé combien les nouvelles Églises ont joué un rôle de soutien important dans un autre type de veuvage dans l'histoire du Guatemala (1993). Dans les communautés affectées par les pires atrocités de la violence politique des années 1980, ces Églises ont offert une alternative religieuse au catholicisme orthodoxe pour les femmes veuves expérimentant un changement social rapide et radical. Ces Églises sont devenues des refuges pour les survivants en souffrance et des espaces qui ont permis aux femmes de récupérer un contrôle sur leur vie.

Il faut encore remonter aux années 1980 pour comprendre l'expansion significative des Églises évangéliques à San Martín. Contrairement à la situation de la municipalité voisine, Concepción Chiquirichapa, les mouvements révolutionnaires, opposés à l'armée au cours des 36 années de guerre civile, n'ont pas suscité un enrôlement particulier à San Martín[158]. Toutefois, la municipalité a été le théâtre d'affrontements armés entre la guérilla et l'armée. Selon le prêtre paroissial Ángel Vincente Díaz, membre actif de la guérilla dans les années 1980, les montagnes de San Martín et leurs forêts humides ont abrité le campement de base d'un groupe révolutionnaire de l'ORPA, *Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas*[159].

Cette présence des forces insurgées à proximité de la municipalité a eu pour conséquence l'installation quasi permanente de militaires dans le centre urbain à des fins de contrôle et

[157] Ce terme *etic* est utilisé pour qualifier de façon générique la situation des femmes séparées physiquement de leur mari expatrié. La relation de couple s'apparente dans de nombreux cas à des situations de veuvage pour la femme : l'homme est parti depuis de nombreuses années et n'envoie pas ou plus de nouvelles ni d'aide financière. Loin du contrôle social de la communauté, les hommes ont le loisir de pouvoir s'adonner à de nouvelles conquêtes amoureuses tandis que les femmes, qui vivent traditionnellement dans leur belle-famille, sont tenues de respecter la fidélité conjugale.

[158] Les habitants de Concepción Chiquirichapa, majoritairement mams comme à San Martín, se sont intensément impliqués dans les mouvements révolutionnaires armés. Les relations que la municipalité entretient aujourd'hui avec Cuba témoignent de cet engagement. Les habitants de Concepción ont par exemple un libre accès au territoire cubain.

[159] Outre la mobilisation des populations indigènes réalisée par l'ORPA dès sa création en 1979, divers groupes révolutionnaires ont été créés dans le pays. On y retrouve l'EGP, *Ejercito Guerrillero de los Pobres*, qui commença à organiser les populations indigènes dans l'arrière-pays quelques mois après le tremblement de terre de 1976, ainsi que d'autres types d'organisations populaires qui ne s'associent pas à l'opposition armée comme le CUC, *Comité de Unidad Campesino*, des syndicats et l'association activiste des étudiants de l'Université de la San Carlos. En 1982, les armées de résistance unissent leurs forces dans une confédération appelée l'URNG, *Unidad Revolutionaria Nacional Guatemalteca*.

d'intimidation de la population. Toute personne suspectée de soutenir les forces révolutionnaires était séquestrée et en premier chef, les leaders catholiques qui étaient soupçonnés d'être associés à la théologie de la libération. Dans le contexte politique des années 1970 et 1980 en Amérique centrale, l'armée du Guatemala pourchassait les catholiques suspectés d'assumer un rôle de leader activiste. Ils sont les premiers à subir le poids de la violence politique. En effet, la liste de membres du clergé catholique ou d'activistes profanes tués ou portés disparus entre 1978 et 1983 forme une triste litanie qui fait écho à cette violente et noire période. Vu de l'extérieur, les catéchistes sont perçus comme des leaders cibles informés sur les idées contemporaines de développement et plus récemment, sur les concepts de justice sociale définis par le catholicisme libérationniste introduit par les prêtres étrangers[160]. Selon le rapport de la *Comisión para el Esclaramiento Histórico*, la violence, essentiellement dirigée contre les leaders communautaires détruisit les valeurs culturelles qui assuraient la cohésion et l'action collective dans de nombreuses communautés mayas. L'objectif était d'intimider et d'imposer le silence à l'ensemble de la société (1999). L'intensité des violences rencontrées à San Martín - surtout dans les hameaux d'El Rincón, de Santa Inés et de Toj Alic - n'a cependant jamais atteint l'ampleur du désastre humain opéré dans d'autres régions du pays. Dans ce contexte d'inquiétude permanente, le passeport protestant était un précieux outil pour se préserver des arrestations abusives des militaires qui menaient des missions anticatholiques. « Être catholique constituant une présomption de culpabilité, écrit Pédron-Colombani, la réaction naturelle d'une partie de la population en quête de sécurité fut de fréquenter ces temples évangéliques qui se multipliaient extrêmement rapidement. La conversion s'inscrivait alors dans une stratégie de survie » (2000 : 127). Les affiliations religieuses ne reflètent toutefois pas un comportement politique dichotomique. Pour Garrard-Burnett, « Dans les zones les plus sinistrées, les leaders protestants ont en effet pris part au programme de l'armée, mais les témoignages invitent à penser qu'ils se seraient enrôlés sous l'effet de l'intimidation, de la peur, et d'un espoir désespéré de survie plutôt que par une identification idéologique à la cause du gouvernement » (1998 : 136).

De nombreux auteurs estiment que, pour comprendre l'autonomisation et la multiplication des Églises en Amérique centrale dans les années 1980, il est nécessaire de tempérer l'hypothèse d'une instrumentalisation des « sectes » et des Églises évangéliques par l'adminstration américaine et par certains dictateurs[161] dans leur statégie de guerre. Pour André Corten, « cette stratégie ne coïncide pas nécessairement avec l'évolution effective des Églises. Plusieurs d'entre elles, avec leur dynamisme local, ont évité au contraire de se laisser prendre

[160] Malgré la prise de position de l'Église d'Amérique latine en faveur de « l'option préférentielle pour le pauvre » lors de la conférence de Medellin en 1968, l'Église Catholique du Guatemala, menée par un archevêque conservateur, n'a jamais approuvé la théologie de la libération. Á la différence des prêtres étrangers (composant une majorité du clergé guatémaltèque à cette époque), peu de membres importants du clergé natif du Guatemala n'ont eu d'intérêt pour la théologie de la libération. Avec enthousiasme pourtant, dès le milieu des années 1960, des équipes pastorales composées de membres étrangers du clergé catholique et de laïques ont créé des communautés de base chrétiennes et prennent fait et cause pour les communautés paysannes.

[161] Les seize mois de Rios Montt à la présidence du pays ont frappé l'opinion internationale par les actes de violence de celui qui se disait élu de Dieu. Pour Mathews Samson, l'image du général génocidaire évangélique en Amérique latine a directement induit des « interprétations stéréotypées d'un protestantisme conservateur monolithique envahissant l'Amérique latine comme un agent d'un impérialisme culturel et politique émanant des États-Unis » (2008 : 65).

à ce jeu » (Corten, 1998 : 8). Au-delà d'une théorie de la conspiration, il est nécessaire, estime Jean-Pierre Bastian, d'analyser les facteurs endogènes de ces formations sociales en croissance. Pour l'auteur, le facteur le plus important pour expliquer leur réussite est leur capacité à créer un contre-pouvoir politico-religieux au niveau local (Bastian, 1990). Ce contre-pouvoir protestant est présent depuis la moitié du 19e siècle et sert les libéraux dans leur tentative de fragiliser le pouvoir de l'Église catholique. C'est dans les années 1960 que certains politiques se sont montrés directement intéressés par la propagande protestante, mais c'est au cours des années 1970, marquées par le cataclysme et l'instabilité politique, que la croissance des sociétés religieuses protestantes s'est accélérée. La relation tendue entre État, Église catholique et la soumission aux intérêts dominants ont déterminé l'accès des protestantismes au pouvoir religieux.

Unité apparente des catholiques

Face au foisonnement d'Églises protestantes, l'unique et massive Église catholique trône dans l'espace central de la municipalité. À côté des ruines aujourd'hui ensevelies de la précédente église détruite par le tremblement de terre de 1902, les bâtiments ecclésiastiques siègent au Sud des institutions municipales (le marché, la place centrale, le centre de santé et les bâtiments administratifs de la municipalité) vers lesquelles convergent quotidiennement les *tinecos*. Une barrière métallique protège le territoire paroissial des rues adjacentes. Une grande cour se déploie face au parvis de l'église, ainsi qu'à la gauche et la droite du bâtiment. En retrait, à la droite de l'église, se trouvent la demeure de deux sœurs brésiliennes et la clinique naturopathe qu'elles ont fondée. À la gauche de l'édifice religieux, est construite la cure paroissiale. En 2007, nommé par le diocèse de Quetzaltenango, le Père Miguel prendra possession des lieux en remplaçant le Père Ángel. Selon les autorités ecclésiastiques, ce dernier se préoccupait outre-mesure des problèmes sociaux, au détriment de ses missions d'évangélisation.

L'unité architecturale des bâtiments catholiques n'est cependant qu'une façade qui cache les tensions internes propres à l'univers catholique guatémaltèque. La gestion de l'espace paroissial est, par exemple, hautement révélatrice des dissensions internes. Au cours des célébrations catholiques importantes, divers acteurs se tiennent présents près de l'autel. Sur l'estrade, entre la statue du patron Saint Martin dans le chœur et l'autel, s'alignent les ministres, chargés entre-autre, d'aider le prêtre à administrer la communion. À l'instar des catéchistes, ils poursuivent des formations, dans la droite ligne de l'orthodoxie catholique. À la gauche de l'autel, au pied de l'estrade veillent les *cofrades*, confrères, tenant fermement en main, et non sans fierté, le symbole de leur confrérie : l'écusson en argent d'un saint rehaussé d'un long bâton. D'un âge avancé, les membres de quatre *cofradias* sont actuellement encore actifs. Ces fidèles catholiques composent un catholicisme communément appelé « populaire », à la croisée de la tradition catholique et de croyances préhispaniques.

Comme dans la plupart des configurations religieuses latino-américaines, trois pôles religieux coexistent sur le sol guatémaltèque : spiritualité maya, religion catholique depuis la conquête espagnole au 16e siècle et, depuis peu, protestantismes. Toutefois, quand on observe les

pratiques religieuses rurales, il semble aujourd'hui difficile de séparer deux de ces pôles. Au travers d'un long processus syncrétique, la fusion historique entre catholicisme et spiritualité maya s'exprime par exemple dans les organisations sociales que sont les confréries portées par des acteurs identifiés comme des traditionnalistes, *tradicionalistas*, qui défendent les coutumes, *costumbres*[162]. Vers la fin du 19e siècle, dans le contexte général de confrontation avec les différents gouvernements libéraux, l'Église catholique guatémaltèque est déstabilisée et ne bénéficie plus de personnel ecclésiastique suffisant pour assurer un encadrement efficace des fidèles (García, 2006). La vie chrétienne se réorganise et s'autonomise alors autour des associations laïques que sont les confréries, présentes cependant déjà depuis le 17e siècle. Les pratiques traditionnelles s'introduisent au sein même des églises qui deviennent des lieux de cultes de la religiosité coutumière. La légitimité de ces interlocuteurs religieux sera profondément remise en cause par l'apparition des catéchistes et des évangéliques. Paola García (2006) définit les catéchistes, appelés aussi les Nouveaux Chrétiens, commes les membres de l'Action Catholique qui participent à partir des années 40' au rétablissement de l'influence de l'Église catholique et qui s'engagent dans un processus de « reconquête spirituelle ». Dès la seconde moitié du 20e siècle, les Nouveaux Chrétiens, à l'instar des mouvements protestants, disqualifient les fondements religieux des traditionnalistes. Les catéchistes tentent par exemple de remettre au centre de la croyance religieuse chrétienne la seule toute puissance de la trinité. Toutefois, malgré les politiques radicales de l'Église catholique, le syncrétisme se retrouve encore sous diverses formes aujourd'hui au Guatemala et à San Martín, en particulier.

Pour Efraín, il n'est « pas bon de parler de syncrétisme, de mélange. Les chamanes n'aiment pas cela. C'est comme la guerre, ils l'ont connue, bien sûr, ils savent ce que c'est, mais ils ne veulent pas en parler. C'est pour cela que les gens se taisent » (08/09/2008). Cependant, les évangéliques conçoivent le mélange des doctrines mayas et catholiques comme une évidence. « Ce sont les mêmes », soulignent-ils souvent, « tout catholique consulte les sorciers (*brujos*) et tout maya se rend aux célébrations catholiques ». Malgré les tentatives de l'Action Catholique de séparer ces deux spiritualités, la scission semble aujourd'hui impossible. Pour un chamane de la région, « ceux qui professent la religion maya ne professent pas leur religion à 100%. D'autres moments, sont dédiés à l'Église catholique. Lamentablement, la religion maya a été mélangée avec la religion catholique. Il ne sera pas facile de les séparer car il existe une fusion de ces deux spiritualités » (Marcelo, 28/04/2006). Aujourd'hui en charge de la paroisse de Cajola, le prêtre Ángel s'associe à ce sentiment d'impossibilité de retrouver un catholicisme « pur » tout comme une religion maya « pure ». « Le catholicisme, explique-t-il, porte en lui la marque indélébile des croyances et des coutumes mayas » (04/2006). Et de compléter les propos du père Ángel : les coutumes mayas portent en elles des traces ineffaçables du catholicisme. En témoignent, la correspondance entre les fêtes du calendrier biblique catholique et les célébrations traditionnelles mayas qui coïncident avec les

[162] Il existe des concepts indigènes qui se rapportent au catholicisme populaire : *las costumbres*, les coutumes, ou encore, *las tradiciones*, les traditions. Le terme *traditionalista* ou *costumbrista* signifie : celui qui met en œuvre des pratiques pour exprimer sa relation au sacré telles qu'elles ont été transmises par les ancêtres. Dans le cadre de mon analyse, j'utiliserai le terme « traditionnaliste » pour qualifier les personnes qui affirment leur attachement à la spiritualité maya et à ses rituels tout en ne se détachant pas, ou peu, de la tradition catholique.

temps forts du calendrier agricole ou encore, les prières adressées par les chamanes tant aux figures de l'invisible qu'au Dieu trinitaire des chrétiens, aux Saints et à la Vierge Marie.

Les puristes catholiques ont obtenu depuis quelques années que les cérémonies mayas ne soient plus organisées au pied de l'église catholique. Un comité a alors réuni des fonds pour construire un vaste et luxueux centre de formation paroissial de deux étages sur l'espace conquis. Symptomatique ou simple coïncidence, aucun chamane actif au sein de l'Église catholique n'était présent parmi la foule de paroissiens invités aux célébrations d'inauguration du bâtiment. Mais l'espace territorial catholique est loin d'être « épuré » du chamanisme. Lors des célébrations de la semaine sainte ou des saints patrons, les pratiquants arborent fièrement les statues du Christ et des saints autour desquelles sont construits de somptueux arcs de fruits et de fleurs. Au cours de ces festivités, les portes de l'église restent ouvertes au travail chamanique.

> De nombreux croyants, munis de bougies, viennent demander aux chamanes de les bénir au pied de l'effigie chrétienne de San Pedro, Saint Pierre. À genoux face à la statue, plusieurs chamanes opèrent des rituels. Les bougies enveloppées par le fidèle dans un tissu aux coloris locaux sont maintenues dans les mains d'un chamane. Une main sur la tête du fidèle, il rythme son autre main emplie des bougies avec de petits mouvements : il effleure la tête, les genoux, le front, les mains et le cœur. A mi-voix, il murmure des prières en mam (Notes de terrain, 28/06/2007).

Un autre exemple symbolise la proximité des chamanes avec l'Église catholique : la grande cour au pied de l'église, sert de point de ralliement aux chamanes et *tinecos* avant de se rendre à des cérémonies mayas importantes.

S'il existe des catholiques conservateurs, certains adeptes de la spiritualité maya adhèrent également à une mouvance puriste. Des chamanes (généralement urbains) et des défenseurs de la spiritualité maya revendiquent en effet un héritage culturel préhispanique et se démarquent du catholicisme dans lequel la spiritualité maya baigne depuis la colonisation[163].

[163] Il serait intéressant de se pencher plus spécifiquement sur les mouvements néotraditionnalistes qui se sont formés après les accords de paix de 1996. Je possède toutefois trop peu de références et de données empiriques que pour avancer une hypothèse ou l'autre sur leur développement actuel.

Crayón de colores

El sol con sus fuertes rayos
Pinta de colores las flores del campo.
El agua con sus porrazos,
Pinta de verde a todas las plantas…
La noche con su rayón de tizna
Con una sola raya pinta de negro al día.
Los hombres y las mujeres
Con solo cortar un arbolito,
Pintan de tristeza y muerte a la Madre Naturaleza.
(Mash, 2003)

Diablos y profetas

Los pueblos de ahora
Están llenos de diablos y profetas…
Los primeros están en el cielo con tanta plata
Y todos los demás estamos aquí en el infierno bien pisados;
Algunos dicen que vivirán en el cielo
Pero cuando ya estén muertos.
(Mash, 2010)

Transformación

Para transformar el mundo
Tendríamos que convertirnos nuevamente en monos
Y empezar con el el "monosapiens" o WINAQ
Porque el "homo sapiens" no funcionó
- se está autodestruyendo -
(Mash, 2010)

Grito

La tierra,
Los pájaros,
Los animales,
Los peces,
Las estrellas,
El cielo,
La luna,
El sol,
Todos…
Menos el hombre
Gritan: ¡Déjennos vivir!
(Mash, 2010)

De l'origine de Stan : cycles, prophéties et changements climatiques

Alors que les climatologues développent une analyse scientifique des phénomènes météorologiques extrêmes comme des ouragans, les populations qui en sont victimes ont, quant à elles, une lecture des événements qui leur est propre, enracinée dans leurs systèmes culturels et religieux.

Survenu au début du mois d'octobre 2005, Stan ne fait pas figure d'exception dans le calendrier cyclonique d'Amérique centrale, lequel débute au mois de juin et se termine à la fin du mois de novembre. Stan est considéré par les *tinecos* comme une manifestation d'un type de phénomène naturel qui revient de manière cyclique. Cependant, à côté de la cyclicité annuelle de la saison cyclonique, les *tinecos* mentionnent la récurrence d'événements naturels extrêmes qui surviennent lors de cycles d'une temporalité plus longue évalués à une cinquantaine d'années.

Les habitants de San Martín ne se contentent cependant pas d'expliquer le caractère spectaculaire de l'événement Stan comme événement naturel et cyclique. L'origine du phénomène météorologique Stan trouverait sa source dans une entité supérieure. Certains *tinecos* expliquent en effet que Stan a été envoyé par Dieu. Si d'autres réfutent une quelconque origine divine du phénomène, ils font appel à une interprétation anthropique pour l'expliquer : Stan serait un phénomène naturel dû aux actes destructeurs des hommes. Dans un cas comme dans l'autre, les êtres humains sont considérés comme responsables des péchés ou des pratiques anti-écologiques qui ont entraîné un « ouragan », de provenance divine ou naturelle.

Après avoir analysé les représentations cycliques et divines sur l'origine de Stan, la dernière partie de ce chapitre se penchera plus spécifiquement sur les changements climatiques comme représentation étiologique de Stan. Les propos récoltés sur le sujet se basent sur des sources comme les données climatiques et les prophéties orales et écrites.

1. Conception cyclique du temps et des événements

Les habitants de San Martín, toutes confessions religieuses confondues, vivent dans un horizon temporel imprégné de la cosmologie maya : le temps prendrait la forme de cycles répétitifs, courts ou longs, qui permettent la prévision de certains événements, dont les phénomènes naturels extrêmes. Stan serait une manifestation de ces phénomènes cycliques.

Manifestation de phénomènes naturels « tous les 50 ans »

Les *tinecos* partagent une conviction commune au sujet de Stan : tous les 50 ans environ, ont eu lieu et auront lieu des phénomènes météorologiques ou d'autres événements naturels. « Ce n'est pas exactement tous les 50 ans, mais il s'agit d'une moyenne », précise Adolfo García (04/03/2008).

> Tous les 50 ou 52 ans, vient un ouragan. Mon grand-père dit qu'il y a 50 ans un ouragan est venu, mais il n'était pas fort. Le champ de derrière a glissé jusqu'à sa maison. Il n'y avait pas encore les maisons de derrière. Mon grand-père était encore un enfant d'environ dix ans. Il dit que tous les 50 ans en vient un. Il dit que dans 50 ans en viendra un autre (Sandra, 25/11/2008).

Dans leurs conversations au sujet de Stan, les *tinecos* parlent souvent d'une lecture cyclique des phénomènes naturels. Cette lecture n'est remise en question par aucun informateur. Il est à préciser que le « cycle » est une notion utilisée à des fins d'analyse. Elle n'est pas, à proprement parler, une « catégorie indigène ». En effet, si les *tinecos* se réfèrent à une période d'environ 50 ans pour expliquer les événements naturels extrêmes, ils ne qualifient pas la récurrence de cette périodicité par le terme de « cycle ». Seuls, certains chamans rencontrés ont utilisé, dans leur interprétation du passage de Stan, le terme de « cycle ». Mais aucun de ceux-ci n'a cependant mentionné la correspondance entre le cycle d'une cinquantaine d'années et celui d'une temporalité similaire développée par leurs ancêtres Mayas.

La tempête tropicale provoquée par Stan confirme la croyance en un cycle de 50 ans environ. La mémoire historique collective regorge de récits qui relatent l'observation de phénomènes naturels extrêmes survenus tous les 50 ans : « Les gens disent qu'un même ouragan est passé il y a 50 ans. Il en passe tous les 50 ans » (Victorina, 04/2006). L'aîné Francisco Ramírez explique aussi que « tous les 50 à 60 ans, ont lieu de fortes pluies, un tremblement ou quelque chose » (22/04/2008). L'histoire orale parle en effet d'une tempête qui a frappé San Martín en 1947 : « Il y a longtemps, il y a environ 57 ans, a eu lieu un autre ouragan. Mais nous ne savions pas qu'il s'agissait d'un ouragan. Il y eut aussi des éboulements et tout. C'était en 1947 ou en 1948 et maintenant en 2005 est survenu un autre événement » (Miguel, 02/05/2006). Stan réveille ainsi les souvenirs de catastrophes passées véhiculés dans l'histoire orale.

> Le passage de Stan me fait penser à mes grands-parents. Je me souviens de ce qu'ils disaient. Ils racontaient que cela avait eu lieu il y a 57 ans. Ces ouragans ne portaient pas de nom avant (…). Mes grands-parents ont vécu des temps de tempêtes. Et moi, lors du grand désastre de

> 1949, j'avais un an. (…) Depuis le passage de Stan, les gens se rappellent de l'ouragan qui est passé avant (Efraín Méndez, 01/05/2006).

Les récits d'une tempête arrivée vers la fin des années quarante sont revenus en mémoire avec force lors du passage de Stan. Cet ouragan eut lieu près de 50 ans avant le passage de Stan, et moins de 50 ans après l'éruption du volcan Santa María. Comme rythmés par un cycle, ces phénomènes naturels semblent restés inscrits dans la mémoire collective. C'est avec précision, par exemple, que les anciens se rappellent de la tempête de 1947 et qu'ils racontent l'éruption centenaire du volcan Santa María.

Pourtant, malgré la proximité et l'activité du volcan Santa María, les *tinecos* ne semblent pas craindre autant les éruptions volcaniques que les phénomènes météorologiques. À San Martín, le vécu personnel d'un type d'événement naturel engendre davantage la peur de revivre cette expérience que celle des événements relatés par transmission orale.

Le volcan Santa María, situé à moins de dix kilomètres à vol d'oiseau au Sud-est de San Martín Sacatepéquez, rejette régulièrement des cendres vers la municipalité. Mais à l'instar des séismes qui régulièrement font tanguer la localité, ces menaces ne sont pas perçues avec autant d'emphase que les fortes pluies. Catalina explique combien le fait d'avoir vécu Stan a éveillé son imaginaire sur le funeste destin que réservent les ouragans à San Martín.

> En route vers son champ dans le hameau de Santa Inès, je demande à Catalina si elle a peur d'autres éruption du volcan. Elle me dit « non » puis « oui »… Enfin, ce qui lui fait peur, c'est quand ils se réveillent et que les toits sont couverts des cendres du volcan. « C'est surprenant », m'explique-t-elle. Mais ce qui lui fait davantage peur, ce sont les ouragans, comme celui de Stan. Parce que ça, elle a vu l'ampleur des dégâts et des désastres qu'ils peuvent provoquer. « C'était comme des fleuves dans la ville, ils emportaient tout sur le passage », m'explique-t-elle (Notes de terrain, 02/2009).

En effet, plus aucun *tineco* n'a vécu la grande éruption volcanique d'octobre 1902. Les répercussions désastreuses se situent dans un passé dont il ne subsiste que la pierre ponce. Stan, au contraire, a été expérimenté directement par la communauté *tineca* contemporaine.

Fekri A. Hassan, archéologue spécialiste, entre autres, des changements climatiques, estime que les individus sont peu susceptibles de se rappeler des événements climatiques centenaires voire millénaires. Hassan considère que les souvenirs les plus éloignés s'estompent très probablement de manière exponentielle du fait d'une mémoire sélective des événements qui ont causé des épreuves sévères ou provoqué des pertes de vies. Pour l'auteur, les individus « sont davantage susceptibles de se souvenir d'événements extrêmes qu'ils ont expérimentés au cours de leur vie ou qui ont été expérimentés par d'autres de leur communauté et qui, le plus souvent, ne dépassent pas plus de trois générations, soit approximativement soixante ans » (Hassan, 2009 : 45). Si les *tinecos* ont en mémoire l'éruption du volcan Santa María, plus aucun des leurs ne peut aujourd'hui raconter l'ampleur du désastre centenaire. La crainte de menaces naturelles se cristalise sur les événements qui ont été vécus ou qui ne dépassent pas trois générations.

Álvaro Méndez, habitant de la municipalité de San Juan, considère par exemple, que seules les personnes qui ont été directement touchées par Stan ont gardé en mémoire le traumatisme de l'ampleur de l'événement.

> Les gens (*les habitants de la municipalité de San Juan*) se sont préoccupés de Stan l'année passée, mais maintenant, ils l'ont oublié. Ils ne se rappellent plus de ce qui a eu lieu l'année passée. Si vous demandez à quelqu'un : « Que ressentez-vous de l'événement ? », ils répondront, « Qu'est-ce qui a eu lieu ? ». La majorité des personnes ici, qui n'ont pas été affectées par Stan, ont oublié le problème. Là où les gens ne l'oublient pas, c'est là où il y a eu le plus de désastres, comme à San Martín (Álvaro Méndez, 21/04/206).

Pour les *tinecos*, il en est de même pour l'ouragan Mitch, survenu au cours de la saison cyclonique de 1998. Outre un éboulement mortel sur la route menant à San Martín, Mitch aurait faiblement affecté les *tinecos*. Il a, par conséquent, peu marqué la mémoire collective.

Les habitants de San Martín craignent que des désastres occasionnés par de fortes pluies ne surviennent à nouveau. Six mois après le passage de Stan, débutaient les premières pluies de la saison. Les rumeurs, alimentées par la presse grand public, rivalisaient quant au nombre de tempêtes et d'ouragans à venir. « Aujourd'hui la panique règne encore, raconte Álvaro, car certains disent qu'il va y avoir d'autres tempêtes, 14 tempêtes exactement pour cette année ». Miguel commente également la peur des ouragans ressentie par ses confères *tinecos* : « Ils ont peur qu'en vienne un autre, c'est pour cela que maintenant, ils ont peur. La peur est là… » (Miguel, 02/05/2006). La peur ne quitte pas les habitants de San Martín qui ont été affectés par Stan. S'ils ont été victimes de fortes pluies, pourquoi ne le seraient-ils pas à nouveau lors des prochaines saisons des pluies ?

L'interprétation cyclique des phénomènes naturels extrêmes n'est donc pas la seule et unique lecture qui permet d'appréhender ces événements. De manière antinomique, les *tinecos* avancent qu'un événement pareil à Stan ne surviendra que dans 50 ans. Parallèlement, ils craignent la récurrence d'un événement d'une puissance semblable lors des saisons des pluies annuelles. Selon Pascual Vásquez toutefois, certains *tinecos* ne conçoivent pas qu'il puisse survenir d'autres phénomènes naturels en dehors des cycles temporels. Il explique le danger de cette représentation: « Nos aînés qui ont dû vivre quand ils avaient huit ou dix ans une réalité similaire à celle que nous avons vécu avec Stan disent : "cela va se répéter et cela s'est répété. Il va y en avoir un autre dans 50 ou 52 ans." Ils ne pensent pas qu'il pourrait y avoir un événement fort cette année ou l'année prochaine » (Pascual Vásquez, 04/11/2008). Le chamane k'iche' Victoriano conçoit les cycles dont parlent ses voisins mams *tinecos* comme le résultat d'observations séculaires. Mais, précise-t-il, « ces cycles peuvent changer » (Victoriano, 26/03/2009). En effet, alors que les cycles courts prédisent de prochains cataclysmes, les changements climatiques contraignent à se préparer à vivre des chocs climatiques plus violents dont la récurrence a de fortes chances de ne pas correspondre aux cycles de cinquante ans.

Le vécu d'une menace naturelle extrême plonge les *tinecos* dans un sentiment contradictoire. Non seulement, Stan permet à chacun de réaliser la vulnérabilité de sa personne, de ses

proches et de ses biens face aux fortes pluies, mais parallèlement, la cyclicité et l'expérience de l'extrême apaisent, pour certains, la crainte d'une nouvelle menace.

La récurrence cyclique des événements fait en sorte qu'ils ne surprennent pas car ils sont, d'une certaine manière, « attendus ». Otto explique ainsi que ses propres parents n'ont pas souhaité évacuer la municipalité lors du passage de Stan. Il commente les raisons de la non-évacuation de ses parents par leur foi en Dieu, mais aussi, car, pour avoir vécu ce type de phénomène dans le passé, ils n'en seraient plus effrayés.

> Otto : Mes parents sont restés car des événements comme Stan ont toujours eu lieu. Mon papa nous raconte que, quand il avait l'âge de Virgilio, mon fils (*âgé de 10 ans*), quelque chose de fort s'est aussi passé. Tous les 35 ou 40 ans survient un phénomène pareil.
> Virgilio : Non papa, tous les 50 ans…
> Otto : Oui, enfin presque tous les 40 ans, il se passe quelque chose d'une grande force. C'est pour cela que mes parents ne se sont pas inquiétés de Stan (15/01/2009).

Lola ajoute pour sa part que la probabilité de pâtir à nouveau d'un phénomène naturel de type Stan a diminué, car ces catastrophes sont limitées par leur nature cyclique d'une cinquantaine d'années. Or, âgée d'une quarantaine d'années, Lola Menchú estime que son temps de vie terrestre ne lui permettra plus d'expérimenter une catastrophe naturelle. Ses considérations expriment toutefois une certaine ambivalence.

> Lola me propose d'aller voir sa nouvelle maison. En route, nous croisons la maman et la sœur de Juana Vásquez. Elles me disent avoir peur d'aller sur ce versant de la montagne car il est gorgé d'eau. Lola a fait reconstruire son magasin et sa maison exactement à l'endroit de son ancienne bâtisse, emportée par un glissement de terre lors du passage de Stan. Elle fait construire avec des blocs de béton creux, « Comme ça, si tout est ravagé, ce sera moins cher », précise-t-elle. De plus, elle a fait construire un mur de briques en amont du versant pour protéger les nouvelles constructions des possibles glissements de terrain. Elle dit ne pas avoir peur d'une autre tempête comme Stan. « Stan étant passé, il n'y aura plus rien avant 52 ans ». Elle explique cependant qu'elle n'y vivra plus car « c'est trop dangereux » (Notes de terrain, 10/07/2007).

Lola dit ne pas craindre de nouveaux événements météorologiques car ils sont cycliques. Pourtant, elle prévoit des matériaux de construction peu chers afin de limiter les pertes en cas de désastre. Craignant de nouveaux glissements de terrain, elle ne souhaite pas vivre dans cette maison nouvellement reconstruite, mais seulement y installer sa quincaillerie. Un an plus tard pourtant, les travaux de construction terminés, Lola réintégrera ce nouveau domicile avec sa famille.

Lola, comme d'autres habitants, a reconstruit sa maison sur les ruines de son ancienne habitation dans des zones à hauts risques de glissements de terrain. Consciente des risques encourus, elle justifie ces reconstructions par le fait que le temps de vie d'un être humain ne permet de connaître qu'une seule et unique fin de cycle de 50 ans, en l'occurrence, celle clôturée par Stan en 2005. Concevoir la manifestation de phénomènes naturels extrêmes tous les 50 ans peut, par conséquent, engendrer un certain fatalisme face aux probables catastrophes à venir. Pour Susanna M. Hoffman (2002), le symbolisme cyclique offre un

confort psychologique aux victimes du fait que ce qui arrive est planifié, mais au niveau politique, le symbolisme cyclique peut être un facteur de vulnérabilité idéologique. Toutefois, à cet argument sur la nature cyclique des menaces naturelles pour justifier les reconstructions dans des zones à risques, il est également nécessaire d'articuler les conditions économiques et matérielles des victimes. Aux représentations cycliques se joint l'impossibilité de se procurer d'autres terrains à bâtir.

Temps cycliques prophétisant destructions et recréations

Les schèmes de représentations cycliques, qui contiennent à la fois de courtes et de longues allégories de commencements et de fins, d'apocalypses et de renaissances, surviennent régulièrement dans le symbolisme des catastrophes (Hoffman, 2002). Pour Susanna Hoffman, dans ces schèmes de représentation, et les cycles courts et les cycles plus longs se terminent fréquemment par des cataclysmes qui entraînent alors le commencent d'un nouveau cycle (Hoffman, 2002 : 131). Ce symbolisme se développe dans des idéologies dont le temps est conçu de façon circulaire comme chez les Mayas ou les Incas, mais aussi dans le bouddhisme et l'hindouisme. Les mayanistes considèrent que l'appréhension du temps en cycle est une caractéristique culturelle du bassin mésoaméricain[164].

On retrouve ainsi, dans les interprétations des Mams de l'altiplano sud-occidental quant à l'origine de Stan et d'autres événements naturels, un élément original de la cosmovision mésoaméricaine : la cyclicité du temps et des événements. La lecture d'événements naturels extrêmes dans un espace temporel d'une cinquantaine d'années, dépasse toutefois la frontière de la muncipalité étudiée. Au Guatemala toujours, un article sur le tremblement de terre de 1976 dans le journal national *La Prensa Libre* (05/02/1978) démontre qu'il n'y avait pas eu de tremblement de terre depuis 52 ans. Actuellement encore, plusieurs personnes tz'utujiles du village de San Pedro La Laguna interprètent la récente crue du lac Atitlán comme la manifestation d'un cycle de l'eau du lac d'une durée de 50 ans. Selon eux, le lac connaîtrait une crue tous les 50 ans, suivie d'une décrue après un même laps de temps. De ses recherches ethnographiques sur des terrains qui correspondent à des anciennes civilisations mayas, Villa Rojas témoigne aussi avoir observé la présence du cycle de 52 ans dans les propos de ses interlocuteurs, avec toutefois, « une faible vitalité » (Villa Rojas, 1968 : 162). Plus étrangement par contre, dans sa monographie concernant les coulées de boues de 1999 sur le littoral vénézuélien, l'anthropologue Sandrine Revet (2007) examine l'idée, très présente selon elle, d'un cycle de 50 ans dans l'interprétation locale des crues des fleuves. Cette représentation apparaît par exemple dans les vers d'un poème local cité à plusieurs reprises

[164] La Mésoamérique (nom attribué par l'ethnographe Paul Kirchhoff) couvre un ensemble culturel qui s'étend depuis le Nord du Mexique jusqu'au Honduras. Le bassin culturel mésoaméricain doit être distingué de la région géographique que représente l'Amérique centrale qui, dans son acceptation géographique, va du Guatemala au Panama. La Mésoamérique englobe diverses cultures qui partagent certaines caractéristiques communes comme la culture du maïs, la construction de grands temples cérémoniels, la pratique du jeu de balle, ou encore l'emploi simultané d'un calendrier de 260 jours et d'un calendrier de 365 jours qui organisent la vie rituelle et quotidienne.

par l'auteur dans son ouvrage : « Tous les cinquante ans, les fleuves réclament ce qui leur appartient »[165].

Outre le fait de correspondre à une période de transmission portant sur presque trois générations, que symbolise le cycle de 50 ans pour qu'il ait une place aussi centrale dans les interprétations des *tinecos* sur le passage de l'ouragan Stan ? L'histoire et l'archéologie mayaniste nous permettent d'approcher la signification de ce cycle. Dans les écrits de John E. S. Thompson (1975), Miguel León-Portilla (1968), John Montgomery (2003), Prudence M. Rice (2007) ou encore de David Freidel, Linda Schele et Joy Parker (2001), des éléments permettent de formuler une ébauche d'explication sur l'interprétation cyclique redondante des phénomènes naturels extrêmes.

Pour John Montgomery, le cycle de 52 ans, particulièrement sacré et crucial dans l'identité de l'individu, est à la base de la pensée mésoaméricaine (Montgomery, 2003 : 5). Largement répandus dans toute la Mésoamérique, le *tzolk'in* – calendrier lunaire et sacré de 260 jours – et le *ja'ab'* – calendrier solaire de 365 jours – forment, lorsqu'on les conjugue, un cycle de 52 ans. Les « nouvelles années » du calendrier solaire et du calendrier lunaire ne coïncident que tous les 52 ans. La correspondance de deux dates semblables dans chacun des deux calendriers ne coïncidera donc que tous les 52 ans. Ce cycle est représenté par une énorme roue conceptuelle qui réitère éternellement son mouvement, c'est pourquoi les archéologues ont appelé ce cycle, le *Calendar Round*[166].

L'histoire nous apprend que le cycle de 52 ans, cycle générationnel qui représente la vie et la mort, symbolisait le retour et le commencement du calendrier. Les Mayas croyaient en la récurrence des cycles de création et de destruction. La population aztèque, également mésoaméricaine, appelée encore mexica, croyait par exemple que la fin du monde arriverait à la fin d'un cycle de 52 ans, lorsque les Pléiades (constellations capitales dans la cosmovision mésoaméricaine) se trouvaient au zénith. Ils se préparaient à cette date en détruisant leurs biens et en éteignant les feux. Les prêtres attendaient avec dévotion le passage des Pléiades pour voir si elles traversaient le zénith après minuit. Leur passage apportait une grande joie célébrée par des festivités, des sacrifices et des cérémonies religieuses. Tout ce qui avait été détruit était remis à neuf. En rallumant les feux, ils saluaient le début d'une nouvelle ère.

À San Martín, si les habitants croient que tous les 50 ans environ surviennent des éléments destructeurs qui menacent la survie de leur communauté, ils ne ritualisent pas, à la différence de leurs ancêtres mésoaméricains, la fin d'un cycle de 52 ans. Par ailleurs, il n'existe pas d'accord tacite au sujet du comptage du temps et des cycles. S'ils défendent l'idée que Stan correspond à un temps cyclique de 50 ans, leurs propos sur les précédentes fins de cycles, et celles à venir, ne coïncident pas exactement avec un cycle à proprement dit de 52 ans. Ancienne chamane, la *tineca* Yecenia m'expliqua avec conviction, par exemple, que Stan

[165] Il serait intéressant d'approfondir la similitude entre les différentes conceptions du caractère cyclique du temps, et plus particulièrement des cycles d'une cinquantaine d'années, des populations mésoaméricaines et des populations sud-américaines.

[166] Selon Montgomery, l'origine du *Calendar Round* reste inconnue. Sa représentation la plus ancienne date de 600 av. J.-C et a été trouvée à la capitale Zapotèque de Monte Alban dans la vallée de Oaxaca (Montgomery, 2003 :19).

clôture un cycle de 52 ans, mais sans réaliser l'incohérence de ses propos, elle exposera également que divers cycles, dont celui de 52 ans, se termineront en l'an 2012.

Pour les anciens mayas, le temps était comme une roue. Ils symbolisaient la répétition de cycles courts et longs par les anneaux d'un serpent enroulé sur lui-même. Tout ce qui avait lieu à un point dans le temps, survenait à un point parallèle dans un prochain cycle. Le *Popol Vuh*[167], livre écrit en k'iche' au cours du 16e siècle, relate le déroulement de longs cycles. Il raconte ainsi que le monde a été créé, détruit et recréé trois fois avant la présente création, celle à laquelle nous appartenons. Avant que ne soient créés les hommes de maïs, soit l'humanité actuelle, le *Popol Vuh* conte la création et la disparition des hommes faits de terre, de ceux faits de bois et enfin de ceux qui ont été créés à partir d'un moule apparenté au singe. Notre « création » aurait eu lieu dans un temps relativement récent, précisément en l'an 3114 av. J.-C. La mythologie des trois âges, qui décrit l'histoire du monde en termes de créations multiples, s'aligne sur les différentes mythologies traditionnelles mésoaméricaines. Pour l'ethnologue Michel Boccara, spécialiste des mythologies mayas du Yucatan, cette discontinuité entre les âges n'exclut pas une certaine continuité sur un autre plan.

> Ainsi, la discontinuité temporelle – division du temps en plusieurs âges séparés par des cataclysmes[168] – est rééquilibrée par une continuité spatiale, les hommes des âges précédents vivent toujours sous la terre[169], et dans certains cas exemplaires, il nous arrive de les rencontrer. Cette continuité spatiale renvoie d'ailleurs aussi à une certaine continuité temporelle puisque les hommes des âges précédents sont aussi les ancêtres. Il faut donc que malgré les destructions, ils nous aient transmis quelque chose » (Boccara, 1990 : 83-84).

Mais, poursuit l'auteur, la continuité apparaît surtout dans sa projection dans le futur : « En effet, l'âge que nous vivons court à sa perte, mais cette perte n'est, le plus souvent, pas pensée comme absolue. Ce n'est pas l'Apocalypse des chrétiens qui préfigure le Jugement dernier, mais plutôt une rupture qui entraîne le rétablissement des temps anciens. La destruction de l'âge actuel inaugurera l'époque où nous connaîtrons à nouveau nos frères (…), nos grands-pères » (Boccara, 1990 : 84). Pour Boccara, cette dialectique entre un monde cyclique et un continuum historique lui semble être la grande originalité de la pensée cosmologique des Mayas. Car elle leur permet « de penser le mythe en termes historiques dans un mouvement inverse de celui de certaines populations segmentaires d'Amérique du Sud qui, elles, pensent l'histoire en termes mythiques » (Boccara, 1990 : 84).

Cette représentation du temps est toujours d'actualité. Comme l'explique le chamane Efraín Méndez, la conception cyclique du temps permet de pronostiquer des événements futurs dans une historicité évolutive : « Ce qui est inscrit, ce qui est passé avant, se retrouve à nouveau, et se répète parfois ». Les idéologies cycliques joignent ainsi le présent au passé, de telle

[167] La version du *Popol Vuh* à laquelle je ferai référence est celle traduite par l'Espagnol Adrían Recinos (1995).

[168] La destruction des précédentes créations par des catastrophes naturelles est une interprétation du *Popol Vuh* qui fait débat. Dans le « Chapitre V », on observera par exemple comment le chamane k'iche' Victoriano considère que les précédents « mondes » n'ont pas été détruits par des cataclysmes, excepté celui des hommes de bois.

[169] Dans la cosmovision maya coutumière, il était considéré que les ancêtres habitaient le royaume sous-terrain des morts.

manière que les événements courants prennent place dans une histoire attendue. La prophétie est un fait inhérent au monde maya. Les calendriers et leurs cycles sont considérés comme des instruments précieux pour visualiser les événements à venir. Les cycles de 52 ans, ou *Calendar Round*, correspondent par exemple au cycle des *Tiku'*, un calendrier basé sur un mouvement de 52 ans composé de 96 cycles prophétiques (León-Portilla, 1968). Ces cycles sont considérés comme des cycles prophétiques qui prédisent l'alternance de périodes positives et de périodes négatives (*buenos y malos tiempos*). Pour le chamane k'iche' Marcelo Raymundo, « Dans la cosmovision maya, on ne dit pas que le monde va finir mais on parle de temps difficile. La cosmovision parle d'un temps pour les bonnes récoltes et d'un temps pour les mauvaises récoltes » (Marcelo, 28/04/2006). Au cours d'une discussion, un autre chamane commenta : « il y a toujours eu des mauvais temps, et il y en aura encore ».

Cette représentation prédictive des événements se retrouve dans deux autres types de discours au sujet de Stan. Les fidèles catholiques, mais, surtout, les évangéliques pentecôtistes avancent le fait que les événements naturels, comme Stan, sont prophétisés dans la Bible et, plus précisément, dans le livre de l'Apocalypse. À San Martín, des habitants mobilisent également des arguments sur les changements climatiques pour expliquer Stan et d'autres phénomènes climatiques. Les chamanes en particulier, et les *tinecos* qui manifestent un attachement à la spiritualité maya, recourent aux anciennes prophéties mayas pour expliquer les changements climatiques auxquels nous sommes aujourd'hui confrontés, ainsi que pour se distancier des discours millénaristes apocalyptiques qui prophétisent la fin du monde.

2. Origine divine de Stan et signe de la fin du monde

Le système de représentation des Mams contemporains présente une lecture cyclique des phénomènes « naturels ». Malgré la volonté affichée de certains catholiques ou de convertis évangéliques de se distinguer de la culture maya, la conception cyclique des phénomènes naturels se retrouve dans les discours de tous les *tinecos*. Mais Stan touche également au mystère divin, expliquent en chœur les *tinecos*. « Stan est le produit de la volonté divine, explique Brenda Minera Díaz. Dieu était le seul et l'unique à savoir que Stan allait avoir lieu » (18/04/2006). De manière récurrente, les habitants de San Martín attribuent une origine divine à Stan qu'ils qualifient pourtant aussi de phénomène cyclique. La citation d'un pasteur évangélique illustre avec finesse l'ambivalence des propos souvent tenus: « Les gens disent qu'un ouragan est passé il y a 50 ans. Dans 50 ans, il en passera un autre. C'est ainsi qu'ils prédisent. Je pense que tous les 50 ans, il se passera quelque chose mais cela dépend de Dieu (...). Il faut l'accepter, sinon, où va-t-on? » (Marco Ramírez, 30/04/2006). Les propos de la jeune évangélique Sandra Ramírez souligne également une représentation de Stan d'une double nature : « Dieu a envoyé l'ouragan Stan qui a envahi de sable nos maisons et nos champs. Tous les 50 ou 52 ans, un nouvel ouragan arrive » (25/11/2008).

Outre l'analyse de représentations des phénomènes extrêmes comme mandatés par Dieu, une attention particulière sera accordée, dans cette partie, aux explications de Stan et d'autres catastrophes, comme annonciatrices de la fin imminente du monde, conception majoritairement partagée par les indigènes évangéliques. Je proposerai ensuite un détour historique par le tremblement de terre de 1976 afin de comprendre l'émergence des courants évangéliques pentecôtistes au Guatemala et de leur doctrine apocalyptique millénariste.

Stan, signe de la fin du monde

Pour les habitants de San Martín, c'est l'Être Suprême, le Créateur Transcendant, qui aurait insufflé Stan. Mais pour les *tinecos* attachés à l'un des courants évangéliques, l'origine divine de Stan s'articule à des idées millénaristes et apocalyptiques particulièrement intenses: le Christ reviendra sur Terre et détruira le monde terrestre pour établir un nouveau monde libéré de tout péché. Pour ces convertis, Stan est interprété comme un signe de la venue du Christ qui présage la fin du monde. Cesar raconte ainsi que lors du passage de Stan, ses voisins qui fuyaient leur domicile pour chercher un refuge, criaient et pleuraient dans ce désordre d'eau et de terre : « aujourd'hui nous allons mourir, le monde va se terminer car Dieu a décidé d'en finir avec nous » (Cesar, 12/03/2008).

« La parole du Seigneur annonce que des choses horribles vont avoir lieu, avance Reina Gómez. Dieu va en finir avec le monde : il va nettoyer la face de la terre car il y a chaque jour plus de méchanceté » (18/04/2006). Pour Reina, membre de l'Église *Cordero de Dios*, comme le raconte l'histoire du Déluge, Dieu mécontent de sa création humaine, a déjà détruit en partie l'humanité dans le passé. Tout comme les évangéliques actuels, seul Noé a pris la menace divine au sérieux et s'est attelé à construire une arche, estime-t-elle. Pour Reina, si les hommes au temps de Noé se sont moqués de ce dernier, il en est de même à l'égard des

évangéliques aujourd'hui. Et pourtant, ici, observe Reina, quatre jours et quatre nuits de pluie à San Martín, en comparaison aux quarante jours et nuits de pluie du livre de la Genèse, suffirent pour ravager la municipalité.

Marco Ramírez, pasteur de l'Église *Monte Sinaï*, considère que Stan, à l'instar du déluge au temps de Noé, représente une opportunité offerte par Dieu de se repentir. Cette invitation divine aurait toutefois été négligée par les hommes.

> Lorsque l'ouragan est venu ici, tout le monde s'est mis à prier et à mentionner Dieu. Mais cela ne dura qu'un court moment, maintenant, ils ont déjà oublié. Ils priaient et demandaient pardon à Dieu afin qu'il ne se passe rien de trop fort. Ils amenèrent leurs enfants et les mirent à genoux avec eux pour acclamer Dieu. Mais ils ne le firent que le jour le plus fort de l'ouragan Stan. Maintenant que nous sommes en paix, les gens ne croient plus en la parole de Dieu. Cela appartient au passé (Marco Ramírez, 30/04/2006).

Martín Jimenez, pasteur de l'Église Bethania définit Stan comme un appel de Dieu pour que les hommes aient davantage foi en lui : « il existe un proverbe qui est communément utilisé ici au Guatemala qui dit "le coup prévient" (*el golpe avisa*) » (06/04/2006). Malgré le « coup » que fut Stan pour les *tinecos*, il tire des conclusions semblables à celles de son confrère Marco Ramírez : « les gens, avec le passage de Stan, n'ont pas réveillé leur foi. Ils sont mauvais. Pourtant quand la tempête est venue ils ont tous prié Dieu ».

Pour les catholiques, Dieu n'est certes pas totalement étranger à la tempête tropicale. Cependant, pour la plupart des intervenants, les catholiques n'adoptent pas une lecture aussi littérale de la Bible. Selon le chamane k'iche' Marcelo Raymundo, si les catholiques tiennent des discours moins dramatiques au sujet de Stan, « c'est qu'ils mettent moins l'accent sur la fin du monde » (28/04/2006). De nombreux catholiques refusent ainsi d'être associés aux croyances apocalyptiques des évangéliques. Miguel, fidèle compagnon des chamanes, argumente combien il ne faut pas croire en la fin du monde : « lorsque les disciples ont demandé à Jésus quand aurait lieu la fin du monde, Jésus a répondu qu'il ne le savait pas, il dit : "Seul mon père le sait." Mais il dit aussi que la Terre n'a pas de fin, que seuls les hommes ont une fin » (Miguel Gómez, 20/07/2010). Enfin, il conclut ses propos en prenant distance avec les interprétations apocalyptiques des évangéliques par les mots que voici : « Les catholiques ne croient pas en la fin du monde ».

Pour leur part, les évangéliques justifient le peu d'attention des catholiques aux signes de l'Apocalypse par leur méconnaissance de la Bible. Selon eux, les catholiques commencent enfin à lire le livre Sacré et à l'étudier mais ils n'en auraient encore qu'une vague notion. Le pasteur Marco Ramírez insiste sur le caractère écrit des prophéties bibliques : « La fin du monde est écrite dans la parole de Dieu. Dieu dit que le ciel et la terre disparaîtront mais que seules ses paroles resteront. Lorsque les disciples demandèrent à Jésus-Christ quels seront les signes de son retour, Dieu annonça qu'il y aurait des tremblements de terre, des guerres, la faim, la peste, beaucoup de vent, des ouragans… Nous autres, chrétiens, nous avons confiance dans la parole de Dieu » (30/04/2006). Reina se veut toutefois être rassurante sur le sujet des ouragans et des tempêtes : « la parole de Dieu dit que le monde ne se terminera pas cette fois avec de l'eau mais bien avec du feu et du souffre. (…) Tout est écrit depuis le

premier au dernier livre de l'Apocalypse ». Le pasteur de l'Église *Monte Sinaï* pronostique également, à partir de ses lectures bibliques, une fin du monde autre que par un déluge : « Je pense qu'il ne va pas y avoir davantage d'ouragans mais des choses comme des tremblements de terre. C'est inscrit comme cela dans la parole de Dieu » (Marco Ramírez, 30/04/2006). Les convertis évangéliques se réfèrent à différents passages de la Bible pour justifier la fin du monde. Ils retiennent également à leur gré les interprétations qui leur semblent les plus marquantes ou les plus appropriées. Quelle que soit la nature de l'événement, commente Adolfo García, le plus important est que ses frères et ses sœurs évangéliques se tiennent « préparés » : « La Bible nous dit d'être en alerte et de nous tenir prêts car Jésus-Christ peut, à tout instant, venir chercher son Église. Il reviendra pour emporter au ciel les frères qui sont ici. Lorsqu'il y a un tremblement de terre ou des fortes pluies comme lors de Stan, cela correspond aux avertissements de Dieu de nous préparer » (Adolfo García, 04/03/2008).

Être converti et sauvé lors du jugement dernier

Les évangéliques considèrent que Stan est un signe de Dieu afin de rappeler aux hommes la nécessité de se convertir à l'Évangile pour être sauvé lors du Jugement dernier. Pour Reina, le symbole de l'arche au temps de Noé équivaut aujourd'hui au Christ : « À l'époque, c'est une arche qui a permis de sauver certains hommes. En entrant dedans, la barque s'est élevée sur les eaux montantes. Maintenant au lieu de l'arche, nous avons le Christ. Car c'est par l'intermédiaire du Christ que nous serons sauvés » (Reina Gómez, 18/04/2006). En s'adressant à Dieu lors du passage de Stan, Florinda Méndez se rappelle lui avoir dit : « Si c'est la fin Seigneur, montre-nous ton pouvoir. Nous sommes tes enfants, un jour nous serons libérés. Nous allons témoigner de ta force. Maintenant, nous sommes comme la barque dans la marée » (22/04/2006). Selon le témoignage des évangéliques, leur place serait déjà réservée dans l'arche contemporaine.

Rafael Menchú, ancien pasteur, successivement de l'*Iglesia Bethania* puis de l'*Iglesia de Dios de América*, souligne que les rites coutumiers ne permettent pas le Salut comme l'Évangile en offre l'opportunité : « Dieu nous a donné l'opportunité d'être sauvés. Il envoya son fils sur la croix pour nous pardonner nos péchés. Dans le Christ, nous avons le Salut de l'âme, alors que nos coutumes n'offrent pas le Salut et ne contiennent pas la source de vie qu'est le vrai chemin du Christ. (…) Dans les coutumes, il n'y a pas l'espoir de la promesse de Salut » (Rafael Menchú, 18/04/2006). Être converti dans le Christ selon le dogme évangélique est ainsi une assurance d'avoir sa place parmi les « sauvés » : « à nous autres, les évangéliques, Dieu a promis qu'il veillerait sur nous. Dieu est avec nous et nous aidera à aller de l'avant » (Adolfo García, 04/03/2008). Se confiant dans cette protection divine, Florinda explique que son mari, Adolfo, n'a pas voulu se joindre aux *tinecos* qui évacuaient San Martín lors du passage de Stan : « Des personnes du municipe de Concepción sont venus nous chercher en voiture double traction mais mon époux a répondu : "C'est ici que Dieu va nous libérer et nous défendre. Si vous voulez partir, allez-y, mais moi je ne bouge pas d'ici car le Christ a promis qu'il m'aiderait" » (Florinda, 22/04/2006). Les propos d'Adolfo manifestent sa représentation de la protection du Christ : le Christ aidera les convertis à l'Évangile dans leurs

épreuves terrestres mais aussi, lors du Jugement dernier. Tout croyant qui a la foi ne craint ni ne fuit les événements comme Stan, commente dès lors Adolfo.
Une des nombreuses histoires véhiculées dans l'après-Stan relate le décès tragique de toute une communauté de fidèles évangéliques dans le département de San Marcos. Conviés par le pasteur, les croyants se seraient réunis dans leur église pour prier Dieu tandis que les autres habitants du village avaient opté pour l'évacuation. L'histoire raconte que l'assemblée entière aurait été ensevelie sous les décombres de l'église détruite par des coulées de boues meurtrières. L'événement, tel qu'il est conté par les habitants de la région, révèle la confiance symptomatique qu'auraient certains évangéliques à confier leur destinée aux mains du Christ.

Ma participation aux cultes de l'Église évangélique Bethania confirma l'hypothèse de la protection divine considérée comme « assurance au cours de la vie » et « assurance de siéger au paradis ». Au cours du mois de mars 2009, de nombreuses secousses sismiques violentes eurent lieu dans l'altiplano. Lors d'une de ces secousses, j'étais présente au culte du dimanche à la Bethania.

> Il est 15h, je suis assise au premier étage de l'Église Bethania, au milieu de l'assemblée. Impressionnée par une secousse et apeurée par sa possible réplique, j'emporte rapidement mon sac et me dirige vers la sortie. Les hommes alignés à l'arrière de l'église m'observent avec le sourire et me disent de ne pas m'inquiéter, que « cela n'est rien ». Je retourne bredouille à ma place, tentant de me convaincre de leurs arguments. Exceptée ma personne, personne ne s'est agité. Imperturbables, les fidèles sont restés plongés dans leur prière. Les *tinecos* habitués par les secousses, ne s'en montrent pas affectés. Or, sans aucun doute, la terre nous a fortement secoués… Étrange coïncidence alors, le Pasteur commente dans un style virulant combien croire et se confier à Dieu génère la protection divine. Il invite l'assemblée des fidèles à le répéter : « Dans le pouvoir de Dieu, rien ne peut m'arriver ». Mais « attention », poursuit le pasteur au cours de son exégèse, « dans le doute, la protection pourrait être anéantie ». Raccroché à son power-point, il expose les intermédiaires de Dieu pouvant nous protéger tels que l'Esprit Saint et les anges (Notes de terrain, 15/03/2009).

Les fervents évangéliques, mais aussi certains catholiques, justifient le fait de ne pas avoir voulu évacuer la communauté par leur foi dans le Christ. Les évangéliques se sont alors résignés à attendre sans crainte, et dans la prière, la volonté de Dieu, explique Jenny Minera Díaz (16/04/2006). Lors des opérations d'évacuation, un voisin évangélique recommanda à Brenda, sœur de Jenny, de ne pas partir mais plutôt de garder confiance. Il lui disait « je n'ai pas à partir d'ici, je sais que le Seigneur me sauvera. Nous devons tous mourir. J'ai le Seigneur dans mon cœur, je ne dois pas fuir les choses de Dieu » (Brenda Minera Díaz, 18/04/2006). Pourtant, Brenda avoue considérer ces propos concernant l'évacuation comme mensongers : « Ils disent que la majorité des évangéliques sont restés à San Martín lors du passage de Stan. Mais la vérité, c'est que la plupart sont partis. Après que l'événement soit passé, ils disent avoir toujours gardé leur foi. Mais une grande proportion de la population est partie à l'extérieur d'ici. Il y avait aussi des évangéliques et des pasteurs qui se sont réfugiés ailleurs, car ils voyaient comment les choses étaient en train de se dérouler ici ». L'aîné, Antonio Gómez, explique en effet que certains évangéliques se sont réfugiés à l'extérieur car ils n'avaient pas foi en Dieu (27/07/2010). Reina, gênée d'avouer qu'elle faisait partie des

évacués de San Martín, s'empresse de préciser qu'elle ne fuyait pas la menace : « nous allions simplement chez ma belle-sœur à San Mateo, près de Quetzlatenango. Comme elle vivait là, nous sommes allés chez elle mais le pire avait déjà eu lieu ».

Pour l'*hermano* José Monterroso, converti en 2008 avec son épouse Yecenia, les évangéliques, déjà sauvés, se tiennent prêts pour le Jugement dernier annoncé par l'Apocalypse.

> Les prophéties de l'Apocalypse ont été faites à Jean. Elles sont les révélations sur les derniers jours de l'humanité. Elles parlent de la seconde venue de Dieu pour nous juger. C'est pour cela que nous nous préparons. C'est comme un examen final. L'Apocalypse qui a été révélée à Jean, parle des sept sceaux de l'Apocalypse qui correspondent à sept années. (…) Lors du Jugement dernier, nous pensons, nous, les *cristianos*[170], que toute personne décédée sera accueillie dans un lieu sacré, ou sera immergée dans un lac de feu. Nous recevrons une récompense uniquement si nous nous comportons bien, si nous sommes de bons croyants. Dans le livre 20 de l'Apocalypse, versets 14 et 15, il est dit que de nombreuses personnes entreront dans le lac de feu… Mais ceux qui se convertissent au christianisme, n'entreront pas dans le lac de feu. C'est comme une protection de Dieu (José Monterroso, 15/06/2009).

En effet, insistent les évangéliques, lors du Jugement dernier il y aura une distinction entre les convertis et les non-convertis, les bons et les mauvais. Mais les *tinecos* se rassurent : après le rapt de l'Église, comme lors d'un « second tour », un nombre précis d'élus pourront à nouveau être sauvés.

> L'Église sera emportée avec les bons, les élus. Un autre groupe restera sur la terre. Il subira de grands tourments : la faim, la peste, la destruction, les tremblements de terre… Dieu observera alors qui, pour de vrai, saura se repentir. Alors, au cours de ces trois années, il y aura d'autres élus qui seront au nombre de 144 mille. Ils seront comptés. La Bible dit que "tous ceux qui croient et qui ont été baptisés seront sauvés." Ils ne seront donc pas condamnés. Alors moi, pour ma propre personne, je demande avant tout à Dieu qu'il me donne de la force (Florinda, 22/04/2006).

Lors d'une promenade en montagne, Catarina, évangélique depuis quatre ans, m'explique qu'elle doit s'entraîner à marcher dans la montagne. Dans ses propos, Catarina semble également faire également allusion à ce « second tri » des élus. Ne sachant pas lire la Bible, Catarina se repose sur les lectures et les commentaires que lui partagent d'autres fidèles.

> Un *hermano* m'a expliqué des choses qu'il a lues dans la Bible. Moi je ne sais pas lire alors j'écoute ce que les gens disent. Et bien, quand le Christ va revenir sur terre, car il est déjà venu une fois mais il va revenir, nous, les évangéliques, nous serons marqués d'un sceau. Mais ce sera un sceau invisible, seul le Christ le reconnaîtra. Les autres, les catholiques et tout, seront marqués du signe de la bête, le numéro 666. Et alors viendra la famine, les guerres... Ceux qui sont avec l'homme à Rome, le pape, ils auront de quoi manger. Mais nous, nous souffrirons de la faim. Seuls les vrais évangéliques souffriront, on les chassera de leur maison. C'est pour

[170] Pour rappel, le terme « chrétiens » est utilisé au Guatemala pour se référer aux personnes protestantes. Dans ce sens, le mot « chrétien » exclut les catholiques.

> cela qu'il faut apprendre à marcher dans la montagne, car nous nous réfugierons dans la montagne (Catarina, 11/08/2010).

Dieu justicier, prosélytisme et attente eschatologique

Pour les *tinecos*, les hommes doivent rechercher quelle est leur faute, derrière l'envoi divin de Stan. Cesar, converti de l'Église Bethania, considère que Dieu envoie des ouragans « pour que nous nous repentions, car trop de personnes vivent dans le désordre » (12/03/2008). Florinda explique ce désordre par un manque d'adoration de Dieu : « Nous ne respectons plus Dieu, nous ne croyons plus en Dieu. Or, il est pour moi le juge » (MAG 20/07/2008). Dieu se serait alors manifesté par un ouragan pour que les hommes se rappellent de lui, mais aussi afin de faire régner l'ordre et le respect. Adolfo García, fidèle évangélique et époux de Florinda, décrit Dieu comme un père de famille capable de punir ses enfants désobéissants et irrespectueux.

> Nous nous sommes mis à penser que Stan s'est peut être manifesté avec énormément de force car il y a beaucoup de personnes mal élevées qui ne respectent plus les parents et qui ne se rappellent plus de Dieu. C'est ce qui se passe, et c'est pourquoi, Dieu regarde tout ce qu'il y a sur terre et qu'il nous parle de cette façon. Dieu nous parle pour que nous soyons plus respectueux et que nous nous aimions les uns et les autres. Dieu est comme un père de famille qui veille à ce que ses enfants soient obéissants et qu'ils ne soient pas mal élevés. C'est pour cela que Dieu punit. La punition nous vient pour que l'on observe le pouvoir de Dieu (Adolfo García, 04/03/2008).

Depuis cette perspective, le curé de San Martín décrit le Dieu des évangéliques comme un Dieu justicier qui punit les hommes car ils ne se convertissent pas suffisamment au protestantisme et n'acceptent pas le Christ (Ángel Vincente Díaz, 03/04/2006). Brenda Minera Díaz confirme ces propos. Un évangélique lui explique que « Dieu avait envoyé Stan comme épreuve afin que la population non évangélique, ou qui n'a pas de religion, se repentisse et accepte Dieu » (18/04/2006).

Pour être sauvé, rappelle Florinda, il est nécessaire de louer le Christ et de diffuser la bonne parole : « L'Église échappera au Jugement, et l'Église, c'est nous, le corps du Christ. Et le Christ, c'est la tête du corps. Nous sommes le corps du Christ sur la terre et nous devons diffuser la parole de Dieu en tout lieu » (Florinda, MAG 20/07/2008). « Il ne faut pas perdre de temps ! », insiste alors Rafael Menchú (18/04/2006). « Nous prêchons, poursuit-il, non pour passer le temps, mais car nous voulons tirer profit du temps que nous avons pour sauver les âmes ».

Pour le chamane k'iche' Marcelo Raymundo, les évangéliques sont uniquement préoccupés par la nécessité de se sauver spirituellement. Selon lui, les pasteurs manipulent leurs fidèles par des discours qui propagent la crainte de ne pas être sauvés.

> Les pasteurs effrayent la population lorsqu'il y a une situation comme celle provoquée par Stan et ils disent, "Venez avec nous car la fin du monde est proche ! Acceptez Jésus-Christ ! Repentez-vous ! Sauvez votre âme ! Ne pensez plus aux choses matérielles, tournez-vous

> uniquement vers Dieu ! Car on peut voir, dans la décomposition du monde, les signes de la venue du Christ. L'heure est venue pour que le Fils de Dieu vienne sur terre une seconde fois". Alors les gens prennent peur et ne pensent plus à leur avenir. Ils ne pensent pas que ce sont leurs actes sur la Terre qui sont à l'origine du trou dans la couche d'ozone, ils pensent que c'est à cause de leurs péchés que ce type d'événement a lieu (Marcelo Raymundo, 28/04/2006).

Présente à San Martín depuis une quinzaine d'années, la sœur catholique d'origine brésilienne, Bernadet, estime que les pasteurs se chargent uniquement de sauver les âmes : « Ils sont plus aériens que les catholiques, ils n'ont pas de propositions concrètes pour changer la société car ils ne forment pas à une éducation critique » (09/04/2006).

Les non-évangéliques considèrent l'argument de la protection divine par la conversion comme une stratégie de prosélytisme des Églises évangéliques : « les évangéliques me disent que Stan est un signe de Dieu car les gens ne se convertissent pas assez à Dieu, explique Álvaro Méndez. Ce sont surtout les évangéliques qui disent cela » (21/04/2006). Pour ce chamane mam, certains évangéliques auraient profité de la situation pour dire « Il faut se convertir ! ». Ils auraient, selon lui, profité des faiblesses des hommes pour semer la panique, par des discours qui avancent « que les prophéties s'accomplissent, que la fin du monde arrive, qu'il va y avoir des catastrophes d'ampleur plus importante que Stan, et que si on n'accepte pas le Christianisme, on va vers le feu de l'enfer ».

Carla considère également que les évangéliques à San Martín ne se préoccupent pas assez des choses matérielles : « ce qui se passe ici et maintenant leur importe peu » (17/07/2007). Bien que Carla se soit convertie à une Église évangélique en Amérique du nord, elle ne s'est pas intégrée dans une Église à son retour au Guatemala car elle dit « ne pas partager leur manière de penser ». Elle rejette vigoureusement le discours des évangéliques au sujet de la fin du monde. Ces propos sèment, selon elle, la crainte et la confusion chez les convertis.

> Lors du passage de Stan, les évangéliques disaient "Oh My God, Dieu arrive. C'est la fin du monde et c'est notre punition." Ils faisaient peur aux gens qui se sentaient alors confondus car il y a beaucoup de personnes qui ne comprennent pas les choses et qui vivent dans l'ignorance. Par exemple, ils disent : " Tout ce qui a lieu, s'il y a un tremblement ou un ouragan cela veut dire que Dieu vient, que c'est la fin du monde." Alors les gens prennent peur et il y en a même qui se tuent car ils ne veulent pas vivre et souffrir avec ce qui va arriver (Carla, 17/07/2007).

Le pasteur Martín Jiménez explique que, selon lui, « c'est lorsque surviennent des événements que les gens se convertissent. Le repentir fait partie de l'accomplissement de la parole de Dieu. Dans les années 1981, 82, 83 jusque dans les années 1990, il y avait tant de violences au Guatemala que de nombreuses personnes se sont converties » (06/04/2006). Juan Molina se rappelle encore de l'impact du tremblement de terre de 1976 sur un mouvement de conversions de masse : « c'est en 1976, avec le tremblement de terre, que l'évangélisme a prospéré et que les gens se sont convertis » (19/04/2006).

En tout temps et en tout lieu[171], les phénomènes naturels extrêmes et les catastrophes sociales ont fait le lit des courants religieux millénaristes. Il est dès lors intéressant de se pencher, pour le cas spécifique du Guatemala, sur l'émergence de cette pensée apocalyptique d'origine protestante.

Tremblement de terre de 1976 : expansion des protestantismes et du millénarisme[172]

Le récent passage de la tempête tropicale Stan au Guatemala démontre l'importance d'une lecture millénariste apocalyptique des événements. C'est autour du tremblement de terre de 1976 et de l'effervescence protestante qu'il suscita, que l'on peut situer l'engouement pour ce genre de discours issus d'Églises de courant évangélique pentecôtiste.

Au Guatemala, les missions protestantes ont connu une expansion significative suite à un tremblement de terre d'une magnitude de 7,5 sur l'échelle de Richter. À l'aube du 4 février 1976, une rupture sismique située sur la faille de Motagua qui traverse 80 % du territoire guatémaltèque ravage l'ensemble des départements du pays. Le bilan est lourd : 23 mille Guatémaltèques y laissent leur vie, 76 mille personnes sont blessées, et plus d'un million ont perdu leur logement. Au total, près de 5 millions de Guatémaltèques (sur une population qui, à l'époque, ne faisait pas le double) seront affectés par la violente secousse[173]. Les équipements des secteurs de l'éducation et de la santé, les services urbains de la distribution de l'eau, les réseaux routiers, divers monuments et sites archéologiques, ainsi qu'un nombre considérable d'industries, sont très durement touchés (Pédron-Colombani, 1998 : 47). Les inquiétudes de voir se généraliser une crise alimentaire sont écartées car à cette période de l'année, les récoltes ont déjà eu lieu, et la saison est encore sèche pour environ trois mois. Mais au mois de février, le froid est de rigueur. Le tremblement de terre aggrave le taux d'infections pulmonaires chez les personnes qui ont perdu leur toit.

L'État guatémaltèque s'avère une fois de plus désorganisé face à l'événement. Quantité d'organisations se relayent dans la mise en place des programmes d'aide et de développement dans le pays. Présents sur le sol guatémaltèque dans les semaines qui ont suivi le séisme, les chercheurs Anne-Marie Hocquenghem et Klaus Schlupmann estiment, qu'au niveau international, la tragédie fut « une affaire bien exploitée » tant par les organismes spécialisés dans l'aide d'urgence aux catastrophes, que par les organismes de reconstructions et les agences privées internationales (Hocquenghem et Schlupmann, 1994 : 43). De nombreuses institutions et missions protestantes nord-américaines arrivèrent également après la

[171] Plus récemment et dans un lieu géographique distinct, un mois après le tremblement de terre de janvier 2010 à Haïti, un prêtre de Port-au-Prince expliquait à un journaliste combien « les sectes torturent ces malheureux en leur racontant que Dieu les punit parce qu'ils ont fauté. Sans cesse, je leur dis qu'ils sont manipulés. Et ça ne fait que commencer… » (Citation extraite de *La Libre Belgique*, « Dieu attendra, j'ai du boulot sur terre », 18/02/2010, pp. 18-19).

[172] Ce point s'inspire largement de mon article « Diffusion et polarisation du protestantisme au Guatemala au lendemain du tremblement de terre de 1976 », publié en 2010 dans la revue *Histoire et Missions Chrétiennes* (n°14, pp. 35-58), dans un numéro dirigé par Olivier Servais et Caroline Sappia.

[173] Selon le CRED, le tremblement de terre de 1976 est le phénomène naturel qui a affecté le nombre le plus important de personnes au cours du 20e siècle (voir tableau dans le chapitre 1).

catastrophe. Pour Sylvie Pedron-Colombani, « la misère fut un "excellent" tremplin pour l'implantation de ces nouvelles Églises » (1998 : 9). Venues en aide aux populations affectées, elles comblèrent avec brio le déficit d'aide d'urgence étatique, sans réserver leurs soins et leurs services aux seuls convertis. David Stoll présente le cas du tremblement de terre de 1976 au Guatemala comme une parfaite démonstration du *modus operandi* qu'il nomme « l'évangélisme de la catastrophe », « *evangelismo del desastre* » : « Quand le tremblement de terre renversa les murs de torchis apparemment sûrs des populations indigènes, cela provoqua la mort de milliers de personnes, et anéantit la confiance des survivants en leurs anciennes coutumes. En les aidant à sortir des décombres, les Églises enrôlèrent une légion de nouveaux évangéliques » (Stoll, 1990 : 25).

Mais dans les jours qui ont suivi le séisme, les missions d'aide d'urgence furent rapidement marquées par des rivalités entre Églises. Les communautés évangéliques locales se replièrent sur leurs interventions individuelles plutôt que sur des actions communes. Les grands programmes d'aide aux catastrophes furent alors largement abandonnés à des organisations interconfessionnelles étrangères, au premier chef desquelles les organisations protestantes nord-américaines qui voyaient dans la tragédie « l'opportunité d'aider le Guatemala physiquement et de l'améliorer spirituellement » (Garrard-Burnett, 1998 : 120). En tout, une douzaine de grandes organisations d'aide protestantes, la plupart affiliées à des organisations d'Églises confessionnelles et non confessionnelles américaines comme *World Vision*, sont venues au Guatemala dans les semaines qui ont suivi le tremblement. Une série de petites organisations, souvent soutenues par des groupes conservateurs et fondamentalistes des États-Unis, ont également développé des services d'assistance. Elles ont cependant refusé de se joindre aux organisations affiliées au protestantisme historique, et en particulier, au *National and World Council of Churches*. Pour Virginia Garrard-Burnett, « alors que leur objectif principal était de fournir une aide physique aux sinistrés, leur objectif à long terme était de les "immerger dans la Bible", en convertissant par la parole et par l'exemple » (1998 : 120).

Pour Marc Spindler, il est important de souligner le pluralisme des idéologies des missions protestantes (1990). Il distingue ainsi les missions de tendance « œcuménique », autrement dit les missions qui opèrent de préférence sous la responsabilité directe ou indirecte d'Églises membres du Conseil Œcuménique des Églises (créé en 1948), et les missions qui se disent « évangéliques[174] ». Pour les protestants à tendance « œcuménique », la mission a une intention salvatrice : « il faut sauver l'homme et tous les hommes dans leur contexte global, et sans attendre à demain » (Spindler, 1990 :195). Cette urgence de l'action se traduit souvent par un zèle missionnaire qui s'oppose aux lenteurs institutionnelles des Églises instituées. Les missions de type évangélique, qui mettent l'accent sur le drame et sur l'expérience personnelle du Salut, se démarquent par un zèle extraordinaire pour la mission et l'évangélisation. Mais, contrairement à un système de promotion missionnaire centralisé, comme le cas du Guatemala après le séisme de 1976 l'a démontré, « les missions protestantes

[174] Spindler qui ne limite pas ses analyses aux considérations latino-américaines, considère l'appellation « évangélique » dans son acception fondamentaliste. Alors qu'en Amérique latine, comme il a déjà été souligné, le mot évangélique se réfère à tout chrétien qui n'est pas catholique (Stoll, 1990 : 16).

de type “évangélique” connaissent des soutiens dispersés et affectés à un projet particulier souvent personnalisé » (Spindler, 1990 : 198).

Toutes les congrégations protestantes ont joui d’un accroissement immédiat de leurs membres après le tremblement de terre. La croissance la plus importante fut cependant de loin celle des groupes évangéliques pentecôtistes. Les statistiques témoignent de la réussite du prosélytisme des missions évangéliques : dans les quelques mois qui ont suivi le tremblement de terre, l’affiliation aux Églises évangéliques est passée de 8 % à 14% (Garrard-Burnett, 1990 : 121 ; Stoll, 1990 : 26). De plus même après que la situation d’urgence soit passée et que les services d’assistance se soient clôturés, la croissance des Églises protestantes ne cessa de progresser. En 1982, la croissance annuelle du pourcentage de conversion de protestants au Guatemala était de 23.6 %[175].

Les facteurs qui expliquent la progression protestante au Guatemala entre la fin des années 1970 et le début des années 1980, ne peuvent être limités aux réponses concrètes apportées par des congrégations protestantes à des besoins matériels ou à une stratégie d’infiltration américaine[176]. À cette discussion s’ajoute un facteur endogène clé : la séduction opérée par les discours millénaristes énoncés par la majorité des Églises protestantes évangéliques pentecôtistes. Dans un pays qui s’appauvrit, sinistré aux niveaux humain, matériel et agricole, surgissent, de manière intense, des interrogations sur le sens de la vie ainsi que sur les relations entre les êtres humains et les forces divines.

Pour Jean-Pierre Bastian, la réussite du message prémillénariste[177], au cours des années 1970, « doit être attribuée aux conditions matérielles précaires des masses qui s’acharnent à adopter un message qui explique la théodicée. L’instabilité politique et les catastrophes naturelles sont apparues à leurs yeux comme les signes précurseurs du “rapt de l’Église” et de “l’entrée dans le Règne”, avec l’imminent retour du Christ » (Bastian, 1990 : 247). Garrard-Burnett souligne également la relation de causalité, selon elle, indubitable, entre la croissance du protestantisme et la diffusion d’un message de Salut apocalyptique qui annonce la seconde venue du Christ, le ravissement des fidèles et le châtiment des mauvais. L’engouement pour le message millénariste se voit justifié par un type d’Église qui prend un rapide essor au cours de

[175] Selon Garrard-Burnett, cette croissance annuelle est quatre fois supérieure à celle des années 1970 (1998 : 122). La proportion évangélique de la population guatémaltèque aurait augmenté près de sept fois entre 1960 et 1985 (Stoll, 1990 : 22).

[176] Loin d’être des structures paternalistes mortes, les Églises évangéliques latino-américaines prolifèrent au-delà du pouvoir des subsides missionnaires. Selon Stoll, « les commentateurs catholiques tendent à attribuer la réussite évangélique aux agents extérieurs, particulièrement aux évangéliques et à l’argent nord-américain. Mais accuser les États-Unis de la croissance évangélique inspire une profonde méfiance quant au bon jugement des pauvres, une réticence à accepter la possibilité qu’ils puissent travailler une religion importée en fonction de leurs propres intérêts » (1990 : 7). L’auteur considère que les polémiques contre les évangéliques et ladite « invasion des sectes » ont obscurci les débats internes croissants au sujet des missions protestantes en Amérique latine, et de leur capacité à répondre aux crises sociales et économiques. Or pour lui, les Églises évangéliques sont une nouvelle forme d’organisation sociale armée d’une nouvelle logique de pouvoir.

[177] À la différence des Églises néo-pentecôtistes bien souvent post-millénaristes, la perspective eschatologique dans laquelle se situent les groupes pentecôtistes est dominée par un courant prémillénariste : la deuxième venue du Christ inaugurerait les mille ans de son règne.

cette période dans l'altiplano : Églises pentecôtistes établies et souvent prémillénaristes, « Églises maisons » indépendantes, et même congrégations catholiques charismatiques dont les services imitent ceux des pentecôtistes et ne nécessitent pas toujours un prêtre. Selon Garrard-Burnett, l'attraction pour ce type d'Église fut significative.

> Non seulement leur message sur un monde injuste, violent, chaotique et inique reflétait la réalité de ce que vivaient les croyants. Il conférait de plus une compréhension plus large et une dimension cosmique à une terreur presque incompréhensible. Pour les croyants, la promesse de la rédemption dans l'au-delà n'était pas seulement une gratification différée, mais le moment venu de la justification, de la justice, de la prise de pouvoir et de la réunion des pauvres et des opprimés, héritiers de la terre, nommés par Jésus lui-même dans le sermon sur la montagne (Garrard-Burnett, 1998 : 132).

Le discours prémillénariste n'est toutefois pas nouveau au Guatemala. Pour Bastian, « Tout au long du 20e siècle, le conservatisme évangélique nord-américain caractérisé par une compréhension prémillénariste de l'histoire et de la société domina l'activité missionnaire de la région » (Bastian, 1990 : 243). Dans les années 1950, on peut compter une dizaine de nouvelles sociétés religieuses pentecôtistes qui renforcent le discours prémillénariste de sanctification, la plupart éloignées des centres urbains. Même les sociétés missionnaires issues des grandes dénominations libérales des États-Unis, souligne Bastian, ont dû propager un discours fondamentaliste pour avoir davantage de succès.

Il est également intéressant de questionner la réappropriation par les Églises évangéliques pentecôtistes de certains éléments de la cosmologie indienne maya, dont le millénarisme. En effet, les prophéties bibliques et les prophéties d'origine maya sur la fin des temps annoncent des événements apocalyptiques (Hermesse, 2011a). L'attrait de la population maya pour les prophéties bibliques de l'Apocalypse n'est donc pas surprenant. On rencontre en effet une correspondance entre les prophéties sur la fin du monde et le récit mythique fondateur du *Popol Vuh,* discuté plus haut. Selon ce dernier, l'humanité actuelle, c'est-à-dire les hommes de maïs, a été créée après la destruction par un déluge des hommes de bois qui avaient oublié de vénérer leurs dieux. Cependant, malgré cette similitude avec la situation provoquée par Stan, la continuité des destructions successives des humanités et leurs recréations pronostiquées par le *Popol Vuh,* contrastent avec la fin définitive de l'humanité annoncée par le livre de l'Apocalypse.

Roger Bastide (1971) formule une hypothèse au sujet du millénarisme qui mérite d'être exposée. Selon lui, le « nativisme », le « prophétisme », le « messianisme » et le « millénarisme » sont des formes de contre-acculturation qui apparaissent lorsque l'acculturation est déjà engagée et que les individus se rendent compte de ses effets désorganisateurs et destructeurs sur leur personnalité ethnique. Ce sont, selon l'auteur, des essais de retour en arrière, des efforts de re-tribalisation : « Les messianismes ou millénarismes sont des mouvements « syncrétiques » qui fondent en général ensemble des croyances chrétiennes et des croyances traditionnelles, qui par conséquent – pour rétablir l'équilibre social détruit par les missionnaires – s'efforcent d'incarner les principes chrétiens dans la culture indigène, au lieu de les plaquer du dehors » (Bastide, 1971 : 58-59).

Bastide (1971) distingue deux formes d'opposition à l'acculturation : la résistance, qui serait le refus actif de changement et qui se situe au début du processus d'acculturation, et la contre-acculturation, qui se situe à son étape terminale. L'usage terminologique et logique d'une « étape terminale » à un processus d'acculturation peut certes être questionné. Il est toutefois incontestable que cette hypothèse rejoint l'histoire du développement et de la diffusion des idées protestantes au Guatemala : l'engouement pour les croyances millénaristes correspond au moment de l'enracinement local des Églises protestantes évangéliques et à leur mouvement d'indépendance par rapport aux congrégations mères. Après la catastrophe de 1976, les Églises locales indépendantes des congrégations traditionnelles nord-américaines connaissent en effet un essor particulier. Se définissant en majorité dans la lignée des courants évangéliques pentecôtistes, elles se réapproprient le message millénariste apocalyptique afin d'élaborer un système qui explique les crises sociales, politiques et symboliques tout comme l'horreur de la catastrophe de 1976 et de la guerre civile qui suivit. Ces Églises locales alimentent une atmosphère millénariste d'attente eschatologique du retour de Jésus-Christ et de la prochaine venue du Royaume de Dieu. Elles représentent, pour certains membres protestants, l'ossature d'un monde qui serait, sans elles, chaotique et diabolique (Garrard-Burnett, 1998 : 125). Deux années après l'incroyable tremblement de terre de 1976, la rumeur d'un raz-de-marée au Guatemala qui unirait les océans Atlantique et Pacifique par l'apparition d'un canal interocéanique, fait la une des journaux. Le chroniqueur du (*Diario Gráfico* 03/04/1978), Enrike Wyld, affirme que « derrière la préoccupation de possibles cataclysmes, on devine l'âme tourmentée des chercheurs de péchés ». Il ouvre alors la question à ses lecteurs : « l'esprit collectif du Guatemala serait-il en quête de péchés et réclamerait-il des catastrophes ? ».

Dans le Guatemala des années 1970 et 1980, les missions protestantes ont offert des outils non négligeables aux populations locales pour répondre à la crise. L'efficacité dont ont fait preuve les missions protestantes, et en particulier les Églises évangéliques pentecôtistes, pour restructurer le monde des fidèles face au cataclysme et à la crise politique, est, paradoxalement, affublée d'un désengagement politique justifié par l'attente messianique propre aux idéologies millénaristes.

Dans le sous-chapitre qui suit, il sera question de l'origine de Stan comme une conséquence des changements climatiques.

3. Prophéties mayas et changements climatiques

Pour Susan Crate et Mark Nuttall, coordinateurs de l'ouvrage *Anthropology and Climate Change: From Encounters to Actions* (2009), « Le temps est de plus en plus imprévisible et les populations partagent leurs inquiétudes quant aux changements irréversibles de leurs paysages terrestres, maritimes et glaciaires » (2009 : 9). Partout, des latitudes élevées de la taïga et de la toundra aux écosystèmes des montagnes de hautes altitudes, des forêts tropicales aux littoraux, on retrouve des similarités dans les discours : les récits et les expériences des populations locales disent observer et déjà expérimenter les effets des changements climatiques. Pour ces populations, les conséquences de ces bouleversements ne sont pas des éléments imprévisibles qui surviendront dans le futur, mais bien des événements auxquels elles sont déjà confrontées et avec lesquels elles doivent composer dans l'immédiat. La population de San Martín affirme être déjà confrontée aux changements du climat. De nombreux *tinecos* interprètent par exemple l'intensité de la tempête tropicale Stan comme une conséquence des changements climatiques.

Ce sous-chapitre a pour objectif d'analyser tant les dires et les observations des *tinecos*, que les explications défendues par les scientifiques au sujet des changements climatiques et de leur corrélation avec l'activité cyclonique. Une attention particulière sera consacrée aux prophéties mayas.

Augmentation hypothétique de l'intensité des ouragans par les changements climatiques

La puissance historique des saisons cycloniques de 2004 et de 2005 a soulevé la question, au sein de la communauté scientifique et dans l'opinion publique, de savoir si l'occurrence et la violence des cyclones tropicaux étaient liées ou non au réchauffement climatique. Dans les discussions quotidiennes à San Martín, il est communément admis que Stan est une manifestation des changements climatiques (on l'observera dans le point suivant). Pour argumenter au mieux le propos, il est nécessaire de se tourner vers les connaissances des climatologues afin de connaître les résultats actuels de leurs recherches sur la corrélation entre changements climatiques et activité cyclonique.

Si les climatologues rejettent de manière presque unanime l'hypothèse d'un accroissement du nombre d'ouragans avec les changements climatiques, ils s'interrogent davantage sur le lien entre l'élévation de la température au cours des trente dernières années et l'aggravation de la force et de la capacité destructrice des ouragans. Avec précaution, le *Quatrième rapport d'évaluation* du GIEC[178] qualifie par exemple la corrélation entre la probabilité d'une contribution humaine et les augmentations de l'intensité de l'activité des cyclones tropicaux,

[178] Le GIEC, de l'anglais *Intergovernmental Panel on Climate Change* (IPCC), a été constitué en 1988 par l'Organisation mondiale météorologique et le Programme des Nations Unies pour l'environnement. Le GIEC est composé des plus grands experts internationaux sur la question des changements climatiques. Les rapports rédigés par le GIEC offrent une vue d'ensemble relativement complète sur les consensus scientifiques mais aussi les marges d'incertitudes.

de « plus probable qu'improbable (*more likely than not*) » (IPCC, 2007[179]). Le même tableau à double entrée confère l'item « probable » au lien entre l'augmentation de l'intensité de l'activité des cyclones tropicaux et la probabilité de cette tendance pour le 21e siècle. Quant à l'augmentation de la fréquence et de l'intensification de fortes précipitations sur de plus larges zones pour le 21e siècle, elle est qualifiée de « très probable ».

D'après une étude publiée dans la revue *Science* par des chercheurs américains de l'Institut de technologie de Géorgie et du Centre national de recherche atmosphérique, basé à Boulder (Colorado), le nombre et la durée des cyclones sont globalement stables depuis 35 ans (Webster *et al.*, 2005). Cependant, le nombre et la proportion d'ouragans de catégories 4 et 5 sur l'échelle Saffir-Simpson ont presque doublé depuis 1970. Ce phénomène a été constaté notamment dans l'océan Pacifique Nord, l'océan Pacifique Sud-Ouest et l'océan Indien. Selon le *National Oceanic and Atmospheric Administration*, curieusement, l'océan Atlantique Nord fait figure d'exception car le nombre et la durée des cyclones n'ont nettement augmenté que depuis 1995.

Webster, Holland, Curry et Chang affirment que « la compréhension actuelle de la dynamique des cyclones tend à indiquer qu'il pourrait exister une relation possible entre l'activité cyclonique et l'élévation de la température à la surface des océans » (2005 : 1844). Une des conditions indispensables à la formation d'un cyclone est une température minimale de la surface de l'eau de 26°C sur environ 60 mètres de profondeur. Or, l'augmentation des gaz à effet de serre, entre autres ceux provenant de l'activité humaine, entraîne une hausse moyenne des températures des bassins où se forment les cyclones. Il leur semble donc logique que les émissions de dioxyde de carbone puissent jouer un rôle dans la fréquence, l'intensité et la durée des cyclones. Mais la température de l'océan n'est pas le seul paramètre dans la formation des ouragans. L'augmentation de la potentialité destructrice des cyclones calculée sur les 30 dernières années peut largement être expliquée par une variabilité interannuelle et multi-décadaire (Emanuel, 2005). Emanuel cite, entre autres, le phénomène ENSO (El Niño/Southern Oscillation) qui se produit tous les trois à sept ans, ainsi que l'oscillation stratosphérique biannuelle et les oscillations multi-décadaires dans l'océan Atlantique Nord. Il est intéressant d'ajouter que le directeur du Centre national des ouragans (USA), Max Mayfield, affirme, par exemple, que l'accroissement de l'activité cyclonique est lié à un cycle naturel qui revient tous les 25 à 40 ans dans l'Atlantique[180]. Selon lui, l'activité cyclonique de 2005 dans l'océan Atlantique n'est pas à mettre en lien avec le réchauffement climatique car l'Atlantique avait déjà connu une recrudescence de l'activité cyclonique qui a commencé dans les années 1940 et qui s'est terminée dans les années 1960. Il estime ainsi que le même phénomène cyclique est en train de se reproduire.

Si on observe une augmentation de l'intensité des cyclones depuis les années 1970, de nombreux scientifiques se gardent donc de lier cette tendance au réchauffement climatique.

[179] IPCC, 2007, "The Physical Science Basis, Summary for Policymakers" in IPCC, *Fourth Assessment Report: Climate Change 2007*: 9.

[180] In Christophe Magdelaine, « Le lien entre les cyclones et le réchauffement climatique », 26 septembre 2005, http://www.notre-planete.info/actualites/actu_699_cyclones_rechauffement_climatique.php, consulté le 26 octobre 2010.

D'une part, les données de caractère indirect restent très délicates et les modèles climatiques proposés par les simulations offrent des données souvent contradictoires (André *et al.*, 2008) ; d'autre part, les scientifiques ne disposent d'observations par satellite que depuis 1970, soit, depuis une période trop courte que pour pouvoir généraliser une tendance sur le long terme. Le manque de données historiques et la complexité du rôle des cyclones dans la circulation atmosphérique et océanique empêchent les scientifiques de se prononcer avec certitude sur l'augmentation possible de la fréquence et de l'intensité des ouragans (Webster *et al.*, 2005 : 1846).

Faute de statistiques fiables et d'une documentation pertinente sur la variabilité naturelle de l'activité cyclonique, la question de l'influence du réchauffement climatique actuel et futur sur l'activité cyclonique reste ouverte et ne cesse d'alimenter des débats vigoureux dans les cercles académiques et dans la presse[181]. L'évolution de la climatologie permettra sans doute de disposer d'une meilleure appréhension des relations entre le réchauffement mondial et les systèmes atmosphériques. Toutefois, si l'hypothèse d'une intensification de la force des ouragans se confirme, il est fort probable que les personnes qui habitent dans les régions cycloniques, dont le nombre ne cesse d'augmenter, en soient davantage affectées. Il est dès lors également probable que la trajectoire des ouragans se dessine de manière moins prévisible et surprenne des populations nullement préparées à affronter de telles menaces. Le dérèglement climatique fait peser une menace imminente sur l'humanité et davantage sur les pays en développement. Car, si les catastrophes climatiques affectent des populations de plus en plus nombreuses dans le monde entier, l'immense majorité de celles-ci vit, selon le PNUD, dans les pays en voie de développement : « Pour la période de 2000-2004, un habitant des pays en voie de développement sur 19 a été affecté par une catastrophe climatique. Le chiffre correspondant pour les pays de l'OCDE était d'un habitant sur 1.500 – un différentiel de 79 en termes de risques » (PNUD, 2008 : 76). L'Archevêque émérite du Cap, Desmond Tutu, suggère l'idée d'un « apartheid climatique » pour illustrer la situation désavantageuse des pauvres face aux calamités provoquées par les changements climatiques (cité dans le rapport du PNUD, 2008). De plus, les changements climatiques illustrent une injustice fondamentale : les populations les plus vulnérables aux chocs climatiques passés et à venir sont les populations qui ont un taux d'émission faible de dioxyde de carbone. La responsabilité essentielle du réchauffement climatique repose sur les pays du Nord, plus riches, industrialisés depuis plus longtemps et qui sont, jusqu'ici, responsables de l'essentiel des émissions à effet de serre. Pour ne citer que certains chiffres : en 2004, alors que les pays de l'OCDE émettaient 46 % de la part totale de dioxyde de carbone, celle du Guatemala était inférieure à 0,0 % et celle de l'Amérique latine et Caraïbes était équivalente à 4,9 %[182].

[181] L'article de Fred Pearce « Les cyclones sèment la tempête chez les scientifiques », publié par *New Scientist, Londres* et repris dans le numéro Hors Série du *Courrier International* retrace ce débat au sein de l'arène des « grands prêtres de la prévision des cyclones » (octobre-novembre-décembre 2006, 50-52).

[182] Ces données sont extraites du « Tableau 24: Emissions et dioxyde de carbone » de l'annexe « Indicateurs du développement humain » del Informe sobre desarrollo humano 2007/2008 del PNUD. La part totale d'émission de dioxyde de carbone du Guatemala était de 12,2 (calculé en tonnes métriques de carbone) en 2004, celle de l'Amérique latine et Caraïbes était de 1 422,6 et celle de l'OCDE était de 13 318,6. Leurs variations annuelles entre 1990 et 2004 étaient respectivement de 10 %, 2,2 % et 1,3 %.

Observation des changements climatiques par les Mams

À San Martín, les habitants relatent le passage d'autres tempêtes dans le passé. Seulement, s'empressent-ils de préciser, il n'était pas coutume de les nommer « ouragans[183] », *huracán* en castillan. Plus simplement, l'histoire orale mentionne la survenance de *temporal* ou de *tempestad*, respectivement *akrab'* ou *njulim kiej* et *q'ik'ak* en mam. Ces termes sont indistinctement traduits en français par « tempête ». *Temporal* ou *akrab'* signifient toutefois la manifestation d'un type de tempête saisonnière. Les *tinecos* racontent que ce type d'événement météorologique survenait dans une période circonscrite entre les mois de juillet et d'octobre. Apparu au cours du mois d'octobre 2005, Stan ne fait pas figure d'exception dans le calendrier cyclonique. Pour le chamane Álvaro Méndez, une tempête n'est pas en soi un événement extraordinaire, « ce sont des phénomènes qui existent car ils font partie de la nature. Depuis les milliers d'années que la terre existe, la nature souffre de ces phénomènes » (21/04/2006). Également chamane, Victoriano Álvaro partage le même avis.

> La terre est un être vivant, elle n'est pas morte. En constante évolution, elle croît, elle se développe, elle change. Surviennent alors des tremblements de terre, des éruptions, des catastrophes naturelles et cela non pour détruire l'humanité mais à cause du développement propre de la terre. C'est la même chose qui se passe dans le cosmos, sur Mars sur la Lune ou dans les constellations. Là-bas aussi, il y a des catastrophes car tout est en mouvement. Rien n'est immobile (Victoriano Álvaro, 26/03/2009).

Mais, poursuit Álvaro Méndez, « ces phénomènes se manifestent avec plus de force aujourd'hui. Avant, il y avait des tempêtes, mais cela ne durait pas plus d'un jour, il n'y avait pas beaucoup de vent, les rivières ne grandissaient pas autant, l'eau ne sortait pas des montagnes… Personne ne se préoccupait. Ce n'est que l'année passée, avec le Stan qu'on a commencé à se préoccuper » (21/04/2006). Pour les aînés de San Martín, si les phénomènes climatiques comme Stan « il y en a toujours eu », ils ajoutent toutefois que la tempête « cette fois-ci » s'est démarquée par son intensité. L'intensité et les importantes conséquences de Stan amènent les aînés à se demander si elles justifient le recours nouveau au terme d'ouragan pour qualifier le phénomène Stan.

Pour comprendre l'intensification des événements météorologiques dans l'altiplano mam, il est nécessaire d'écouter les anciennes générations et les expériences du passé qu'elles transmettent aux plus jeunes. Anthropologues travaillant sur le climat, Strauss et Orlove soulignent également combien la variable de temps exprimée en « génération », permet d'observer les phénomènes de variabilité climatique et de changements climatiques (2003). Ces auteurs expliquent que pour accentuer la connexion entre l'expérience individuelle et collective, ils ont opté pour nommer l'unité de temps « génération » plutôt que « décennie » : « Dans de nombreuses parties du monde, les personnes remarquent que le temps était différent à l'époque de leurs parents, de leurs grands-parents et des générations précédentes. De cette

[183] Le mot français « ouragan » proviendrait du nom d'une déité de la région Mésoamérique-Caraïbes. *Hurakan* est le nom d'un des principaux dieux créateurs du panthéon des anciens mayas (Freidel, Schele et Parker, 2001). Les habitants des Caraïbes appelaient également ces phénomènes naturels des *hunraken*, terme auquel ils associaient des déités malignes (García Acosta, 2005b : 19, citant Matías, 2003). Dieux des tempêtes, de la pluie et du feu, ces déités n'ont cependant jamais été mentionnées en tant que telles par les *tinecos*.

façon, ils font référence aux témoignages oraux des générations précédentes » (Strauss et Orlove, 2003 : 9). En effet, observateurs des phénomènes météorologiques au cours de leur vie, les aînés comparent la situation climatique actuelle avec celle qu'ils ont connue dans leur enfance et avec celle qui leur était contée par leurs aïeuls.

À San Martín, Stan est interprété comme un phénomène naturel qui appartient à une nature en mouvement perpétuel. Pourtant, le caractère extraordinaire de Stan et la simultanéité de multiples événements climatiques font émerger des discours locaux qui considèrent ces manifestations comme étant symptomatique des changements climatiques. Les aînés racontent ainsi que Stan s'est démarqué par son intensité et son caractère exceptionnel car aucune mémoire ne se souvient d'un événement d'une telle ampleur. Outre Stan, d'autres phénomènes sont également observés comme des signes des changements climatiques. Tout d'abord, l'alternance des saisons des pluies et des saisons sèches semble déréglée alors qu'antérieurement elle était relativement ponctuelle dans le calendrier. « Il est devenu impossible, explique Carmen, de dire quand commence et quand se termine la saison des pluies. Avant, la pluie arrivait et se terminait à date fixe » (Carmen Tzik López, 22/07/2010). L'aîné, Francisco Ramírez, raconte comment une année climatique se déroule normalement à San Martín.

> Ici, la pluie vient à partir du mois de mai jusqu'au mois d'octobre. Parfois, il pleut au cours du mois de décembre, et parfois au mois de novembre. Cette pluie s'appelle la *sembradora*, la semeuse, car elle annonce qu'il va falloir semer. Vers la mi-juillet, il y a quinze jours de canicule et puis, la pluie recommence. Ensuite, au cours des mois de septembre et d'octobre, viennent les *temporales*, les tempêtes (Francisco Ramírez, 02/08/2010).

Mais ce déroulement classique du calendrier climatique commence à être perturbé. Car, poursuit-il, « maintenant le climat est en train de changer. Cette année (2010), il pleut trop. On a déjà eu deux ouragans durant les mois de mai et juin : Alex et Agatha. Alors que l'année passée, plutôt que d'être en hiver les mois de juillet et d'août, et bien on était comme en plein été. Et comme en été il fait beau la journée et très froid le soir, et bien il y a eu du gel au mois de juillet ! »

Le naturopathe Francisco Pérez estime également que les changements climatiques affectent San Martín. Il relate divers phénomènes climatiques observés dans sa municipalité qu'il estime hors du commun.

> Depuis le mois d'octobre, la pluie s'est arrêtée, environ le 25 octobre. Après, le vent s'est levé mais plus fort qu'à l'accoutumée. Puis, c'est la chaleur qui a commencé : le soleil était fort mais il y avait aussi beaucoup de froid. Cette année, on ne sait plus dire quand il va pleuvoir, s'il va pleuvoir beaucoup et jusque quand. Souvent, la pluie commence seulement au mois de juin, et ça c'est un mauvais temps. Parfois elle commence déjà en février. Cette année a été particulièrement étrange, c'est une année très puissante. Il n'y en a plus eu une comme cela depuis un certain temps (Francisco Pérez, 26/11/2008).

Les saisons climatiques ne seraient plus semblables à ce qu'elles étaient : il pleut quand il n'est pas censé pleuvoir, et il ne pleut pas aux dates où la pluie est attendue. Alors que la

saison des pluies 2009 a été caractérisée par une « sécheresse[184] », la saison des pluies 2010 a connu une pluviosité record caractérisée par le passage des tempêtes tropicales Agatha, Alex et Frank. Les organismes météorologiques ont observé une pluviométrie comme le pays n'en avait plus connue depuis soixante ans. Au mois de mars 2010, Juana me confiait déjà par téléphone combien le climat était « vraiment étrange » : « l'année passée, c'était une année spéciale. Il n'a presque pas plu à San Martín. On a connu comme une sécheresse. Et maintenant, on est au mois de mars, et il pleut avant la date. Pourtant, généralement à ces dates, il ne pleut pas. Le temps est vraiment étrange » (Juana, 21/03/2010).

Mais l'observation de changements climatiques ne fait pas l'unanimité. Otto souligne pour sa part que « des années de temps sec et des années de fortes pluies, ça a toujours existé ! » (31/07/2010). Lors d'une discussion avec Catalina et son fils Marvin, ceux-ci affirmèrent, par exemple, ne pas observer d'effets du réchauffement du climat à San Martín (19/07/2010). Ils émettent l'hypothèse que la brume constante à San Martín protègerait leur municipalité du réchauffement du climat. Carmen, épouse d'Otto et belle-sœur de Catalina, réfute ces affirmations. Pour elle, ces phénomènes doivent être interprétés comme des signes de changements climatiques.

> Les changements climatiques, oui, c'est vrai que ça a lieu. (…) L'année passée, comme il y a eu une sécheresse, les gens ont annoncé une sécheresse pire pour cette année. Mais il n'en est rien. Et mon voisin qui est agriculteur disait que les pauvres agriculteurs ont été semer beaucoup de pommes de terre car ils croyaient qu'il allait faire sec. Mais avec toute la pluie qu'il y a, la pomme de terre est en train de se perdre. Et cela coûte très cher, car il faut alors mettre plus de produit pour fumiger. Et puis, quand c'est l'été, il fait extrêmement chaud ici. Comment le soleil brûle la peau ! Avant ce n'était pas comme ça (Carmen Tzik López, 22/07/2010).

Le chamane Santos explique aussi que, suite à la sécheresse de 2009, ses concitoyens avaient prédit une situation de sécheresse plus forte en 2010. Mais, constate-t-il, « regardez la pluie que nous avons ! Nous avons beaucoup trop de pluie cette année… » (Santos, 21/07/2010). Pedro regrette également les conséquences de ce qu'il nomme le changement du climat : « maintenant il pleut, mais il pleut trop ! Mes légumes qui sont en terre, les oignons et les pommes de terre, sont en train de pourrir. L'année passée, on avait déjà perdu nos récoltes avec la sécheresse » (Pedro, 30/07/2010). Efraín Méndez d'ajouter, « ça, les changements climatiques, on les ressent ici. Maintenant on a perdu presque toutes nos pommes de terre à cause de la pluie. Il pleut trop, et ce n'est pas normal » (Efraín Méndez, 02/08/2010). Quant à Florinda, elle se plaint d'avoir des maux de têtes à cause des changements climatiques et de l'étrange saison des pluies 2010 : « Normalement, il fait ensoleillé le matin et il pleut l'après-midi. Mais, pour le moment, il fait mauvais toute la journée ! Le soleil ne chauffe pas les racines de mes plants de maïs. Mes fils qui sont aux USA disent qu'il fait très chaud en ce moment là-bas. Alors, ça doit être pour cela qu'il fait froid ici » (Florinda, 20/07/2010).

[184] Le Guatemala confronté à une sécheresse prolongée, le Président Álvaro Colom décrétait, au début du mois d'octobre 2009, l'état de "calamité publique" face à l'ampleur des pénuries alimentaires qui menaçaient plus de 400.000 familles (*Le Monde*, 11/09/2009).

Pour Pablo également, « le temps est en train de changer » : il n'y a plus de saison déterminée au cours de laquelle surviennent les ouragans, et de fortes pluies apparaissent au cours de la saison sèche. « Tu sais les *temporales*, on peut les appeler les tempêtes tropicales, enfin, des événements avec beaucoup de pluies… Avant, ils avaient seulement lieu aux mois d'août et septembre. Maintenant l'ouragan Agatha est survenu à la fin du mois de mai. Le temps est en train de changer » (Pablo Orozco, 23/07/2010). Plus tard, il ajoutera que l'ouragan Mitch au mois de novembre 1998 était extrêmement tardif dans la saison cyclonique.

> Un ouragan à cette date, c'est totalement anormal. (…) Autour de cette date, c'est la fête patronale de San Martín. Jamais on n'aurait cru qu'il puisse passer un ouragan à cette date. Car on était au mois de novembre. Les mois des ouragans sont les mois de juillet, août et septembre. Et maintenant, l'ouragan Agatha a eu lieu à la fin du mois de mai. C'est totalement bizarre qu'un tel événement naturel survienne au mois de mai (Pablo Orozco, 28/07/2010).

Les médias jouent certes un rôle important dans la diffusion d'informations sur le sujet. Carmen explique, par exemple, avoir compris le principe de la fonte des pôles, grâce à une émission télévisée. Une partie des *tinecos*, souvent des professionnels qui ont bénéficié de formations en dehors de la communauté, s'informent davantage sur les raisons des changements climatiques et s'initient à la littérature spécialisée. Pablo Orozco me parla longuement de ce qu'il avait retenu de ses lectures. Avide de partager ses connaissances, Pablo en débat avec ses compagnons *tinecos* : « J'essaie de leur transmettre mes lectures. Ce matin, on a tenté d'analyser ce qu'il y avait dans l'éditorial du journal. Il est dit que le Guatemala consomme 70 mille barils de pétrole par an, et pourtant, il n'en produit que 20 mille. D'où vient le reste ? On l'importe ! Par exemple ce matin j'ai été au moulin pour moudre le maïs. Et bien, j'ai réalisé que pour avoir mes bonnes *tortillas*, je consomme du pétrole ! » (Pablo Orozco, 23/07/2010). Mais Pablo déplore le peu de connaissance de sa municipalité sur les changements climatiques. Pour lui, « les gens ici, remarquent qu'il y a des variations du climat, mais ils ne savent pas pourquoi ». Selon lui, ils n'ont jamais entendu parler du gaz à effet de serre.

> Pablo : Par exemple, presque personne ici ne sait ce qu'est le gaz à effet de serre. Il faudrait traduire le mot dioxyde de carbone en mam, car il n'existe pas de mot en mam pour le nommer. J'ai déjà un peu réfléchi, je pense que le mot *tzuw* est adéquat. *Tzuw* veut dire pour nous : ce qui pue, ce qui n'est pas agréable pour le nez, ce qui ne nous plaît pas. Les gens ici, ils remarquent qu'il y a des variations du climat, mais ils ne savent pas pourquoi. Je voudrais arriver à leur expliquer que ce que le *tzuw* provoque, c'est mauvais.
> Julie *: Mais l'engrais organique pue aussi ? Alors, c'est tzuw également ?*
> Pablo : Oui, l'engrais organique pue et les énergies fossiles aussi. Il faudrait faire comprendre que les énergies fossiles comme le pétrole puent, qu'ils sont mauvais pour la terre. On peut en utiliser pour aller rechercher les pommes de terre avec un véhicule, mais il ne faut pas les utiliser de façon excessive (Pablo Orozco, 23/07/2010).

Si de nombreux habitants de San Martín considèrent que les changements climatiques sont la cause d'événements météorologiques et de perturbations climatiques, il est intéressant de se pencher sur les explications qu'ils mentionnent concernant l'origine des changements

climatiques. Les causes de l'origine même de ces changements font débat au sein de leur communauté.

Changements climatiques : volonté divine et influence anthropique

Selon Pablo Orozco, la plupart des personnes à San Martín font référence à Dieu lorsqu'ils parlent des changements climatiques : « À San Martín, les habitants remettent la faute sur Dieu. Ils disent, "Si Dieu le veut, c'est que ça doit être comme ça". Ils ne se préoccupent pas vraiment de la situation. Et cela vaut autant pour les catholiques que pour les évangéliques. Car selon eux, on ne peut pas être contre la décision de Dieu. C'est une des raisons pour lesquelles, peu de connaissances ont été diffusées sur le gaz à effet de serre » (Pablo Orozco, 23/07/2010). En focalisant leur attention sur les péchés et l'urgence du Salut, les convertis se détourneraient ainsi des réflexions sur leurs implications anthropiques et matérielles[185] dans les dysfonctionnements de l'environnement.

Le chamane Álvaro Méndez partage cette préoccupation de chercher la raison des changements climatiques en dehors d'une punition divine à nos péchés. Selon lui, la terre aurait commencé à se réchauffer suite à la coupe des plantes et des arbres (21/04/2006). « Alors, poursuit-il, les terres et les mers se réchauffent et font fondre les glaces dans l'océan Arctique. Tout commence à se détruire et c'est là, estime-t-il, que commence le problème avec Stan ». Dans cette réaction de la nature face aux méfaits des hommes, Álvaro fait aussi intervenir Dieu dans son propos. Selon lui, le Créateur aurait alors décidé d'interpeller les hommes, non à cause de leurs péchés, mais à cause des actes destructeurs qu'ils commettent envers la terre.

> Selon moi, selon nous autres, Stan doit être interprété comme un signal de notre Créateur, car nous sommes en train d'en finir avec les ressources naturelles. Comme cela est dit dans la spiritualité maya, je pense que nous, les hommes, nous avons manqué d'énormément de respect à l'égard de la Mère Nature par la destruction des bois, la pollution des eaux et de l'air. Cela a induit le réchauffement global, le réchauffement de la terre qui est à l'origine du problème de Stan. Tout cela, ce sont des manifestations de la Mère Nature. Elles nous avertissent que nous devons en prendre soin. Beaucoup de personnes disent qu'il s'agit d'un appel de Dieu pour nous repentir de ce que nous avons fait. Pour moi, il ne s'agit pas d'un appel de Dieu à cause de nos péchés, mais pour ce que nous avons fait avec l'œuvre de Dieu, avec la Mère Nature (Álvaro Méndez, 21/04/2006).

Dans l'interprétation que donne Álvaro des changements climatiques, Dieu tient un rôle qui ne peut être supprimé. Mais à l'instar de ses confrères chamanes, il s'insurge contre l'idée d'une fin du monde provoquée par Dieu. Si l'humanité touche à sa fin, la cause doit être

[185] Pour Florinda, l'approche de la fin du monde lui permet de se détourner des tracas matériels quotidiens. Elle raconte par exemple avoir renoncé à une parcelle de terrain accaparée par un voisin *tineco* (pourtant également évangélique) car Dieu lui avait rappelé au cours d'une vision que la fin du monde était proche. Elle abandonna alors les démarches administratives pour récupérer ce terrain qui lui appartenait.

recherchée dans les actes destructeurs des hommes[186], et non dans une quelconque volonté divine.

> De nombreuses personnes se sont effrayées avec Stan et ont dit qu'il s'agissait de la fin du monde. Bien sûr qu'il s'agit de la fin du monde, mais c'est parce que l'homme lui-même l'a suscitée et non pas parce que Dieu souhaite que la vie se termine. (…) Je ne pense pas que Stan est un avertissement du fait que Dieu veut détruire le monde. Je pense que c'est la Mère Nature qui se manifeste pour que nous nous préoccupions d'en prendre soin et d'éviter que la vie ne se termine. Car, selon la Bible, Dieu aime le monde, et je ne pense pas que Dieu détruira le monde après l'avoir aimé. (…) Pour moi, Dieu est amour. Dieu n'est pas comme Hitler ou comme Saddam qui tuaient les hommes. Dieu aime le monde. (…) Pour nous, les Mayas, si Dieu ne nous aimait pas, il nous ôterait l'air et on mourrait (Álvaro Méndez, 21/04/2006).

Il en est de même pour le chamane k'iche' Marcelo Raymundo. Selon lui, ses concitoyens ne sont pas conscients qu'ils détruisent la nature : « comme les gens ne savent pas que c'est à cause de toute notre pollution qu'il y a un trou dans la couche d'ozone, ils pensent que tout cela a lieu à cause de la méchanceté des hommes sur terre, de leurs péchés, les adultères, le désordre… » (28/04/2006). Or, pour Marcelo, ce ne sont pas les péchés qui provoquent les destructions environnementales, mais bien les interventions des hommes sur la nature.

Si la thèse qui prend en considération les actes anthropiques est moins soutenue par les évangéliques, elle n'est toutefois pas la prérogative des non-évangéliques. L'évangélique José Monterroso n'accepte pas non plus que la volonté de Dieu soit le seul guide des événements sur terre. Pour lui, si la terre ne peut être sauvée, c'est parce que les hommes n'y mettent pas assez de volonté. En effet, la volonté des êtres humains permet d'amplifier celle de Dieu : « la volonté des chrétiens est de 90% et Dieu contribue seulement à 10 % » (José Monterroso, 15/06/2009). « Nous devons nous mettre en action et nous préparer », commente le pasteur Martín Jimenez (06/04/2006). Il poursuit dans le même ordre d'idée que José : « Dieu bénit notre vie mais nous devons y mettre du nôtre ». Gaby, évangélique depuis sa naissance, considère encore que Stan est la conséquence des actes des humains : « Dieu nous a envoyé Stan comme message mais nous ne le comprenons pas. Moi, je crois que c'est parce nous détruisons notre environnement » (08/03/2009). Pour le pasteur Marco Ramírez, il s'agit alors de se confier à Dieu, mais aussi de regarder d'où vient le danger pour s'y préparer, comme en construisant des murs et en creusant des conduites pour mieux acheminer l'eau lors de fortes pluies (30/04/2006).

Les diverses positions évangéliques présentées ici démontrent que l'ensemble de la communauté évangélique ne se cantonne pas dans une attente eschatologique. Ce positionnement, s'il reste plus marginal chez les évangéliques, s'oppose aux dires radicaux de nombreux catholiques dont ceux du prêtre Ángel Vincente Díaz. Ce dernier émet les propos que voici : « Pour les évangéliques, les phénomènes de la nature émanent de la force de Dieu.

[186] Parallèlement à sa réflexion sur la relation de domination des hommes envers l'environnement naturel, Álvaro avance l'idée d'une « nature » autonome, capable de réagir aux violations des hommes. Je n'approfondirai pas ici cette représentation qui sera amplement développée dans le « Chapitre VI ».

Ils disent alors qu'il n'y a pas de responsabilité humaine, qu'on ne peut rien y faire » (03/04/2006). Or, si les évangéliques mentionnent les péchés des hommes comme étant à l'origine de Stan, ils sont également nombreux à évoquer Stan comme un message divin envoyé pour prendre conscience des attitudes destructrices des hommes envers leur environnement naturel. Les deux types de discours ne sont donc pas systématiquement opposés, comme l'expose si habilement l'ancien pasteur Rafael Menchú : « Nous, les évangéliques, nous sommes conscients de notre impact sur tout le système de la nature, mais nous sommes aussi surtout conscients de la volonté de Dieu. Nous devons donc nous remettre à lui et le prier pour qu'il nous aide. Le message central de l'Évangile, c'est le Salut » (18/04/2006).

À côté de la Bible, régulièrement évoquée par les *tinecos* évangéliques comme annonciatrice de futurs cataclysmes avec le second avènement du Christ, les habitants de San Martín rappellent également les prophéties mayas comme sources de connaissances sur les changements climatiques.

Prophéties orales et écrites sur les changements climatiques

De nombreux *tinecos* avancent l'idée que les phénomènes météorologiques liés aux changements climatiques, comme Stan, avaient été annoncés et par leurs ancêtres par voies orales et par les prophéties mayas millénaires conservées par écrit.

Il me semble possible d'analyser les prophéties mayas sans verser ni dans le scepticisme mécanique de notre tradition rationaliste ni dans la frénésie démesurée de l'ésotérisme fanatique. Peu de chercheurs ont les prophéties mayas au cœur de leurs préoccupations académiques. À l'approche de la fin de plusieurs cycles qui convergent en 2012, ce vide laisse libre cours à des ouvrages[187], des pages sur la toile, des films et des documentaires qui véhiculent des propos mystiques et alarmants, dénués de la sagesse propre à la spiritualité maya. J'appuierai ici mon propos sur des interprétations de ces prophéties qui bénéficient d'un large consensus au sein de la communauté étudiée. Outre les interprétations formulées par la population mam, j'alimenterai aussi la discussion par des ouvrages de vulgarisation « tout public », que l'on retrouve sur le marché, et dont les contenus ne sont pas considérés comme ayant une teneur « scientifique ». Ces ouvrages, cependant, largement édités et rédigés par des auteurs issus de courants ésotériques *New Age*, proposent parfois des pistes d'interprétation qui ne doivent pas être totalement évincées car elles sont largement diffusées et réappropriées par les populations mayas contemporaines (Sitler, 2006)[188]. Mon propos n'est nullement ici de vouloir convaincre de la véracité de ces prophéties mais bien de démontrer que ces textes mayas anciens sont d'une étonnante actualité et que les prophéties mayas, aujourd'hui encore véhiculées oralement au sein de la population mam étudiée, révèlent des préoccupations locales actuelles.

[187] Un rapide coup d'œil sur le nombre d'ouvrages qui traitent de 2012 et qui sont proposés par la librairie en ligne Amazone permet de constater la littérature florissante sur le sujet.

[188] Professeur et directeur du centre de recherches sur l'Amérique latine à l'université de Stetson, Robert K. Sitler a également publié en 2010 un livre intitulé *The living maya ancient wisdom in the era of 2012* (Berkley : North Atlantic book).

Pour les *tinecos*, la préoccupation d'un dérèglement climatique n'est pas nouvelle : elle aurait déjà été annoncée par leurs ancêtres. Pascual avance par exemple que, si le réchauffement de la planète est une réflexion au cœur des discussions des scientifiques contemporains, ses ancêtres l'avaient déjà diagnostiqué : « Nous n'avons pas eu besoin de recherches scientifiques pour le dénoncer. Nos ancêtres l'avaient déjà interprété. Ils nous mettaient en garde de ne pas toucher l'eau et les montagnes car elles sont sacrées » (Pascual Vásquez, 04/11/2008). Francisco Pérez partage le même avis : « Les Mayas savaient déjà qu'on connaîtrait des changements climatiques. Pour les sécheresses, ils le savaient aussi. Il y a eu beaucoup d'ouragans, et bien, ils le savaient. Et comment le savaient-ils ? Je ne sais pas. Mais j'observe que dans l'Orient du pays, ils connaissent la faim et qu'ici un ouragan est passé. Ils l'avaient prédit » (Francisco Pérez, 26/11/2008). Miguel explique aussi que les temps difficiles qu'affrontent les *tinecos* aujourd'hui auraient déjà été annoncés par les aînés. Lorsque ses ancêtres se réunissaient, ils disaient : « Il va y avoir des temps durs quand nous disparaîtrons. Ce sont nos enfants et nos petits-enfants qui vont connaître cela. Ils vont le voir » (Miguel, MAG, 20/07/2008). Le chamane Efraín avance également l'idée que « des temps difficiles » avaient été prédits par ses ancêtres : « Nos ancêtres nous disaient que nous allions passer des temps difficiles. Et, on peut l'observer. Je crois que le maïs ne va pas être bon car il pleut trop. Il n'y a plus de ressources économiques comme avant. Même pour payer les instituteurs, il paraît que le gouvernement n'a pas de sous. Du temps de mes grands-parents, ils ont aussi dû passer par des temps difficiles » (Efraín Méndez, 02/08/2010).

À côté de la transmission orale de prédictions, c'est encore dans de nombreux textes mayas anciens que sont écrits des messages sous forme de prophéties. On retrouve des messages prophétiques dans les glyphes gravés sur les stèles et sur les temples mayas mais aussi, dans les livres de *Chilam Balam*, le *Popol Vuh*, les *Annales des Cackchiquels*, la pièce de théâtre *Rabinal Achí* et les différents codex (anciens livres hiéroglyphiques) qui ont survécu aux autodafés. Les archéologues fournissent un travail minutieux de décryptage des glyphes et de ces textes. Bien souvent, ils se refusent toutefois à interpréter le sens de ces écrits. Or, les différentes exégèses des prophéties anciennes sont sujettes à controverse. La libre interprétation du sens des prophéties et de leurs dates calendaires offre un vide symbolique réapproprié par divers courants *New Age*.

De nombreuses personnalités qui se rattachent à des courants *New Age* estiment qu'au solstice d'hiver de l'année 2012 se clôturera la fin d'une ère. José Argüelles[189], maître spirituel mexico-américain, est probablement une des icônes les plus célèbres de cette mouvance. Au cours de l'année 2012, coïncidera en effet la clôture de différents cycles courts et de cycles longs. Au solstice d'hiver de l'année 2012[190], dans l'hémisphère nord, culminera la fin du

[189] Auteur du livre à succès *The Mayan Factor : Path Beyond Technology* (1987, Santa Fe : Bear & Co.), José Argüelles s'exprime également dans de nombreuses pages sur la toile. Robert K. Sitler (2006) démonte amplement les arguments d'Argüelles, et de certains de ses confrères, dans un article qui se penche sur l'appropriation *New Age* du phénomène 2012.

[190] Je n'exposerai pas ici le débat entretenu par les mayanistes au sujet de la fin du treizième *b'ak'tun* et sa correspondance avec la date exacte de notre calendrier grégorien. Le lecteur intéressé par le sujet peut se tourner vers des ouvrages comme celui d'Antoon Leon Vollemaere, *Apocalypse maya 2012. Foutaise ou Science* (2009) qui remet en question la correspondance entre les systèmes de datation élaborée par le mayaniste Joseph Goodman, et largement acceptée.

long cycle de 5126 ans, initié en 3114 avant le Christ. À cette date coïncideront les derniers jours du treizième *b'ak'tun*, cycle de 144.000 jours soit environ 394 années, avec ceux du dernier *ka'tun*, cycle court d'environ vingt ans. Calculée par des savants mathématiciens, astronomes et archéologues, cette date laisse toutefois libre cours aux spéculations concernant sa signification. Le seul fait exceptionnel pronostiqué par la communauté scientifique pour l'année 2012 serait un alignement de notre planète Terre avec sa galaxie, la voie lactée[191] (Sitler, 2006 : 29-30).

Pour ces *new agers*, les prophéties de 2012 seraient amplement relatées dans diverses sources[192] dont les livres de *Chilam Balam*[193]. Ces derniers ont été écrits par des mayas yucatèques[194] et forment une partie importante de la littérature maya. S'ils ont été rédigés après la conquête espagnole, il est indubitable, expliquent les historiens Alfredo Barrera Vásquez et Silvia Rendón, qu'une grande partie de ces textes religieux et historiques proviennent des codex préhispaniques (2005 : 9). On retrouve donc dans ces textes, l'influence des traditions orales, des textes anciens et des références d'origines européennes. Dans ces livres, outre des chroniques d'événements passés et des récits mythologiques, seraient écrites les prophéties les plus proches de l'actualité climatique.

Des auteurs du courant *New Age* comme Yeitecpatl ou Bermúdez, interprètent une des prophéties des livres de *Chilam Balam*, comme l'annonce d'une ère d'obscurité et de convulsions terrestres qui aurait débuté sept années après le début du dernier *k'atun*, soit en 1999. Séismes, ouragans et éruptions volcaniques connaîtraient une sensible augmentation depuis lors, et ce avant la date annoncée en 2012. Selon eux, ces livres pronostiquent une vague de chaleur qui fera augmenter la température de la planète et qui produira des changements climatiques, géologiques et sociaux sans précédents. Sans connaître l'explication du dernier *k'atun* qui précède 2012, et en avançant l'idée que les prophéties qui prédisent des cataclysmes pour 2012 ont tort, la *tineca* Carmen confirme involontairement ces prophéties : « Ce n'est pas vrai, ce n'est pas en 2012 que cela va arriver. Ça a déjà eu lieu… Regarde avec Stan, Mitch, Agatha et puis tous les tremblements de terre et les tsunamis qui ont eu lieu » (22/07/2010).

Les prophéties de *Chilam Balam* prédisent que durant ce *k'atun*, « Le Soleil se tournera et la face de la Lune se retournera » (Barrera Vásquez et Rendón, 2005 : 84). Selon Yeitecpatl

[191] Ce mouvement est interprété par le chamane k'iche' Victoriano comme la fin d'un cycle de rotations que réalise notre galaxie dans la voie lactée, qu'il évalue à une durée de 25.625 ans. Notre galaxie aurait déjà réalisé quatre tours complets de la voie lactée et elle serait en train de terminer son cinquième tour.

[192] Certains *new agers* émettent également des liens avec des prophéties de sources totalement étrangères au bassin mésoaméricain. Les exégèses de Nostradamus sont ainsi régulièrement citées. La convergence de diverses prophéties justifie, selon eux, l'attention à prêter sur 2012.

[193] Les livres de *Chilam Balam* sont une appellation générique pour désigner ce type de livres yucatèques. *Chilam* est un titre qui était donné aux prêtres chargés d'interpréter les livres et la volonté des dieux. *Balam* est le nom de famille du plus célèbre des *chilams* qui ont existé après la venue des Espagnols. Il existe dans l'actualité plus d'une douzaine de livres de *Chilam Balam*. Je me baserai sur une compilation de ces livres, traduite et commentée par Alfredo Barrera Vásquez et Silvia Rendón (2005). Ces auteurs ont traduit dans leur ouvrage uniquement les textes dont il existe plus d'une version.

[194] Les archéologues distinguent trois zones dans le bassin culturel « maya » : les Mayas dits du Pacifique, les Mayas du Petén et les Mayas du Yucatan.

(2006), cette prophétie contient deux interprétations importantes. La première énonce littéralement une catastrophe cosmique. Le Soleil enverra des radiations cosmiques hors du commun à la Terre et au reste du système solaire. La cause physique de ce déclenchement sera provoquée par un rayon en provenance du centre de la galaxie qui émettra une immense « flambée radieuse ». Selon l'auteur, la Terre pourra ainsi renverser son axe par rapport au Soleil et à la Lune.

> Les Mayas savaient que notre Soleil est un être vivant qui respire, et qu'à certains moments, il se synchronise avec tout l'organisme dans lequel il existe ; à recevoir une étincelle de lumière depuis le centre de la galaxie, il brille plus intensément et produit à sa superficie ce que nos scientifiques appellent des « éruptions solaires » et des changements magnétiques. Les Mayas disent que cela arrive tous les 5125 ans, que la terre est affectée par les changements dans le Soleil grâce au déplacement de son axe de rotation. Ils prédisent, qu'à partir de ce mouvement, se produiront de grands cataclysmes[195]. Pour les Mayas, les processus universels comme la respiration de la galaxie sont des cycles qui ne changent jamais : ce qui change, c'est la conscience de l'homme qui les traverse, toujours dans un processus de perfection (Yeitecpatl, 2006: 138).

L'auteur conclut que seule la conscience des hommes permettrait d'affronter ces inévitables changements. La seconde interprétation rejoint cette assertion, elle fait allusion à un extraordinaire réveil spirituel, cher aux auteurs *New Age*. Pour Bermúdez, également auteur d'ouvrages à caractère ésotérique, en 2012, « le système solaire recevra un rayon synchronisateur du centre de la galaxie qui mettra fin au matérialisme. Avant cette date, l'humanité devra choisir entre disparaître comme espèce destructrice ou évoluer vers une nouvelle ère d'intégration de l'univers » (Bermúdez, 2007: 81). Au cours des vingt années qui précèdent 2012, soit au cours du treizième *k'atun*, l'humanité serait entrée dans ce que les prophéties appellent, « La Grande salle des Miroirs ». L'homme, en entrant dans cette salle, se confronte à lui-même, et analyse les comportements qu'il entretient avec les autres, avec la nature et avec sa planète. Pour Bermúdez, « il s'agit d'une importante opportunité de transmutation spirituelle » (Bermúdez, 2007: 82). Selon cette interprétation de la prophétie de 2012, si la majorité des êtres humains se synchronise avec la nature, les changements drastiques que décrivent les prédictions seraient neutralisés. Les prophéties inciteraient donc à respecter et à comprendre les rythmes naturels pour nous synchroniser avec l'univers, car les comportements de l'homme sont présentés comme cruciaux pour affronter l'augmentation générale de la température provoquée, entre autres, par leurs propres conduites inconscientes et prédatrices.

Prophétie de 2012 dans l'altiplano mam : changement idéologique et cyclique

Certains activistes culturels et des chamanes mayas déplorent les excès d'interprétations mystiques de leaders du *New Age* qui prophétisent sans réellement connaître l'héritage

[195] L'idée d'un renversement des pôles magnétiques terrestres qui entraînerait l'inversion de la rotation de la Terre ainsi que de multiples catastrophes est largement démentie par les spécialistes en astrobiologie. Selon eux, de tels renversements ont lieu environ tous les 400.000 ans, et le prochain n'est pas prévu pour 2012. De plus, la lenteur du mouvement ne provoquerait pas de catastrophes.

culturel maya. Ces activistes revendiquent aujourd'hui les prophéties de 2012 comme leur héritage en s'appropriant et en enrichissant les significations à partir de leurs propres réflexions idéologiques locales. À ce sujet, on peut citer des personnalités comme Carlos Barrios (2004)[196], chamane mam qui a publié divers écrits de vulgarisation sur le chamanisme et les calendriers mayas, José Murcía Batz (1996), défenseur de l'idée d'une transmission génétique des savoirs ancestraux, ou encore le romancier Gaspar Pedro González (2006) qui prédit une « nouvelle ère de lumière » après 2012. Ces auteurs font part de leurs visions, de leurs rêves ou de leurs calculs pour annoncer la fin de nombreux cycles et le début d'une nouvelle ère.

González considère que « de nombreuses voix se sont prononcées de tout côté en usurpant la représentativité maya et en étant celles de faux prophètes » (2006 : 9). Il estime qu'il est temps que les Mayas parlent en leur nom pour éviter toutes spéculations sur le sujet. Il devient cependant difficile d'évaluer si ces auteurs ont été, ou non, influencés par les courants *New Age*. Pour Sitler toutefois, « la pollinisation-croisée entre les mayas contemporains et les participants *New Age* au mouvement 2012 est inévitable » (2006 : 32). Pour preuve de la réappropriation abusive de ces prophéties, tant par les leaders *New Age* que par les populations mayas contemporaines, Sitler défend l'idée que le calendrier de cycles longs était tombé en désuétude bien avant l'arrivée des conquérants Espagnols[197] : « Ce n'est que lors de sa redécouverte par des universitaires occidentaux que des Mayas contemporains, issus de milieux instruits, en ont pris connaissance » (Sitler, 2006 : 25). Les propos tenus par les *tinecos* sur les prophéties de 2012 et sur les changements climatiques permettent d'étoffer ces observations. Analyser leurs discours ne consiste nullement à distinguer les vraies des fausses interprétations, mais bien à dégager celles qui sont véhiculées par les habitants de San Martín.

À San Martín, on entend régulièrement parler des « prophéties mayas ». Les textes de *Chilam Balam* semblent cependant être inconnus de presque tous les *tinecos*. Plutôt que la littérature ancienne ou encore contemporaine, une des sources importantes de diffusion de ces prophéties est la télévision. De nombreux *tinecos* m'ont partagé leur fascination pour des reportages transmis sur *History Channel* au sujet des prophéties mayas. Les propos de ces auditeurs convergent : selon ceux-ci, les prophéties mayas sont véridiques et sont en train de s'accomplir. Le lendemain d'avoir visionné un programme sur les prophéties mayas, Yecenia me dit : « ils ont expliqué que c'est vrai, que quelque chose va se passer en 2012 » (23/03/2009). Wilson, fils cadet de Florinda et d'Aldolfo, m'expliqua avoir compris, suite à une émission qui parlait de l'Apocalypse en 2012, que « beaucoup de religions considèrent cette date comme celle de la fin du monde. En plus de cela, précise-t-il, les prophéties mayas

[196] Il est intéressant de souligner que le livre de Carlos Barrios, *Ch'umilal Wuj. El libro del destino* (Guatemala : Cholsamaj) publié en 2004 a été traduit en anglais et publié en 2009 sous un le titre *The Book of Destiny* (Londres : Harper Collins). Le sous-titre qui l'accompagne, *Unlocking the secrets of the ancient mayans and the profecy of 2012*, se distingue de la première édition en espagnol. Dans un contexte d'engouement pour les prophéties de 2012, il est difficile de ne pas penser qu'il a été publié avec un tel sous-titre pour être davantage accrocheur.

[197] Pour cet auteur, l'utilisation du calendrier de compte long est une caractéristique de la Période Classique située entre 250 et 900 ap. J.-C. « En fait, l'utilisation de ce calendrier sur des anciens monuments en pierre définit littéralement la Période Classique » (Sitler, 2006 : 25).

s'accomplissent toutes : les deux tours jumelles sont mortes, il y a des avions comme des grands oiseaux volants… » (13/02/2008).

D'autres *tinecos* témoignent avoir entendu parler de 2012 en dehors de la municipalité, par exemple dans le cadre professionnel pour Pablo Orozco. Selon ce dernier, à San Martín, la population n'est pas au courant des prophéties de 2012.

> Ici, à San Martín, non, on n'entend pas parler de 2012. Les prophéties de 2012 annoncent des changements climatiques et des changements d'attitudes. Mais ici, les gens ne connaissent pas cela. Moi, j'ai entendu parler de 2012 quand je travaillais pour l'association *Prodesa*. Là, j'ai appris à utiliser les calendriers mayas : les *tum*, les *b'ak'tum*… Tous ces cycles qui se termineront en 2012. Mais l'histoire orale à San Martín ne mentionne pas ces cycles. Ils ne sont pas restés dans l'histoire orale (Pablo Orozco, 23/07/2010).

« Les populations dans les communautés ne te parleront pas des prophéties de 2012 et de leurs livres. Ils ne savent pas ce que c'est ! », affirme également le chamane k'iche' Audelino Sac (30/10/2008). « Les aînés ne connaissent pas les prophéties sur 2012 ou sur les changements climatiques », explique encore Francisco Pérez qui affirme en avoir eu vent dans les médias. Il poursuit « on en parle seulement dans la presse et puis, j'ai entendu certains étudiants de l'école normale bilingue qui en parlaient. Dans cette école, on en parle plus, car c'est une école bilingue et qu'on parle davantage de la culture ».

Pascual Vásquez ne tient pourtant pas le même discours. Pour lui, s'il existe de plus en plus d'émissions télévisées et d'écrits scientifiques sur les prophéties, le peuple mam, lui, transmet, avant tout, ses connaissances sur le sujet, de génération en génération. Mais les prophéties véhiculées par les mams ne mentionnent qu'à de rares occasions la date de 2012.

> Maintenant que 2012 approche, il existe de nombreux écrits scientifiques sur les prophéties. Certains écrivent car ils veulent informer, d'autres écrivent seulement pour écrire. Mais chez le peuple maya, et précisément chez la population mam, les prophéties ont été partagées par la voie orale, de génération en génération. Ils nous parlent de changements, d'époques de désolations, de conflits… Mais nos grands-parents nous disent que cela va se calmer. Dans le calendrier, il y a de nombreuses projections. Ce sont surtout les scientifiques qui les comprennent et puis qui les écrivent. Mais dans la culture maya, la tradition se transmet oralement (Pascual Vásquez, 04/11/2008).

La plupart des *tinecos* qui s'intéressent aux prophéties mayas ne croient pas à une fin du monde au cours de l'année 2012. À l'instar d'autres indigènes guatémaltèques, ils refusent l'amalgame souvent fait entre les prophéties de l'Apocalypse et la fin de cycles en 2012[198].

[198] Des stèles mayas issues de différents sites archéologiques (Quirigua dans le département d'Izabal au Guatemala, Tortuguero dans l'état mexicain de Tabasco ou Coba dans l'état mexicain du Yucatan) contiennent des hiéroglyphes qui mentionnent l'année 2012. Cependant, selon les archéologues, aucune de ces inscriptions ne parle d'une fin du monde. Forts de cet héritage calendaire, des leaders et des associations indigènes mayas s'opposent fermement à une interprétation alarmiste des prophéties de 2012 et à leurs utilisations à des fins commerciales. En témoignent la dénonciation de la campagne touristique lancée par l'Institut guatémaltèque du tourisme afin de promouvoir la cosmovision maya et les prophéties sur 2012 comme une attraction touristique, (*Prensa Libre*, 07/01/2010) ou encore, l'indignation et la colère de dignitaires indigènes manifestées dans divers média latino-américains à l'encontre de la superproduction hollywoodienne et apocalyptique *2012* réalisée par Ronald Emmerich (sortie en salle en novembre 2009).

Victoriano s'oppose par exemple aux propos annonciateurs d'une fin du monde en 2012. Pour lui, « il est faux de croire que le monde se terminera par un mandat divin. (…) Il y a toujours eu des événements comme des éruptions etc. Mais le monde ne se terminera pas. La Terre ne disparaîtra pas » (Victoriano Álvaro, 26/03/2009). Par contre, il est fort probable, énonce-t-il, que nous connaissions la fin de notre humanité, de ce qu'il nomme « la race humaine ». Sauf si, précise-t-il, « l'homme analyse son mode de vie actuel, et réfléchit sur le mal qu'il fait et sur les raisons pour lesquelles la Terre se réchauffe anormalement ». Et, termine-t-il par préciser, « je ne suis pas fataliste comme certains ! (…) Je ne crois pas en une prophétie qui mène les hommes comme des marionnettes. Ces prophéties là sont d'inspiration purement catholique ».

La jeune licenciée Eliza émet l'hypothèse qu'à la fin du *b'ak'tun*, il n'y aura pas de changement radical, mais seulement celui de nos consciences et de nos façons de penser notre relation avec la Terre Mère. Eliza conçoit « 2012 » comme « un plan stratégique » qui permettra de rejeter les influences culturelles et politiques des autres cultures.

> Par exemple, peut-être que nous rejetterons l'idéologie européenne sur l'environnement. Peut-être que nous n'accepterons plus les politiques des autres pays au sujet du développement durable. Ce ne sera pas l'Apocalypse comme le disent les évangéliques. Mais nous serons invités à repenser le monde. C'est comme recevoir un « halte-là », sentir que nous sommes coupables. Nous devons étudier et analyser ce qui permettra la renaissance. Peut-être qu'il y aura plus de tragédies dans l'environnement, que la Mère Nature voudra retrouver sa manière de vivre. Certains disent que la lune rencontrera le soleil. On ne parlera plus de voiture ni de maison. C'est ce qui aura lieu en 2012. Ce sera un changement des consciences. Il n'y aura pas de miracle. (…) 2012, c'est comme un plan stratégique. On ne travaillera plus sous l'influence des autres cultures. Ça, on le retrouve écrit dans les codex (Eliza Orozco, 15/02/2008).

Pascual Vásquez, engagé dans les luttes de revendications identitaires du peuple mam, conforme ses propos à ces idées. Il estime qu'aujourd'hui, ses compatriotes n'ont pas conscience de leur développement environnemental, historique, culturel et politique. Mais, à l'approche de 2012, cela va changer, estime-t-il, et peut-être grâce à des crises.

Certaines personnes disent se mobiliser pour favoriser l'éveil des consciences dont les prophéties de 2012 amorcent la possibilité. Eliza par exemple pense que des études plus poussées des glyphes mayas et des codex pourraient guider vers une meilleure prise de conscience. Quant aux chamanes k'iches Roberto et Ángela, ils manifestent tous deux leur volonté de contribuer, en tant que chamanes, au changement idéologique. Au cours d'une cérémonie maya, Roberto s'adressa à ses confrères et consœurs chamanes et leur dit :

> Nous devons nous retrouver davantage pour provoquer ce changement annoncé par les prophéties. Il ne nous reste que quatre ans et il nous reste beaucoup de travail à faire. Les guerres et les mauvaises choses, tout est annoncé ! On doit apprendre davantage, lire, partager nos savoirs. On doit apprendre encore beaucoup. Il faudrait créer des groupes de travail, des groupes de discussions. Les catholiques et les évangéliques se réunissent en groupe, et nous,

> quelle est notre unité ? Chacun travaille chez soi, pour soi ou pour des demandes individuelles. Il faut travailler ensemble, pour la communauté (Roberto, 21/02/2008).

Quant à Ángela, elle me confia qu'elle organisait de nombreuses cérémonies individuelles et collectives dans le but de favoriser un changement positif autour de 2012. « Le changement sera lent, précise-t-elle, mais cela doit se préparer » (09/2008).

Toutefois, Pascual Vásquez souligne qu'à côté de la nécessaire prise de conscience de notre entrée dans un nouveau cycle et de notre place dans le cosmos, nous ne pouvons négliger l'influence des cycles des astres et de notre galaxie sur notre destinée.

> Le temps est divisé en cycles. Maintenant que nous sortons d'un cycle, nous sommes situés dans la galaxie, dans un nouvel espace. Quelque chose va se passer. De nombreuses personnes vont disparaître jusqu'à ce que nous prenions conscience. C'est aussi une question des astres car lorsque nous regardons le ciel, on observe que nous sommes positionnés dans une situation critique de la galaxie. La lune, par exemple, influence notre conscience, notre esprit, notre caractère depuis que nous sommes nés. Et nous ne nous trouvons pas dans un ciel favorable. La situation de notre planète influence le caractère des gens (Pascual Vásquez, 04/11/2008).

Par ces quelques mots, Pascual rappelle combien, depuis cette perspective, malgré l'emprise de l'homme sur son devenir, des facteurs « naturels » et astronomiques lui échappent. Le chamane Victoriano défend également une double interprétation au sujet des changements climatiques. D'une part, ce changement serait dû aux « mauvais systèmes de vie des hommes ».

> Moi je dis que si l'homme ne change pas sa manière de vivre actuelle, alors, ce qui va se passer, c'est que la mer grandira. C'est ce que disent ceux qui font des études. La mer inondera les villes qui sont au bord de la mer, comme New York. Elle les fera disparaître. Le système pluvial ne sera plus le même : il ne pleuvra plus quand on en aura besoin, et il pleuvra quand on n'en aura pas la nécessité. Il n'y aura plus de nourriture. On connaîtra alors la faim et il se peut que l'humanité disparaisse (Victoriano Álvaro, 26/03/2009).

Mais d'autre part, selon lui, la terre connaît des changements climatiques, de manière cyclique. La Terre survivra aux changements climatiques, probablement, contrairement aux humains : « la Terre continuera même si l'homme, qui est son destructeur, disparaît. La Terre cherchera son équilibre et le retrouvera, plus tard, à nouveau ». La Terre, pour Victoriano, pourra retrouver son équilibre grâce au fait qu'elle ait déjà connu des cycles alternant refroidissement et réchauffement : « les cycles de refroidissement des pôles puis de fonte des glaces ont toujours existé. Ils font partie du cycle normal de la vie de la terre mais ils n'impliquent pas que la terre se détruise ».

> La Terre connaît des cycles depuis qu'elle a été formée, elle connaît différents cycles mais elle n'a jamais été détruite. Elle change. Tout son système change, les pôles magnétiques changent aussi par exemple. Mais au final, la terre continue de vivre. La seule chose qui pourra arriver, c'est quand le soleil en aura fini avec son énergie. Je veux dire que quand son hélium sera consommé, il n'y aura plus de lumière. Mais pour cela, il faut encore attendre 5.900 millions d'années. Quand le soleil s'éteindra, le système solaire disparaîtra. Mais ce ne sera pas à cause

> de l'homme, ce sera un effet naturel des astres, des étoiles, des constellations… Mais tout est vivant, tout est en constante évolution (Victoriano Álvaro, 26/03/2009).

Toutefois, Victoriano précise que les changements climatiques que nous sommes en train de vivre ne sont pas un réchauffement naturel comme il en a déjà existé dans le passé. « Celui-ci est artificiel car il est l'œuvre de l'homme ». Si l'espèce humaine souhaite encore vivre, estime-t-il, elle doit modifier son mode de vie actuel et analyser ce qui ne va pas.

> Si l'homme change ses manières de vivre, alors seulement, il pourra vivre. (…) S'il contrôle ce changement, nous pourrons continuer de vivre pendant des milliers d'années, bien au-delà de 2012. Mais si l'homme ne change pas son mode de vie, il détruira son milieu de vie et l'humanité s'autodétruira. La Terre continuera de vivre et un nouvel être vivant, humain ou autre, apparaîtra. La Terre continuera de vivre ; elle ne disparaîtra pas (Victoriano Álvaro, 26/03/2009).

Les lectures des *tinecos* et des chamanes k'iches sur les prophéties annoncent non la fin du monde mais un changement des mentalités et des cycles naturels. Une prophétie, communément partagée, annonce par exemple la disparition du maïs pour avoir été déprécié et utilisé à d'autres fins que celle d'être une ressource alimentaire.

> Les gens parlent de la prophétie du maïs. Ils disent qu'il ne faut pas déprécier le maïs, il ne faut pas marcher dessus si on trouve un grain de maïs au sol. Il faut le ramasser. Il ne faut pas le maltraiter sinon, il va disparaître. Déjà, il est en train de disparaître. Par exemple, ils ont commencé à l'utiliser comme combustible, le maïs est manipulé génétiquement. Au fil du temps, le maïs comme aliment sacré est en train de disparaître (Pascual Vásquez, 04/11/2008).

Mais pour le chamane *tineco* Marcos López, les prophéties de 2012, qui projettent, entre autres, la disparition du maïs, sont insensées. Pour lui, « il n'y aura aucun événement particulier en 2012 ».

> Ce sont les gens qui entretiennent ces bavardages incohérents. Je lisais l'autre jour dans le journal que les changements annoncés sont déjà en train d'avoir lieu comme le fait que le maïs devienne du pétrole et que le bois devienne du pain. Mais comment cela pourrait-il être possible ? J'ai alors consulté les *miches*, et rien ne surviendra de ces événements. Ce ne sont que des racontars! (Marcos López, 26/07/2010).

Si elles connaissent un certain succès auprès de la population *tineca*, et en particulier auprès des chamanes instruits et des intellectuels de la municipalité, les croyances dans les prophéties de 2012, parmi lesquelles les prophéties sur les changements climatiques, ne font pas l'unanimité. L'appropriation des prophéties au sujet de l'année 2012 dans le discours populaire reste relativement restreinte, et ce, malgré la diffusion médiatique des spéculations sur cette fin de cycles. Les *tinecos* qui ont connaissance du sujet, sont des personnes qui ont les capacités de capter des informations, souvent écrites, sur les prophéties et qui sont habituées à participer à des débats à l'extérieur de la municipalité. Il n'est donc pas étonnant de retrouver une certaine correspondance entre leurs interprétations sur les prophéties de 2012 et celles d'auteurs d'ouvrages ésotériques.

Controverse autour des changements climatiques et concordance avec les prédictions mayas

Aujourd'hui, la majorité des climatologues estiment que les changements climatiques sont un fait, que le problème est grave et qu'il est lié, entre autres, à l'émission de dioxyde de carbone. Ce large consensus scientifique concernant l'impact des activités humaines sur les changements climatiques ne signe toutefois pas la fin des débats. Un contentieux persiste, et questionne la magnitude des contributions anthropogéniques sur les changements climatiques par rapport aux facteurs naturels. J'exposerai brièvement ce débat scientifique afin de pouvoir mettre ces arguments en perspective avec les diagnostics et les prédictions mayas sur les changements climatiques.

Le *Quatrième rapport d'évaluation* (QRE) du Groupe Intergouvernemental d'Experts sur l'Evolution du Climat (GIEC), publié en 2007, annonce que les indices des changements climatiques sont « sans équivoque », et que le réchauffement sur les 50 dernières années est à attribuer aux activités humaines. À cette hypothèse, s'opposent des climato-sceptiques[199] dont, des scientifiques russes attachés à l'observatoire de Poulkovo à Saint-Pétersbourg. Pour son directeur, le physicien Habibullo Abdussamatov (figure de proue du courant climato-septique), le réchauffement climatique est essentiellement dû à l'intensification de l'activité solaire qui varierait de manière cyclique (Abdussamatov, 2004 : 2006). Ce réchauffement, provoqué par des changements d'intensité dans les radiations, ne serait que le prélude d'une période de glaciation. Abdussamatov défend ainsi l'hypothèse que l'élévation de la température globale n'est en aucun cas liée à l'effet de serre, mais bien à des manifestations astronomiques. Pour lui, comme pour ses collègues du laboratoire de Poulkovo, il n'est scientifiquement pas prouvé que l'augmentation des températures soit à imputer au gaz à effet de serre. Ces recherches vont donc à l'encontre des conclusions du GIEC qui défend, dans son dernier rapport, une influence perceptible de l'homme sur le climat depuis l'ère industrielle.

Des facteurs naturels auraient agi sur les changements climatiques au cours du dernier millénaire, estime le GIEC, mais, le fait qu'ils aient été à l'origine de changements climatiques dans le passé, ne signifie toutefois pas que les changements climatiques actuels soient d'origine naturelle (IPCC, 2007). Si les membres du GIEC incluent l'activité solaire, les variations régulières de la rotation de la Terre autour du Soleil (appelés cycles de Milankovitch) et l'activité volcanique dans les modèles climatiques, ils estiment cependant que ce sont les facteurs anthropiques qui ont influencé le réchauffement du climat depuis le début de la révolution industrielle. Les activités humaines contribuent aux changements climatiques par le fait qu'elles transforment l'atmosphère terrestre, en modifiant les quantités de gaz à effet de serre et en altérant l'équilibre énergétique de la Terre par la nébulosité, le rayonnement solaire entrant et le rayonnement infrarouge sortant. Selon le GIEC, l'impact anthropique sur le climat durant cette période excède de loin celui des processus naturels.

[199] Je ne m'attarderai pas ici sur les différents courants des climato-sceptiques. Les degrés d'incertitude assumés par les membres du GIEC, ainsi que les erreurs découvertes dans le Quatrième rapport d'évaluation, ont, entre autres, servi d'argumentaire aux attaques des climato-sceptiques, relayées abondamment par la presse et sur la toile autour du sommet de Copenhague (décembre 2009).

Suite à ce bref survol des débats scientifiques au sujet de l'origine des changements climatiques, on entrevoit des correspondances entre les prophéties émises par les *tinecos* et les arguments des sciences climatiques occidentales.

D'une part, les prophéties mayas, tout comme les climatologues, invitent à penser l'être humain, non comme un organisme isolé, mais comme une entité qui fait partie d'un tout dont il peut menacer l'équilibre par ses pratiques anti-écologiques et autodestructives. Elles prédisent la survie de la planète Terre aux changements du climat. Seule l'espèce humaine est menacée, selon elles, si elle ne prend pas conscience de la nécessité de protéger son écosystème. D'autre part, au-delà de l'influence anthropique sur le système climatique, les prophéties mayas questionnent, à l'instar de certains scientifiques russes, l'implication actuelle de facteurs naturels sur le climat, comme l'augmentation de l'activité solaire. À la différence des scientifiques russes, les prophéties mayas réunissent, toutefois, les facteurs naturels cycliques et anthropiques pour expliquer les changements climatiques. Car, selon elles, si notre galaxie subit des changements climatiques de nature cyclique, les hommes, par leurs activités, contribuent à intensifier aujourd'hui ces changements.

Conclusion : Cycles et prophéties sur les phénomènes climatiques : du rapport au temps aux pratiques

Au cours de ce chapitre, on a pu observer que les *tinecos* conçoivent les événements naturels extrêmes comme étant de nature cyclique. Tous les habitants de San Martín mentionnent un cycle d'une cinquantaine d'années pour expliquer la survenance de Stan. À cette représentation cyclique des événements naturels extrêmes, s'ajoutent des représentations prophétiques constitutives tant de la spiritualité maya que de la religion chrétienne. Prophéties mayas – cycles courts et cycles longs – et prophéties millénaristes – prédictions de maux et de catastrophes avant la seconde venue du Christ – annoncent de futures catastrophes. Toutefois, l'origine de ces événements catastrophiques prophétisés ainsi que l'issue de ceux-ci, sont distinctes dans une perspective ou dans l'autre.

Comme il a été analysé, outre les représentations cycliques et prophétiques communément partagées par les *tinecos*, on retrouve deux lectures idéal-typiques des phénomènes naturels : la première considère ces phénomènes comme d'origine divine et la seconde pointe du doigt l'influence anthropique sur l'occurrence de ces phénomènes. Les évangéliques mentionnent la toute puissance de Dieu à l'origine de tout événement naturel. Pour eux, l'homme vit dans le péché et délaisse Dieu. Dieu lui fait alors comprendre son mécontentement par exemple via des phénomènes météorologiques. Quant aux chamanes et aux personnes qui revendiquent la spiritualité maya comme étant au cœur de leur héritage culturel, ils interpellent les êtres humains par rapport à leurs actes destructeurs, ne prenant pas soin de la « nature ». Elle le lui fait alors comprendre, parfois par l'intermédiaire de Dieu, au travers d'ouragans et, plus largement, par un changement du climat.

Prophéties millénaristes apocalyptiques et prophéties mayas sont porteuses d'espoirs distincts pour leurs fidèles : les prophéties mayas font appel à un vécu terrestre en harmonie entre les hommes et leur Terre, alors que les prophéties véhiculées par les évangéliques projettent un avenir idyllique auprès du Père dans l'Au-delà. Le renoncement et l'attente du Christ sont donc généralement positivement appréhendés par les croyants évangéliques. La situation d'attente messianique des convertis conditionne leur rapport au temps, affirme Pédron-Colombani (2001b). Pour les évangéliques prémillénaristes, le futur est le temps le plus important ; c'est celui de la transformation, de l'amélioration personnelle et de l'avènement de Dieu.

> Le futur n'est perçu que comme le produit de la volonté divine. L'homme n'a plus, quant à lui, qu'à préparer son salut individuel, en partageant sa vie avec des frères sauvés eux aussi. Dieu fera le reste. Tout converti est par conséquent amené à placer tous ses espoirs, non plus vers une quelconque amélioration sociale de sa situation, mais dans l'attente du royaume de Dieu » (Pédron-Colombani, 2001b : 206).

Dans l'attente eschatologique, les évangéliques prémillénaristes ne s'impliqueraient pas personnellement dans l'histoire mais encourageraient « le repli sur l'individu, sur son engagement personnel avec le Christ et sur la sanctification individuelle » (García-Ruiz, 1988 : 7). Les indigènes évangéliques se donnent pour mission, non de sauver la Terre, mais bien de sauver un maximum d'êtres humains par la conversion pour en faire des élus de Dieu

avant la fin imminente du monde. Se convertir et « accepter l'Évangile » équivaut à se placer personnellement dans la protection du pouvoir divin. À la différence du dogme évangélique pour lequel tout a une origine divine, les *tinecos*, qui expriment un attachement à la spiritualité maya, dénoncent avec vigueur le rôle anthropique des phénomènes climatiques. Les discours prophétiques mayas manifestent une urgence du retour au respect de la nature.

Mais les distinctions entre les interprétations divines et anthropiques des changements climatiques et entre les groupes qui les véhiculent doivent être tempérées. L'origine divine de Stan est parfois mentionnée par les non-évangéliques, tout comme certains évangéliques dénoncent également l'impact des êtres humains sur le développement des phénomènes naturels extrêmes, au-delà de la reconnaissance de la volonté du Père, de la nécessité de prières et de l'espoir de se retrouver à la droite de Dieu. *In fine*, les propos des intervenants se rejoignent sur un point : les phénomènes naturels sont une réaction aux changements moraux. Ils sont le retour de flamme du péché des hommes ou de la déconsidération de leur environnement naturel. Les êtres humains sont considérés comme responsables des péchés ou des pratiques anti-écologiques qui ont entraîné un « ouragan » dont la provenance divine ou naturelle importe peu. Cette remarque rejoint une hypothèse centrale de l'ouvrage de Mary Douglas, *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou* (1971). À partir des interdits rituels comme objet d'étude, l'anthropologue observe que la nature est une source directe de retour moral sur le comportement. Strauss et Orlove observent également que les changements d'ordre moraux sont souvent associés, dans les récits, à des changements climatiques et vice et versa (2003).

Ce qui semble plus fondamentalement distinguer les discours des *tinecos* en fonction de leurs appartenances religieuses, c'est l'issue qu'ils projettent de ces phénomènes extrêmes. L'interprétation des prophéties bibliques sur les menaces climatiques donnée par les communautés évangéliques de San Martín, est essentiellement apocalyptique, tandis que les prophéties mayas sur les événements naturels énoncent la fin d'un cycle mais non la fin des cycles. En fonction des représentations apocalyptiques ou de la foi dans un éternel recommencement, se dégage un rapport au temps distinct. Dans la cosmovision maya, alternent destructions et créations, à l'image de la genèse de l'homme de maïs dans le mythe de création du *Popol Vuh*. Si 2012 coïncide avec la fin de grands cycles, de nouveaux cycles commenceront. « Un nouveau comptage du temps commencera à cette date », explique le chamane Santos. Spécialiste des hiéroglyphes mayas, John Montgomery corrobore les propos du chamane *tineco* : « lorsque le cycle de *b'ak'tun* se terminera, nous sommes assurés par les Mayas que l'ordre inférieur du temps recommencera et continuera son long voyage dans le futur aussi certainement que les cycles qui sont venus auparavant » (Montgomery, 2003 : 86). Aux périodes de destructions sont également associées des périodes de re-création, de ré-engendrement. Les prophéties mayas sur la fin de cycles longs invitent à une prise de conscience des dégâts anthropiques sur l'environnement naturel, fruits d'une mauvaise gestion de l'environnement naturel et du déséquilibre cosmique. Ce symbolisme avertit des dangers qui nous menacent, mais en même temps leur caractère de prévisibilité nous permettrait également, dans une visée émancipatrice, de les éviter. Les prophéties permettent ainsi une puissante prise de conscience, qui pousse à changer le cours des événements inscrits dans l'histoire des temps. Pour les chamanes, les prophéties mayas ont pour objectif d'alerter

les consciences humaines dans leur rapport avec la nature. Le temps cyclique « maya » connaît donc un certain continuum historique, comme le note Boccara (1990). Quant à la conception du temps des évangéliques, si elle est également ponctuée des cycles courts de 50 ans et des cycles annuels agricoles et festifs, elle est avant tout linéaire à l'instar du temps biblique qui considère que l'humanité n'a connu qu'une seule création et connaîtra sa fin lorsque Dieu détruira le monde terrestre. Pour le chamane Victoriano, « La cosmovision maya ne conçoit pas que le monde a une fin mais que le monde doit continuer et que l'homme doit construire pour améliorer ce monde. Les évangéliques, quant à eux, estiment que la fin du monde est proche » (Victoriano Álvaro, 26/03/2009). Il y a donc opposition entre la conception maya cyclique et éternelle du monde et la conception apocalyptique du monde des évangéliques.

Ces conceptions distinctes du temps à venir induiraient-elles des attitudes différentes envers les menaces climatiques et autres phénomènes naturels ? Alors que certains acteurs prônent une prise de conscience écologique et l'urgence de sauver la terre, d'autres semblent encourager un désengagement dans le monde et surtout, la nécessité d'être sauvé par le Christ. Cependant, il s'agit de croiser l'analyse des discours avec l'observation des pratiques avec l'environnement naturel. Le chapitre précédent a démontré combien les réalités économiques et foncières sont semblables pour tous les *tinecos*, quelque soit leur affiliation religieuse : les préoccupations de survie agricole quotidienne sont premières et passent avant le souci d'une préservation écologique de l'écosystème. Il est de plus nécessaire de compléter l'analyse de la gestion pratique de l'environnement naturel par l'analyse des rites pratiqués par les *tinecos* à l'attention des éléments de la nature. Pour Federico Navarrete, il est évident que les « populations mayas (…) qui relatent les anciennes créations et destructions du monde et des humanités qui ont précédé l'actuelle, travaillent en même temps pour l'éviter, en défendant leurs traditions et en pratiquant les actions rituelles que les dieux attendent d'eux » (Navarrete, 2006 : 126). Le chapitre suivant se penchera sur ces rituels et la cosmovision dont ils sont issus comme mode de gestion des événements catastrophiques.

CHAPITRE IV : TRANSFORMATION ET ACTUALISATION DES REPRÉSENTATIONS COUTUMIÈRES

El anuncio

La bocina y alguien atrás,
Anunciaba la salida.
Los cerros se vienen, ¡Vamos!
Y todos corrieron…

Esa vez los cerros caminaron,
Entraron en las casas, al mercado y a la muni.
(Mash, 2007)

Madre

Vamos a saludar a nuestra madre,
"Laguna Chkab'al"
Nos ha dado de mamar
Como a las plantas y a los animales.
¡Hoy comeremos y beberemos junto a ella!
(Mash, 2003)

Inclure les figures de l'invisible dans l'analyse

Après avoir analysé les représentations des *tinecos* au sujet de l'origine du phénomène Stan, je poursuivrai dans ce chapitre l'étude des représentations étiologiques des Mams sur les dégâts survenus lors du passage de Stan. On observera combien il apparaît alors nécessaire d'inclure dans l'étude des acteurs tels que les entités non humaines qui peuplent le cosmos et qui ont été limitées jusqu'à présent dans l'analyse à une toile de fond. Ce chapitre a pour objectif de comprendre les relations entretenues entre les êtres humains et les entités non humaines qui peuplent l'univers *tineco*. Depuis la perspective locale, la « nature » et ses phénomènes extrêmes sont des sujets d'un rapport social.

Outre le fait d'être affectées par les nouvelles difficultés engendrées par la globalisation économique, les pratiques avec l'environnement naturel apparaissent intimement liées à la transformation des systèmes symboliques. À San Martín, les montagnes sont bien plus qu'un élément du paysage exploité pour ses ressources naturelles. Les montagnes sont considérées comme sacrées car, comme toute entité vivante, elles sont composées de matière et d'intériorité. S'il faut prendre soin des montagnes, explique le chamane Victoriano, il faut aussi les aimer et leur offrir des prières lors de cérémonies et ainsi dépasser avec elles une relation de simple matérialité. « Le désastre a été important dans les lieux où l'on ne prend plus soin spirituellement des montagnes. Or elles sont pour nous sacrées », commente la chamane Esperanza Colop (07/08/2008). Ces dernières réflexions sont celles des chamanes intimement liés à la spiritualité maya, mais qu'en est-il des personnes converties à une Église évangélique ?

Ce chapitre a pour object d'analyser la cohabitation, dans un même espace géographique, de croyances traditionnelles mayas millénaires et de croyances évangéliques pentecôtistes. Les croyances propres au dogme catholique seront volontairement très peu abordées. Par l'observation de la cosmovision contemporaine adoptée par les indigènes mams pentecôtisés et celle de leurs pratiques religieuses, je veillerai à présenter une analyse de la coexistence des systèmes de croyance, a priori en opposition, d'une religion universelle récemment implantée sur le sol guatémaltèque et de la spiritualité maya. Ce chapitre s'attachera à déconstruire les positions « évangéliques » ou « mayas » qui peuvent parfois être présentées comme diamétralement opposées.

La majorité des travaux qui traitent du protestantisme au Guatemala ont privilégié l'étude des institutions religieuses et de leurs dirigeants. D'autres études encore se sont préoccupées des transformations structurelles provoquées par l'expansion protestante et les changements produits à l'intérieur des communautés à partir de l'arrivée de ces confessions religieuses. La plupart des recherches ont ainsi fait l'impasse sur les individus convertis. Parmi les quelques études qui s'intéressent au changement d'affiliation religieuse, il faut mentionner les travaux de Manuela Cantón Delgado (1998) et de Sylvie Pédron-Colombani (1998). Les études qui abordent la manière dont les indigènes pentecôtistes recréent leur cosmovision et les contenus théologiques provenant de l'extérieur restent peu nombreuses. Ce phénomène est relativement récent si on le compare aux phénomènes syncrétiques entre la spiritualité maya et la religion catholique. La conjugaison de l'appartenance ethnique maya et de l'affiliation protestante est

une question qui a été abondamment traitée à partir du cas de la théologie défendue par l'Église évangélique nationale Presbytérienne du Guatemala. Des auteurs comme Mathews Samson (2007), David Scotchmer (1991, 1993) et Virginia Garrard-Burnett (2003) ont travaillé cette thématique mais uniquement sous le prisme de cette Église historique. La problématique de l'inculturation du protestantisme dans la cosmovision maya a également été largement diffusée par les écrits des pasteurs presbytériens Vitalino Similox (1997, 1999) et Antonio Otzoy (1997) qui oscillent constamment entre pamphlets politiques et analyses scientifiques. À partir d'exemples empiriques qui s'étendront, au-delà de l'Église historique presbytérienne, aux pratiques et aux croyances de fidèles pentecôtistes, cette contribution vise à alimenter les débats sur le maintien des croyances mayas après une conversion protestante.

Dans un premier temps, je me pencherai sur les rites coutumiers avec la terre et liés à la coupe des arbres dont les *tinecos* expliquent la disparition par la récente expansion protestante. La rencontre entre des systèmes religieux et culturels différents et leur complexe cohabitation soulève les questions de la disparition ou de la persistance de pratiques chamaniques mayas, du syncrétisme des formes symboliques et du travail de réélaboration des schèmes de représentation du monde (Meslin, 1988).

La deuxième partie du chapitre sera consacrée à l'étude des figures de l'invisible. Je présenterai la cohabitation possible entre affiliation institutionnelle évangélique et persistance de croyances en des éléments propres à la spiritualité maya, comme l'attribution de « centres animiques » à des entités non humaines. J'exposerai cette cohabitation à partir de l'analyse des discours étiologiques développés par les habitants de San Martín au sujet des dégâts provoqués par la tempête tropicale Stan dans la municipalité. La crise provoquée par Stan revitalise et réactualise les systèmes explicatifs à l'œuvre qui cherchent à justifier la catastrophe. Stan sera ainsi utilisé comme une porte d'entrée à d'autres exemples qui illustrent les représentations du monde et des figures de l'invisible.

Dans un troisième temps, je me pencherai sur les pratiques rituelles qui découlent des croyances issues de la cosmovision des Mams pentecôtistes. Il existe une série de pratiques traditionnelles mayas au sujet des entités que sont les montagnes et la pluie qui sont tolérées par les évangéliques car elles recouvrent un objectif collectif. Plus intéressants encore sont les cultes évangéliques qui partagent une étrange similarité avec les cérémonies coutumières. La tempête Stan met au jour une cosmovision héritée d'une culture mésoaméricaine partagée dans l'actualité par l'ensemble des *tinecos*. Les représentations de l'invisible de cette population majoritairement agricole restent intimement liées aux nécessités de la pluie dans une région agricole dont la géomorphologie est particulièrement accidentée.

Enfin, je clôturerai par des considérations sur le développement local du protestantisme. L'analyse, basée sur un travail ethnographique de longue durée, défend l'idée que la conversion à une Église évangélique n'opère pas une éradication radicale des schémas culturels traditionnels qui expliquent le fonctionnement du monde, mais présente un système religieux capable d'intégrer, sans exclusivité, les systèmes idéologiques évangéliques et traditionnels mayas. Les croisements opérés entre des structures formelles du religieux et des phénomènes informels de croyances confèrent un caractère local aux croyances. Ils invitent à

repenser et reconnaître les différentes modalités du « croire » face aux systèmes monolithiques de croyances qui se prétendent uniques et universelles.

Roberte Hamayon termine avec ces mots l'avant-propos d'un ouvrage consacré à la rencontre entre chamanisme et religions révélées :

> Toute culture évolue au gré de stratégies de résistance, d'adaptation, de transformation ou tout simplement de coexistence avec d'autres. Rejets, emprunts, détournements s'analysent alors à la lumière de leur propre instrumentalisation. D'une part et de façon complémentaire, il s'agit de réexaminer les principes fondateurs de chacun des systèmes religieux impliqués dans une situation donnée, non plus seulement à partir de leurs expressions propres, mais à partir de leurs adaptations mutuelles et de leurs combinaisons concrètes, et dans toutes leurs extensions ou limitations possibles (2000: 12-13)[200].

En conjuguant la description des pratiques et des discours qui émanent d'espaces officiels et officieux, ce chapitre se donne pour objectif de comprendre la coexistence de religiosités qui oscillent entre rejet, respect, et attrait, les unes envers les autres.

[200] Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière et Jean-Pierre Chaumeil (eds.) (2000) *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*. Nanterre : Société d'ethnologie.

1. Des relations coutumières avec l'environnement et de leur abandon

Les souvenirs que Miguel partage avec les aînés *tinecos* s'ancrent dans un passé aux apparences mythiques. « Avant », les *tinecos* semblaient vivre dans une parfaite harmonie avec la nature. La terre n'avait pas besoin d'engrais chimique ni d'engrais organique car elle était spirituellement nourrie en suffisance. « L'époque était belle », s'exclame-t-il. L'abondance semblait être à la portée de tous. Avec la disparition des rituels d'offrandes aux entités non humaines, l'époque semble bel et bien révolue.

Des rituels coutumiers à l'intention des arbres et de la terre

Les ancêtres de Francisco López coupaient uniquement les arbres les jours de pleine lune et non de nouvelle lune. Pour lui, ils étaient « en connexion avec tout ».

> Francisco L. : Avant, nos ancêtres considéraient que si on ne coupait pas un arbre à la pleine lune, la sève de l'arbre coulait. Ils estimaient que c'était comme si la nature, comme si l'arbre pleurait beaucoup. Alors, ils coupaient l'arbre un jour de pleine lune car c'est un jour fort. Et puis, ils ne coupaient pas trop d'arbres. Quand ils allaient couper du bois, ils ne prenaient que le bois sec.
>
> Florinda: C'est exactement cela : on devait couper les arbres quand la lune était pleine, forte. (…). Il en était de même pour les enfants : c'est lors de pleine lune qu'on engendrait les enfants (MAG, 20/07/2008).

Les ethnographes Rainer Hostnig, Rosanna Hostnig et Luis Vásquez (1998) soulignent également combien les agriculteurs mams considèrent que la lune est l'astre qui influence le plus l'environnement naturel[201]. La citation d'un interlocuteur de San Juan Ostuncalco démontre l'attachement des Mams à l'observation des phases de la lune pour la coupe des arbres : « il faut couper les pins quand la lune est pleine (*tij xjaw*) pour qu'ils ne contiennent pas trop de sève. De cette manière le bois est dur et n'est pas mangé par des bestioles. Lorsqu'on abat un arbre à la nouvelle lune (*kyimni xjaw*, traduction littérale : *lune morte*), l'arbre contient beaucoup de sève et il est ensuite difficile de le travailler » (citation in Hostnig *et al.*, 1998 : 71).

Mais les *tinecos* se remémorent encore et surtout un autre élément : avant de couper un arbre, leurs ancêtres lui demandait pardon par des rites coutumiers et des prières. Francisco López se souvient du déroulement des rituels réalisés par son grand-père : « Avant de couper un arbre, il allumait sa petite bougie en dessous de l'arbre. Quand la petite bougie était consumée et seulement alors, il commençait à couper l'arbre » (Francisco L., MAG, 20/07/2008). Otto se rappelle ce que lui racontaient ses aïeuls : « Quand j'étais petit, mes grands-parents et mon papa me racontaient qu'ils demandaient pardon à Dieu pour chaque arbre qu'ils allaient couper. Pourquoi ? Parce qu'il y avait du respect envers la nature et qu'ils

[201] Le travail agricole, en concordance avec les rythmes lunaires, n'est pas une spécificité propre à l'agriculture des populations mayas. Aujourd'hui par exemple en Occident, parallèlement à l'agriculture biologique, se développe un mouvement agricole prônant les principes de l'agriculture biologique dynamique. Appelé communément « biodynamie », ce système de production agricole se donne, entre autres, pour objectif de travailler la terre en fonction des rythmes lunaires et planétaires.

ne négligeaient pas les arbres et tout. Et puis, après, ils devaient en planter davantage » (Otto, MAG, 20/07/2008). Mais, poursuit-il, il n'est plus coutume d'offrir des prières de pardon à l'arbre avec une bougie avant d'en faire du bois.

Selon Fidel Ramírez, il n'y aurait pas de quoi se lamenter sur l'abondon des rituels de pardon car ils auraient déjà été abandonnés bien avant l'arrivée des nouvelles religions[202].

> Je suis né, il y a de ça 34 ans, je suis né en 1973… Et bien, quand j'ai plus ou moins commencé à avoir la conscience des choses, environ vers 5 ans, j'ai commencé à m'éveiller. Mais il n'y avait pas de cérémonies mayas pour aller couper un arbre, pour moi cela n'a jamais existé. Peut-être que les anciens Mayas le faisaient. Mais depuis la venue des Espagnols, ils ne le font plus. Ça c'est terminé avec toute l'influence qu'il y a eu des Espagnols. Avec la volonté de certains de récupérer la culture maya, beaucoup de personnes n'y voient plus clair. Mais du moins, moi je vous dis ce que j'ai vu. On ne demandait rien, il n'y avait pas de sacrifices. Ce que je sais, c'est que nous aimons la nature. Nous semons notre maïs, et nous faisons la fête car pour la première coupe des feuilles de maïs nous faisons la fête, bien sûr. Mais nous ne faisons pas de sacrifice ou de grande cérémonie. Peut-être que ceux qui ont 70 ans ont vu des cérémonies pour la coupe des arbres… Mais je ne suis pas témoin de cela car je ne l'ai pas vu ! (Fidel, 20/07/2007)

Sceptiques face à l'existence actuelle et récente de ces rituels coutumiers, Fidel se contredit dans ses propos : les cérémonies mayas se seraient terminées avec la venue des Espagnols mais les personnes de 70 ans auraient peut être encore connu de tels rituels. Ces contradictions n'ont finalement que peu d'importance par rapport au constat similaire de la disparition des cérémonies coutumières. Pour Esperanza, les raisons de la fin de ces pratiques rituelles de pardon sont très claires : « Aujourd'hui, si cela ne se fait plus, c'est à cause des religions. C'est surtout à cause des religions car ils ne croient plus aux prêtres mayas, ils ne croient plus au fait d'allumer une bougie, ni d'aller faire des prières à la lagune ou dans les montagnes. C'est ce qui fait que ça a été abandonné » (MAG, 20/07/2008).

Pour Don Miguel, catholique de 70 ans, la terre offrait, dans le passé, des denrées d'une qualité incomparable par rapport aux médiocres productions agricoles actuelles. La recette était, selon lui, un alliage parfait de rites coutumiers à l'intention de la terre, de la pluie et de Dieu ainsi que l'utilisation d'engrais naturel.

> Au cours des mois de janvier et de février, nos défunts et les prêtres mayas, aujourd'hui décédés, émettaient des prières pour la sainte averse afin qu'elle nous procure de bonnes récoltes. Ils appliquaient certaines herbes sur les champs qu'ils trouvaient là-bas, sur les terres communales. Pour le maïs, ils n'utilisaient pas de chimique, ils n'utilisaient rien. La terre sainte était miraculeuse. C'était beau. La sainte pomme de terre était bien jaune et les deux ou trois classes différentes de pommes de terre indigènes (*criolla, de chez nous*) n'avaient pas besoin d'être fumigées. Et elles n'avaient pas de maladies… Le maïs, les récoltes, comme cela

[202] Les « nouvelles religions », ou encore « l'arrivée des religions », sont des expressions à comprendre comme la venue, au cours des dernières décennies, des religions issues des divers courants protestants. Pour Otto par exemple, « plusieurs religions sont entrées dans le pays. Avant, il y a 30 ou 40 ans, il n'y avait pas tant d'Églises ici. Seulement la catholique » (MAG, 20/07/2008).

> donnait bien ! Et à chaque fois, vers le mois de mai, ils faisaient une autre prière. Avant, tous les hommes et pas seulement les prêtres mayas, mais tous les aînés s'y rendaient. Ils se mettaient en prière tous ensemble. Ils se rejoignaient comme lors d'une réunion, dans chaque hameau. Les hommes en charge d'un rôle politique, les messieurs des confréries se réunissaient. Le maire organisait parfois une réunion pour prier tous ensemble. Trois fois l'an : janvier, février, mai et aussi quand ils allaient semer le maïs, ils faisaient des prières. Quand ils coupaient les feuilles du maïs, ils réalisaient une autre prière. Et lors des premiers épis de maïs, on faisait encore d'autres prières. Ils faisaient cela accompagnés de la *chirimílla* (…). Ah, mais quel beau blé avant ! Et il n'avait pas besoin de fumigation, ce n'était pas nécessaire… Les récoltes étaient miraculeuses avant. Et la terre sainte n'avait pas besoin d'engrais chimique ni organique. La terre était un pur miracle (Miguel, MAG, 20/07/2008).

Miguel souligne les moments de réalisation de prières collectives : « aux mois de janvier, de mai et quand ils allaient semer le maïs ». L'énumération quelque peu évasive de ces rites mayas s'arrête sur les temps-clés de la croissance du maïs dans l'altiplano : son ensemencement au courant du premier semestre, la récole des premières feuilles de la *milpa* au mois de juin, la récolte des *elotes* en septembre et enfin, la récolte du maïs durci vers la mi-novembre et décembre[203]. Ces prières ne mobilisaient pas uniquement les prêtres mayas, précise-t-il. Dans chaque hameau, toute la population se réunissait : les *ancianos* et *ancianas*, les hommes politiques, les « messieurs des confréries ». Les prières étaient parfois initiées par le maire local. Miguel raconte ainsi que, lorsqu'il était maire de San Martín, il organisait des cérémonies pour la municipalité. Évènements qui, déplore-t-il, ne sont plus aujourd'hui organisés par les autorités municipales. Or, si « la terre était miraculeuse », c'est précisément parce que des prières lui étaient adressées ainsi qu'à l'intention de la pluie ou du vent.

Offrandes et prières

Traditionnellement, le maintien de relations pacifiques entre les êtres vivants et les esprits de la nature, repose sur le principe du don et en particulier, de l'offrande dans l'espoir d'une protection. Roberte Hamayon fait remarquer combien ce type de relations, marqué par le sceau de l'échange est essentiel dans le chamanisme (1990). L'offrande se réalise lors de pratiques quotidiennes ainsi que par certains rites que les profanes peuvent accomplir – souvent les aînés des communautés – et par des cérémonies que seuls les *ajq'ij* sont à même de mettre en œuvre. La logique sous-jacente est celle-ci : « je ne peux prendre que si je donne ». Par des offrandes et des cérémonies, le chamane prend part à la gestion des rapports avec les différentes entités qui peuplent le cosmos, considérées comme des êtres vivants, pourvus de figures d'esprit, et donc d'intériorité.

Pour soigner des maladies, délivrer du péché ou de forces maléfiques, remercier pour une bonne récolte, des rituels ésotériques, appelés cérémonies mayas, sont exécutés par les chamanes. Malgré de nettes différences dans les rituels observés, l'acte rituel présente une structure constante faite de deux éléments : des prières et des offrandes. L'essentiel des

[203] Il existe bien-sûr des variations dans les mois et les dates du développement de la céréale. Sa croissance dans l'altiplano varie en fonction de l'ensoleillement des terrains et de la proximité ou non de sources d'eau.

cérémonies est consacré aux offrandes lancées dans un feu et accompagnées de longues prières, et aux dialogues avec les figures de l'invisible. Les matériaux constituant les offrandes sont : des fins cierges colorés, de l'encens, des fleurs, du *copal*[204], du sucre, éventuellement de la liqueur, un coq, un pigeon, des grains de sésame, du miel, du chocolat, des bonbons… Tous ces ingrédients sont répartis avec patience dans le respect des orientations cardinales au sein d'un cercle cérémoniel dessiné préalablement en sucre. Alors que les matériaux sont placés avec soin à même le sol, le lieu est généralement décoré par des bouquets de fleurs fixés aux arbres, posés sur des rochers ou à côté de croix. Généralement à genoux, le chamane et l'assemblée qui l'accompagne se tournent vers les quatre coins cardinaux pour annoncer la cérémonie et demander la permission de pouvoir l'accomplir. Par respect pour l'acte rituel et les entités sacrées qu'il invoque, le chamane se couvre la tête d'un fichu. Il évoquera ensuite les esprits invisibles : ceux des volcans, des montagnes, des grands lieux de cérémonies, de l'eau, du vent, de l'air, des ancêtres… Ces invisibles sont rendus présents par leur évocation. Ils sont également remerciés. Commence alors le deuxième temps de la cérémonie : l'invocation des 20 *nahuals* auxquels, tour à tour, on adresse des demandes. Pour que les demandes soient entendues, les chamanes choisissent scrupuleusement le matériel à jeter dans le feu. La liste du matériel nécessaire aux offrandes se distingue selon les objectifs de cérémonie. Mais les offrandes que constituent les bougies colorées et le *copal* sont les bases du feu cérémoniel. Outre le fait que ces éléments extraits de la nature prennent rapidement feu, ils parfument délicieusement l'air, ce qui plaît aux principes sacrés et divins, expliquent les chamanes.

L'offrande que constitue le *copal*, *pom* dans son appellation mam, mérite une attention particulière. Le *copal* désigne à la fois diverses espèces d'arbres producteurs d'une gomme-résine et leur substance. Du *copal,* « arbre culturel par excellence » comme le nomme Jésus García Ruiz (1981), est extraite la sève avec laquelle est élaboré le *copal* blanc tandis que le *copal* noir est préparé à base de l'écorce. Après avoir été préparé par des *copaleros*, le *copal* blanc se présente à l'achat comme des rondelles larges de deux à trois centimètres alignées dans une fine enveloppe végétale. Au *copal* noir, on donne la forme de boules d'environ cinq centimètres de diamètre.

La bibliographie historique et ethnographique concernant la Mésoamérique abonde de références au *copal* et à ses utilisations. Pour García Ruiz[205], « son emploi permanent l'enracine profondément dans le comportement et la vie de l'indigène. Toute action quotidienne et rituelle requiert la présence de sa fumée, et de sa méditation » (1981 : 93). Si son utilisation est extrêmement variée (pour son bois, à des fins thérapeutiques ou culinaires ou encore comme vernis), on y recourt essentiellement pour les offrandes, « comme aliment des divinités, comme intermédiaire et comme garant de l'acceptation de ce qui est offert. (…)

[204] Offrande aromatique utilisée pour les cérémonies mayas que l'on peut retrouver manufacturée sous diverses formes. Appelé aussi *pom* en mam.

[205] Dans les années 1980, Jésus García Ruiz se consacre à l'étude de cette fonction historique de *copalero*, producteur de *copal*, chez les Mochós de Motozintla, dans l'Etat du Chiapas. Dans son article « La cervelle du ciel : ethnologie du copal au Mexique » (1981), il relate de manière détaillée ses observations sur les processus d'extraction et d'élaboration du *copal*.

Le copal était l'encens par excellence. Sans sa présence, l'action rituelle ne pouvait pas être efficace. Sa fumée, assimilée aux nuages noirs porteurs de pluie, était l'équivalent de la vie, de la vie possible dans le ciel et sur la terre » (García Ruiz, 1981 : 94). Si, pour les Aztèques et les Mayas préhispaniques, le *copal* était « l'offrande sacrée et sacralisante », cette résine est actuellement encore utilisée avec le même respect dans les relations avec les esprits et les divinités traditionnelles. Pour le chamane *tineco* Efraín, « le *copal* est comme une fleur que l'on offre aux dieux » (03/08/2008). *Q'al b'ech* est par ailleurs un synonyme *d'ajkab'*. Il signifie celui qui offre des fleurs et par exetnsion, du copal. Tout comme les fleurs, l'emploi du *copal* est à situer dans un ample contexte d'utilisation de substances odoriférantes. « Transformé en odeur et transporté sous forme de fumée, le copal, en raison des déclenchements profonds qu'il provoque, interpénètre l'air de formes concrètes, significatives et identifiées par l'odeur » (García Ruiz, 1981 : 124). À cette symbolique de l'odeur, l'étude de la signification du *copal* et de ses usages quotidiens renvoie aux représentations symboliques du feu et de l'air.

> Le feu, élément purificateur par excellence, rend possible la transformation substantielle, l'apparition du contenu caché inscrit dans la matière résineuse, libération qui oblige l'homme à nourrir la divinité car le copal est la " nourriture". (…) L'air, " lieu" de passage, de transmission ascendante, de communication verticale, est un réceptacle indéfini de l'arôme libéré par le feu. (…) L'air doit également être purifié, libéré avant d'entreprendre toute action, qu'elle soit thérapeutique, propitiatoire ou d'interaction. Puis, l'air est un moyen de communication : il permet d'établir une relation verticale, un axe terre-ciel, et de conjoindre ces deux mondes habituellement disjoints : celui des hommes et celui des dieux (García Ruiz, 1981 : 123-124).

Dans le contexte mésoaméricain, une des idées maîtresses du système de représentations est que l'homme doit alimenter ses divinités. Les divinités apprécient particulièrement le *copal* comme aliment. Dans ses observations ethnographiques chez les Móchos du Chiapas, García Ruiz constate que l'offrande du *copal* est un moyen de se libérer de ses fautes et de ses dettes.

> Le copal est l'élément fondamental – pas le seul – que l'homme offre à la divinité pour que celle-ci le libère, lui donne vie, "le fasse vivre " et j'oserais presque avancer que c'est le moyen par excellence qui permet d'acheter le prolongement de la vie. L'idée de "pago" (paiement), qui consiste à payer au moyen d'offrandes pour se libérer des fautes et pour être pardonné, est une autre idée-maîtresse du système de représentations et du comportement du Mochó ; c'est un moyen d'explication causale de ce qui est " indéterminé", du " flou" événementiel qui entoure ce qui arrive et ce qui peut arriver. Le copal est l'un des éléments de ce paiement-nourriture offert au sacré du plus profond de l'intimité du cœur du fidèle afin d'être libéré-pardonné, car "en de nombreuses circonstances de l'existence il s'est rendu coupable", et afin de payer sa dette (García Ruiz, 1981 : 119).

Le chamane mam Álvaro estime que « tout être humain doit faire des offrandes : la paie (*paga*), c'est l'offrande qu'il faut offrir à Dieu pour que, dans la vie, tout soit tranquille. Parce que quand il y a des problèmes, il est plus difficile à l'homme de pouvoir vivre. (…) Le *copal* est un des matériaux qui va donner du feu. C'est l'amende, l'offrande pour Dieu. C'est comme l'encens, comme la *ruda* [plante médicinale]. C'est comme le chocolat, il fait partie

des offrandes pour Dieu, pour la douceur que nous offre la vie » (Álvaro Méndez, 21/04/2006). Le chamane Victoriano refuse d'appeler l'offrande le « paiement » ou l'« amende » car, pour lui, l'offrande est un acte de communion avec le divin : « les offrandes, c'est la communion. Car en réalité, il y en a beaucoup qui disent : "c'est le paiement ". Mais le paiement de quoi ? Le paiement d'un commerce ? Car ils disent : " voici ta paie " » (Victoriano Álvaro, 26/03/2009). Le mayaniste Alain Breton parle en les termes d'un « contrat » sans cesse rénové entre l'autorité et les hommes. « Tout manquement à ces préceptes, négligence ou faute de la part des hommes, humeurs ou caprices du pouvoir, est menace de schisme, d'un retour aux ténèbres du monde » (Breton, 1991: 157-158).

Si la ritualisation des temps d'offrande est spécifique aux cérémonies chamaniques coutumières, elles prennent aussi place dans le vécu des catholiques et des évangéliques. Pour l'évangélique Florinda, « nous devons adorer Dieu en tout temps et faire des actions de remerciement pour tout » (MAG 20/07/2008). Selon elle, nous devons dire merci à Dieu quand nous naissons, quand nous mourons, quand nous récoltons les cultures… Les pasteurs sont pour elle ce qu'étaient les « prêtres mayas » d'avant : ce sont des personnes qui se consacrent à remercier Dieu. Alors que les traditionnalistes ont coutume d'organiser une cérémonie maya afin de présenter les premiers fruits de la récolte (premières feuilles de maïs, premiers épis de maïs…) et de faire acte de remerciement, les évangéliques et les catholiques poursuivent ce rituel au sein de leur église respective : « Les évangéliques aussi apportent des épis de maïs à l'église, à la différence, précise María Gómez, qu'ils ne mettent pas de bougies à côté des épis » (20/07/2010).

Lors des cérémonies coutumières mayas, l'offrande prend une connotation sacrificielle. Du matériel est brûlé au pied d'un lieu sacré ou d'un autel : « le *copal* sert à faire les sacrifices. Mais dans le feu, on peut aussi y mettre un veau, un poulet, une dinde. On agite le feu et on y met aussi de l'encens » (Miguel Gómez, 02/05/2006). Comme le raconte Miguel, lors d'occasions plus exceptionnelles, le cœur d'un animal mis à mort devant le feu y est brûlé : « Il y a des fois où nous apportons des poules vierges ou des petites colombes comme offrande de sang. Alors, on enlève le cœur de l'animal comme forme de paiement pour qu'un problème se résolve » (Álvaro Méndez, 21/04/2006). Ces sacrifices sont « un cadeau pour Dieu, un paiement, un présent », explique Yecenia après la cérémonie l'intronisant comme chamane. « Au cours de ma cérémonie de remise du titre de chamane, tu as vu que nous avons sacrifié deux colombes et ce, afin que je puisse entrer dans le monde des *ajq'ij*. C'est le paiement. Le sang qui est versé est offert comme un cadeau pour que l'on puisse faire sa demande. L'animal verse son sang en offrande[206], car le sang est sacré » (Yecenia, 23/04/2008).

[206] Si ce sont les chamanes qui opèrent la mise à mort des animaux à des fins sacrificielles, il est communément admis que ce sont les animaux qui choisissent de se sacrifier. L'explication d'un événement, en apparence anodin, permet d'illustrer cette conception du sacrifice animal. Attirée par le sucre et le miel sur le feu, une abeille vint voler au-dessus des flammes dont Esperanza Colop était la maîtresse ce jour-là. Destin prévisible, l'abeille se brûle les ailes et périt dans le feu cérémoniel. Esperanza se réjouit et nous explique sa vision du fait. L'abeille symbolise le *nahual ajaw*, rappelle-t-elle à l'assemblée, « l'abeille est venue s'offrir en sacrifice, ce qui présage de bonnes choses ».

Les évangéliques qualifient également certains de leurs rites de sacrifice. Au cours de cultes ou de prières particulières, la privation alimentaire est de rigueur. Pour Florinda, prier en s'imposant le jeûne est un acte de sacrifie. Elle estime que les prières qu'elle adresse au Seigneur sont alors plus pures. Il en est de même lors des cérémonies mayas. Le chamane et les personnes qui l'accompagnent se privent de nourriture jusqu'à la clôture de la cérémonie[207]. Pour obtenir une pleine efficacité du rituel, il s'agit de respecter également une abstinence sexuelle, tant la veille que le jour même, et le jour après l'offrande[208] : « Si je donne une offrande, je ne peux avoir de relations sexuelles, ni un jour avant, ni le jour même, ni un jour après, explique le naturopathe Francisco. Il faut être digne avec le secret. Avec le jeûne, on ne peut pas toucher les femmes. Il faut demander beaucoup à Dieu à ce moment-là. Presque tout le monde le respecte » (Francisco Pérez, 05/03/2009). Le chamane Antolino estime encore que l'abstinence sexuelle des bénéficiaires d'une cérémonie est plus importante que leur présence à celle-ci.

Au cours des rites des religions universelles, l'acte de poser une offrande est circonscrit à un sacré réduit à Dieu. Lorsqu'elle est financière, l'offrande est destinée à l'officiant du lieu, le pasteur ou le curé. Les offrandes des catholiques se traduisent aussi par des bougies jaunes et blanches, de l'encens et des fleurs. Ces éléments constituent, avec le *copal*, la base des cérémonies chamaniques. La différente nature des rituels d'offrande amène Miguel Gómez à considérer certains actes comme plus « sacrés » que d'autres : « Une messe catholique, c'est plus sacré qu'un culte, car les évangéliques, ils n'utilisent pas des bougies ni de l'encens. Les catholiques utilisent pour les célébrations des feuilles de pin, des parties de la plante *pacaya*, on prend du café et du pain… C'est plus sacré ! Les cérémonies mayas par contre ont encore plus de valeur » (Miguel Gómez, 20/07/2010). Également traditionnaliste, Francisco adopte un autre point de vue. Selon lui, l'important, « c'est d'être bien dans ses croyances » (Francisco Pérez, 22/01/2009). Il explique qu'une de ses connaissances a vu augmenter ses économies après avoir commencé à aller régulièrement au culte évangélique et à donner des offrandes. Yecenia et José confient recevoir également de Dieu davantage que ce qu'ils donnent comme dîme. « Ce que tu donnes à Dieu, il te le rendra au centuple », explique José. Ces expériences de vie confirment à Francisco la nécessité de faire des offrandes pour être protégé et réussir dans la vie, quelle que soit l'affiliation religieuse : « s'ils n'étaient pas évangéliques, ils iraient faire des offrandes avec le *ajq'ij*, pour brûler du *copal*. Comme cela, ils pourraient surmonter les problèmes. Les catholiques, ils font des offrandes aussi » (Francisco Pérez, 22/01/2009).

[207] Les cérémonies mayas sont généralement réalisées au sommet des montagnes, dans des lieux peu accessibles aux véhicules. Chargés du matériel pour la cérémonie et, bien souvent, de marmites et d'aliments pour la préparation d'un repas, le chamane et son escorte sont à jeun lorsqu'ils entreprennent une ascension matinale. Les estomacs ne seront remplis qu'après environ trois à quatre heures de cérémonies.

[208] Le chamane Santos dévoila non sans fierté sa nouvelle acquisition : un feu ouvert permettant la réalisation de cérémonies à l'intérieur même de la pièce où il reçoit les visiteurs. Ce « four », (comme il l'appelle) d'une double épaisseur et revêtu de carrelages, lui a coûté 8.000 *quetzales*. Cette somme astronomique ne représente pas tant le matériel utilisé pour sa confection, que le coût d'une main-d'œuvre peut encline à se soumettre à l'abstinence sexuelle que requiert cette construction atypique. Santos explique en effet que « peu de personnes acceptent de construire ce type de cheminée sacrée. Les ouvriers ne peuvent avoir de relations sexuelles durant huit jours avant le travail, pendant la construction du four et durant huit jours après le travail » (Santos, 13/02/2008).

Fin des rituels coutumiers avec la terre

Les relations qu'entretiennent les habitants de San Martín avec leurs terres sont définies par des contraintes utilitaires de subsistance. Mais la terre doit aussi être nourrie par des offrandes offertes au cours de rituels. *Q'chu Tx'otx'*, se traduit du mam par la « terre », mais signifie littéralement, la terre mère, la grand-mère terre. La terre inspire le respect car elle est sacrée. Comme une mère, on ne peut pas seulement prendre d'elle le maïs, les légumes ou la *broza*, il faut également l'alimenter. Et cela, tant avec de l'engrais qu'avec des rites d'offrandes, car elle est autant une ressource économique et alimentaire qu'un être spirituel. En échange des denrées reçues, il est nécessaire de remercier la terre par des prières, tout comme lui demander pardon pour l'offense qui lui est faite de l'éventrer pour y semer. Contrairement aux chamanes, rares sont les agriculteurs qui pratiquent encore ces rituels sur leurs terres, souvent situées pour partie sur les flancs de montagnes. « On ne fait plus autant de cérémonies », explique Otto même si, « certains le font encore ». De retour du champ avec Marvin, nous discutons des prières qu'ils accomplissaient dans le passé avant de semer.

> Je demande à Marvin si avant de récolter ou de semer, ils exécutent un certain rituel avec sa famille. Il me répond qu'ils ont fait ces rituels l'année passée, et les années précédentes. Maintenant ils ne le font plus, ils ne connaissent plus les prières. Avant, explique-t-il, un oncle de sa maman, un prénommé Juan, venait réciter les prières sur leur champ. Catalina semble vouloir échapper à la discussion. Elle avance rapidement que Juan est mort. Je découvrirai plus tard que Juan est encore vivant mais qu'étant devenu profondément alcoolique, il se serait effacé socialement. Mais, précise-t-elle, « chacun peut faire ses prières au champ, il ne faut pas avoir la présence de quelqu'un en particulier. Avant, quand on allait chercher du bois ou avant de récolter le maïs, on faisait une prière à Dieu, maintenant on ne le fait plus » (Notes de terrain, 30/01/2008).

À défaut d'être propriétaire de parcelles à cultiver, le jeune Pascual est contraint de travailler sur les terres d'autres *tinecos* pour se nourrir. Il a, dès lors, pu observer les diverses façons de se mettre en lien avec la terre lors des pratiques agricoles. Au cours d'une discussion, il explique avoir encore pu regarder des aînés adresser leurs prières aux champs ou demander pardon avant de couper un arbre. Il n'aurait cependant plus vu aucun jeune *tineco* s'adonner à ces pratiques. Les aînés et les ancêtres des *tinecos* récitaient des prières avant d'aller semer afin de « s'assurer qu'abondent les arbres et la production agricole » (Otto, MAG, 20/07/2008). S'ils adressaient leurs prières à Dieu, c'est également aux éléments d'une nature animée d'intériorité qu'ils dirigeaient leurs prières. Ces rites permettaient par exemple que « l'air ne vienne pas mettre à terre le maïs et le blé » (Miguel, MAG, 20/07/2008).

Les prières et les cérémonies mayas (à l'intention de la terre, de la pluie, de l'air, du vent, d'une montagne ou d'un arbre qui va être coupé) étaient réalisées par les chamanes comme par les aînés. Pour Miguel, les prières effectuées par ses ancêtres étaient d'une telle qualité qu'elles permettaient d'éviter l'usage de produit chimique. La rareté et la « faible qualité » des rituels coutumiers contemporains ne permettraient plus de contourner les intrants chimiques. Les aïeuls de Miguel présageaient qu'à leur mort, les rituels mayas ne seraient plus poursuivis. Et Miguel de déplorer la disparition de traditions qu'il avait vues quand il était petit enfant.

> Mais comme disait mon trisaïeul, ici chez nous, « Quand nous fermerons les yeux, ici ça se terminera. Tous les compagnons vont mourir, et nos fils, nos petits-fils poursuivront-ils ? On ne sait pas… Cela va se perdre. Ça ne se fera plus ». Et c'était vrai. Il y a beaucoup de savoirs, beaucoup de coutumes que j'ai vus quand j'avais dix ans et qui ont disparu (Miguel, MAG, 20/07/2008).

Pour Miguel, l'absence des coutumes est aussi liée à la disparition des chamanes de San Martín. À en croire les *tinecos*, les chamanes sont peu nombreux actuellement à San Martín. Soit, ils appartiennent au passé et sont décédés, soit ils se seraient convertis à une Église évangélique. « Les hommes que l'on appelle *ajq'ij* sont très peu nombreux. Ils sont peut être trois ou quatre. La majorité sont morts et d'autres sont évangéliques et c'est comme ça que leur nombre diminue » (Marleny, 07/03/2008). Évangélique, Marleny souligne le peu d'attrait chez les jeunes de sa génération pour la lourde charge communautaire de chamane. Ce rôle serait délaissé car, « les jeunes ne croient plus. La majorité de ceux-ci sont évangéliques ».

Miguel déplore également la déperdition de la puissance des chamanes actuels : « Avant, les prêtres mayas étaient bons et nombreux ». (…) « Les prêtres mayas d'avant comme ils avaient plus de sagesse, plus de connaissance, ou plus de…, ils avaient des valeurs ou je ne sais pas, mais avant ils étaient bons pour travailler » (Miguel, MAG, 20/07/2008). Esperanza exprime son désaccord : « Vous dites que les prêtres mayas ont perdu leurs forces, hein ? Mais moi je crois que les prêtres mayas ont encore cette force, mais c'est les gens qui ont perdu leur foi » (Esperanza, MAG, 20/07/2008).

Le débat est ouvert : serait-ce la réduction du nombre de chamanes et la diminution de leur force qui entraîneraient la disparition actuelle des rituels mayas à San Martín ou, comme l'expose Esperanza, s'agirait-il d'un abandon par les *tinecos* de la foi en ces croyances ? Cesar densifie encore le débat : « Je pense que oui, il y a longtemps, il existait des prêtres mayas et tout. Mais je reviens encore au présent. Maintenant tout San Martín est en train de se moderniser. Et à cause de ça, les prêtres mayas, on les a abandonnés. Ils n'existent plus, ils sont en train de disparaître. Alors, les religions viennent » (Cesar, MAG, 20/07/2008). Pour Cesar, créant un vide spirituel, la disparition des chamanes a permis l'arrivée des nouvelles Églises. Pour Esperanza cependant, c'est la venue des nouveaux *credos* avec les Églises protestantes qui aurait provoqué la diminution même des espaces rituels chamaniques. Pour l'un, la disparition des chamanes et de leurs traditions a ouvert la voie aux nouvelles Églises et pour l'autre, les nouvelles Églises sont à l'origine de la réduction du nombre des chamanes.

Ces différentes hypothèses sur la fin des rituels mayas ne sont pas exclusives. Après avoir analysé le rejet dans les Églises évangéliques des croyances coutumières, l'attention sera focalisée sur ce que l'évolution (voire la disparition comme l'énoncent certains) de ces rituels coutumiers aurait engendré comme changement dans les relations des *tinecos* contemporains avec leur environnement naturel.

Dogme évangélique et rejet des coutumes

Le contexte de mutations religieuses de la société guatémaltèque, provoqué par l'implantation du pentecôtisme, questionne les rapports entre cette nouvelle religion et l'héritage culturel des

populations locales. Il est d'autant plus intéressant d'interroger le lien entre la spiritualité maya et le *credo* protestant que l'implantation des nouvelles Églises de confession non catholique s'est historiquement ancrée sur un rejet des traditions. Comme il a été précisé dans le préambule de cette partie, mon analyse empirique porte sur la mouvance évangélique pentecôtiste et non sur les Églises néopentecôtistes ou les Églises protestantes historiques[209].

Les évangéliques pentecôtistes diffèrent des protestants historiques et libéraux en ce qu'ils attachent une importance déterminante à la nouvelle naissance, à la véritable conversion. Moment crucial dans la vie de ces protestants, la conversion est un marqueur de séparation entre la vie d'avant et la vie d'après. La littérature scientifique abonde d'ouvrages traitant du changement de mode de vie des convertis : abandon de l'alcoolisme, problèmes économiques dépassés, fidélité préservée dans le couple et envers la famille… La vision évangélique du salut insiste davantage sur la rupture que sur la continuité dans l'existence personnelle et communautaire. Au Guatemala, « Le pentecôtisme s'est attaqué dès le départ avec vigueur à l'ensemble des croyances et pratiques populaires autochtones, toutes fort éloignées selon lui de la "vérité" biblique et dans lesquelles il voit la marque du démon » (Pédron-Colombani, 2000 : 192). Les indigènes pentecôtistes se présentent comme porteurs d'une modernité de rupture avec les anciennes croyances, générant ainsi des transformations significatives sur le plan culturel.

Condamnée et réprimée auparavant par l'Église catholique, la liberté de culte est aujourd'hui de mise. Les pratiques chamaniques se sont redéployées dans l'après guerre mais dans un certain interdit normatif. La *costumbre* n'est ainsi plus prohibée, mais les habitants diagnostiquent toutefois sa disparition et les sentiments de honte et de peur que la pratique de ces rites suscite. Les chamanes expliquent que la répression de la spiritualité maya, commencée avec la colonisation et l'imposition des dogmes catholiques, ne reprend que de plus belle avec l'arrivée des évangéliques. Pour Jean-Pierre Chaumeil, « Si les sectes évangéliques ou pentecôtistes ont soutenu la création d'Églises indigènes un peu partout en Amérique latine, c'est au prix d'une lutte acharnée contre le chamanisme, attitude qui n'est pas sans évoquer celle des missionnaires catholiques du 16^{e} siècle » (2000 :156).

La majorité des pentecôtistes rencontrés tiennent en effet des propos qui rejettent les traditions coutumières mayas. Ils considèrent le chamanisme comme de la sorcellerie. Les termes utilisés par les convertis au protestantisme pour qualifier les chamanes se réfèrent à la magie noire. Les propos de la fidèle évangélique Reina illustrent cette appréhension négative du chamanisme : « Ce que je sais c'est que les prêtres mayas, ils vénèrent Satan, le Diable car ils

[209] Le terme "pentecôtiste" se réfère à des formes statiques du protestantisme définies en vertus des dons particuliers conférés par l'Esprit Saint (Stoll, 1990). Les Églises néopentecôtistes, actives dans les années 1990 à Guatemala Ciudad, se sont inspirées d'une idéologie politique et religieuse excluant la diversité ethnique (Cantón-Delgado, 1998). Ces Églises se sont caractérisées par l'imaginaire d'un Guatemala sans indigènes. À l'opposé de cette idéologie, l'Église historique presbytérienne (unique importante dénomination protestante au Guatemala qui ne soit pas fondamentaliste, prémillénariste ou pentecôtiste) se définit par le développement d'une politique d'inculturation de la théologie protestante à la culture maya. Les dirigeants intellectuels de cette Église historique souhaitent revitaliser la culture indigène par la promotion de l'organisation des croyants locaux dans des communautés de foi semi-autonomes selon des traits culturels locaux (Scotchmer, 2003 ; Garrard-Burnett, 2003 ; Otzoy, 1997). Je développerai la perspective d'un « protestantisme mayanisé » comme le défendent ces auteurs à la fin de ce chapitre.

font des pactes avec lui, ils font des mauvaises choses. Et bien sûr, cela ne plaît pas à Dieu car ce que Dieu veut, c'est l'amour » (Reina Gómez, 18/04/2006). Quelques rares personnes s'adonnent en effet à la magie noire, mais ils ne sont pas représentatifs de l'ensemble de la communauté chamanique. De plus, contrairement aux chamanes yagua étudiés par Chaumeil (1983), leur personnage n'est pas teinté d'ambivalence : soit ils ont opté pour travailler avec « le mal », soit avec « le bien ». Le terme *ajkab'* qualifie le chamane qui a la charge de réaliser des cérémonies pour *Qajaw*, Dieu et les figures d'esprit, afin d'adresser des remerciements ou de demander des bénédictions. Les sorciers sont appelés des *ajk'a* car ils maîtrisent les forces maléfiques. Le suffixe *k'a* signifie « amer », contrairement au suffixe *kab'* qui signifie « doux, sucré ». *Kab'* est traduit en castillan par *panela*, une pâte brunâtre réalisée avec le sucre de canne et vendue en bloc. Une mauvaise prononciation apporte un glissement sémantique conséquent avec lequel jouent les protestants fanatiques. Les chamanes sont qualifiés de « blancs » lorsqu'ils travaillent pour le bien de la communauté et sont alors consultés au sujet de questions et pour des conseils relatifs aux semences, aux récoltes, aux voyages, aux problèmes domestiques, à la prévention d'accidents, à la santé, à la bénédiction d'une maison… Les chamanes « noirs » ont le pouvoir de se venger des ennemis de leurs clients, de punir une épouse infidèle et, dans les cas extrêmes, de tuer. Des chamanes « blancs » se refusent de considérer les *ajk'a* comme des confrères chamanes. Selon eux, leurs pratiques ne sont pas issues de croyances préhispaniques. D'autres chamanes « blancs » estiment par contre qu'il est nécessaire que certaines personnes travaillent avec les forces maléfiques.

Présentes depuis quelques décennies à San Martín, les Églises évangéliques symbolisent, par le rejet des traditions et de certaines conventions mayas, le progrès. Elles sont par contre présentées comme un élément de rupture avec la tradition. Vecteur d'entrée dans la modernité, « le pentecôtisme l'est en particulier dans sa dimension destructrice de la coutume, dans la rupture avec l'appartenance ethnique qu'il propose, dans la coupure qu'il établit avec le passé » (Pédron-Colombani, 1998 : 211). Tous les moyens sont mis en œuvre (attaques verbales ou matérielles et pressions diverses) pour mettre en place une politique radicale d'éradication et des pratiques qui présentent ou qui ont une conception de Dieu différente de la leur, et de toute autre forme de culte. La lagune Chikabal est, à ce sujet, un lieu où se livre une bataille ouverte contre la spiritualité maya. À maintes reprises, autels et croix, symboles sacrés, ont été retrouvés volontairement détruits et saccagés.

> Quand l'américain Colin a commencé à travailler avec l'association ASAECO, il a suggéré d'enlever toutes les croix en bois autour de la lagune Chikabal. Alors ils ont commencé à les couper, à les arracher et à les brûler. Le président d'ASAECO était le pasteur de l'Église presbytérienne. On a alors créé une association pour demander que cela s'arrête. On a mis un panneau sur lequel il est inscrit qu'on doit respecter le lieu et les croix. Miguel Pais a alors eu l'idée de construire une croix en béton à la lagune et une autre à San Martín Wutz (Efraín Méndez, 02/08/2010).

Pour Efraín, brûler les croix près des autels mayas ou les couper avec la machette trahit un manque de respect envers un glorieux passé. Pour ce chamane, il s'agit d'un acte de violence explicite à l'encontre de la spiritualité maya.

Face au succès des religions protestantes, la fiabilité et la validité du système de croyances traditionnelles mayas sont remises en question ainsi que les performances rituelles coutumières. Cette crise de croyance est accompagnée d'une crise d'autorité. L'autorité d'une spiritualité basée sur la tradition des ancêtres est confrontée à celle d'une religion basée sur un livre sacré, la Bible. Pour les protestants, la conversion est un changement fondamental d'autorité spirituelle : la Parole de Dieu écrite dans la Bible remplace une spiritualité transmise par la voie de l'oralité. Autre élément distinctif, les évangéliques entretiennent une relation avec Dieu sur le mode de l'immédiateté. Le fidèle, tout-puissant, peut se connecter à Dieu, avec pour seul éventuel intermédiaire l'Esprit Saint. Les interventions chamaniques des traditionnalistes, la médiation des Saints ou du prêtre n'apparaissent plus comme une nécessité. Si tous les protestantismes tirent leur légitimité de l'Écriture sainte, plutôt que d'une autorisation ecclésiastique, pour les évangéliques, « l'autorité de l'Écriture, Parole infaillible de Dieu, est en droit immédiate et tout fidèle y a directement accès, et peut s'en prévaloir » (Spindler, 1990 :197). Ces Églises se positionnent contre les catholiques qui ont recours au prêtre pour effectuer des détours herméneutiques, et contre les traditionnalistes qui font appel au chamane pour entrer en communication avec les principes divins.

Les discours des évangéliques amènent à penser qu'il existe une rupture radicale des manières de vivre et de penser. Tout arrangement syncrétique entre spiritualité protestante pentecôtiste et spiritualité maya semble impossible. Si les conversions des indigènes mams au pentecôtisme incitent à reléguer les croyances et les pratiques populaires au rang de superstitions passéistes, je m'interroge sur le rapport effectif que les fidèles pentecôtistes font entre culture humaine et foi et donc sur la manière dont ils harmonisent intégration et rupture. Les personnes nées de père ou de mère pentecôtiste, socialisées depuis leur plus jeune âge dans une Église pentecôtiste, entretiennent des propos moins radicaux que les personnes récemment converties à l'égard des *ajkab'* et de la spiritualité maya. Si la majorité des pentecôtistes de seconde génération est peu informée sur le chamanisme, j'ai pu observer une souplesse, voire une certaine curiosité, au sujet de la spiritualité maya. Juana qui est évangélique depuis sa naissance, me fit entendre qu'elle ne s'opposerait pas à la décision de son jeune fils s'il décidait à l'âge adulte de devenir chamane. « S'il professe avec sagesse et scientificité, je ne m'y opposerai pas. Il s'agit d'une science, tout comme la médecine » (07/2008). Les jeunes pentecôtistes comme Juana font toutefois figure d'exception. Ils se distinguent des nouveaux convertis soucieux de marquer une coupure radicale avec les rites coutumiers[210].

[210] D'un point de vue méthodologique, j'ai choisi de rencontrer autant des personnes récemment converties au pentecôtisme que des personnes « nées » dans une famille pentecôtiste. Alors que les premiers ont le souci de montrer qu'elles ont fait table rase des présupposés et des conceptions mayas traditionnelles, il est cependant aisé de leur demander quelles étaient leurs croyances dans un proche passé.

2. Cartographie des figures de l'invisible : persistance et transformation

Selon les dires des *tinecos,* l'espace de la municipalité est habité par de multiples figures de l'invisible[211]. Le paysage des invisibles est alimenté par la cosmogonie préhispanique d'origine maya, par les systèmes symboliques hispaniques d'imprégnation catholique ainsi que par les récents dogmes évangéliques revitalisés par la place renouvelée de l'Esprit Saint.

À San Martín, les habitants cohabitent ainsi avec des figures de l'invisible qui relèvent de manifestations d'origine biblique comme l'Esprit Saint, les anges et les saints fondateurs, protecteurs et intercesseurs de la municipalité : Saint Martin et Saint Pierre. L'environnement *tineco* est également peuplé de personnages d'origine mythique comme le *cadejo*, le *win*, le *duende* et la *llorona*. Ces quatre figures surnaturelles sont présentes sous différents noms et aspects dans toute la région mésoaméricaine rurale et urbaine. Le *cadejo* est un chien errant protégeant les ivrognes. Le *win*, parfois également appelé *cadejo*, est une personne qui a réalisé un pacte avec la magie noire lui permettant de se transformer en animal pour aboutir à ses fins. Le *duende* est un petit personnage apparenté aux nains des contes européens, capable d'actes bénéfiques ou de préjudice. Et enfin la *llorona* est une femme à la chevelure longue dont il est possible d'entendre les pleurs et les gémissements. Elle apparaîtrait vêtue de blanc telle un fantôme près des sources d'eau et des rivières. Ces figures magiques se jouent de la vision des hommes par leur technique d'apparition ou de transformation soudaine et de disparition. La vision de ces figures surnaturelles, et éventuellement les relations entretenues avec celles-ci, peut soit être favorable soit être maléfique aux humains.

Les récits des *tinecos* expriment la certitude que ces figures surnaturelles interviennent dans leur vie quotidienne. Les histoires abondent à leur sujet. Lola me raconta par exemple au sujet de Saint Martin, qu'il s'agissait bien d'une statue, mais que « la nuit, il existe vraiment. La nuit, il sort de la grotte avec son cheval et on peut l'entendre mais on ne pourra jamais le voir » (Notes de terrain, 26/05/2007). Ou encore, Francisco Pérez me relata une rencontre entre des jeunes *tinecos* et un *duende*. « Des jeunes qui vivent ici tout près étaient partis dans la montagne pour retourner la terre. Là, à une distance équivalente à celle entre mon magasin et le bâton d'en face, ils aperçurent un petit homme. C'était comme un nain. Ils se sont alors effrayés et ne sont plus jamais retournés là-bas pour semer » (Francisco Pérez, 05/03/2009). Loin de se heurter à ce système de représentation du monde surnaturel, les pentecôtistes semblent s'accommoder subtilement de ce dernier. Il ne s'agit pas pour eux de faire table rase des anciennes figures surnaturelles qui interviennent dans la vie, mais de leur donner une place dans la tradition chrétienne en leur conférant une origine divine ou maléfique.

La cartographie de l'univers invisible des *tinecos* est, de plus, composée de figures d'esprits originaires de la cosmogonie maya. Toute entité vivante humaine et non humaine est dotée de trois intériorités particulières : un esprit protecteur, appelés *tajaw* en mam, le *tajwalil* communément appelé *nahual* en espagnol et un principe vital qu'est le *tanim*. Ces intériorités

[211] Je dois la maternité des termes « invisibles », « figures invisibles » ou « principes vitaux » à Anne-Marie Vuillemenot. Son ouvrage *La yourte et la mesure du monde. Avec les nomades du Kazakhstan* (2009) a été une importante source d'inspiration pour penser les systèmes de l'invisible sur mon propre terrain centraméricain.

confèrent un statut animé à toutes les entités vivantes. Par les questionnements qu'elles suscitent au sujet de la nature transcendante et immanente du principe divin, ces formes d'intériorité s'insèrent par contre avec difficulté dans le système idéologique pentecôtiste.

Après avoir exposé le *tanim* comme principe vital et le *tajaw* comme esprit protecteur, je me pencherai sur la notion de *tajwalil*, communément appelée *nahual* dans l'altiplano mam du Guatemala. Suite aux descriptions ethnographiques de ces principes intérieurs tels qu'ils sont vécus à San Martín, j'aborderai brièvement les données livrées sur le sujet par d'autres monographies. Leur analyse souligne la nécessité d'une approche qui aborde les particularités ethnographiques de ces notions. Le développement proposé dans ce chapitre sur chacune de ces intériorités ainsi que sur le principe divin permettra de comprendre, dans un second temps, comment les convertis évangéliques agencent ce paysage de l'invisible avec leurs dogmes évangéliques.

Le tanim, union de l'esprit et du cœur comme principe vital

Le principe vital qu'est le *tanim* (*tanmi* en mam de San Juan Ostuncalco) est traduit par les *tinecos* tant par le mot « cœur » que par le mot : « esprit ». Comme l'explique Gaby, « c'est dans le cœur que naît l'esprit ». Du vivant d'une entité humaine ou non humaine, le cœur et l'esprit ne peuvent être dissociés. La dissociation entre ces éléments matériels et spirituels signifie la mort, explique le chamane k'iche' Victoriano Álvaro.

> Victoriano : Chaque être vivant est composé d'un cœur et d'un esprit, soit d'un esprit et de matière. Maintenant, si vous ouvrez la pierre, vous ne retrouverez pas un cœur à l'intérieur. On retrouve seulement un cœur dans ce qui est organique comme les plantes et les animaux.
>
> Julie : *Certains disent que même les grains de maïs ont un cœur…*
>
> Victoriano : Oui, c'est une plante, elle a un cœur.
>
> Julie : *Et les cœurs sont aussi organiques ?*
>
> Victoriano : Ils sont à la fois organiques et spirituels. C'est une association entre la matière et l'esprit. Ils sont unis quand il y a de la vie. Seulement quand survient la mort, alors ils se séparent.
>
> Julie : *En mam, tanim c'est l'esprit ou le cœur, les gens le traduisent par les deux.*
>
> Victoriano : Mais c'est l'esprit ou le cœur, oui.
>
> Julie : *Et que se passe-t-il quand on meurt ?*
>
> Victoriano : Et bien ils se séparent. La matière vient ici et l'esprit va au ciel (Victoriano Álvaro, 26/03/2009).

L'union de l'esprit et du cœur comme principe vital animant le vivant se retrouve dans le concept même du *tanim* qui ne peut être défini comme l'un ou l'autre mais bien comme l'un et l'autre. Afin de préserver la complexité de ce terme, j'utiliserai la notion mam de *tanim*.

Contrairement à ce qu'affirme le chamane k'iche' Victoriano, les Mams de San Martín estiment que toute entité vivante est composée d'un *tanim* : de la plus infime manifestation du vivant jusqu'aux humains, aux montagnes, au ciel et à l'univers. Conférant un principe vital à

toute entité vivante, le *tanim* incite les êtres humains à leur manifester du respect jusqu'au moindre grain de maïs.

> Lors du séchage des grains de maïs dans le grenier de Catalina et Leonel, des grains s'infiltrent entre les lattes en bois et atterrissent sur le sol. Comme chaque matin, leur fille Griselda balaye. Sa tante, Catarina, vivant dans la maison voisine, observe sa nièce opérer les tâches ménagères. Soudainement, elle se dirige vers elle et la réprimande. Sa nièce allait jeter les grains de maïs comme de vulgaires déchets à la poubelle, m'explique-t-elle ensuite. Or, poursuit-elle, il est interdit de faire cela, c'est un péché ! Les grains de maïs sont sacrés car ils ont un cœur (Notes de terrain, 02/ 2009).

Pour Miguel Gómez, le *tanim* doit être ménagé car il confère une sensibilité aux entités comme les volcans. Malmenés, ils pourraient provoquer de vives réactions.

> Ici, tout près, il y a un volcan, il s'appelle Santiaguito. Quand le Santiaguito produit de la fumée ou quand il envoie des cendres, ça pue ! Les cendres du Santiaguito vont toucher un autre volcan dans le département de San Marcos, le Tajamulco. Et bien pour qu'ils restent tranquilles, nous, on fait des cérémonies. Parce que chaque phénomène a son *tanim* : les volcans, les tempêtes, les ouragans, les tremblements de terre… (Miguel, 20/07/2010).

Pour soutenir les *tanim* des entités vivantes non humaines, les traditionnalistes font des cérémonies. Lors de certains événements, les êtres humains ont besoin également que leur *tanim* soit renforcé, car la disparition du *tanim* induit la mort. Le mauvais œil, ou *mal de ojo* et le *susto* me semblent être des exemples illustrant avec clarté que le *tanim* affecté peut entraîner la mort des entités vivantes. Toutefois, le *tanim* peut être rappelé vers la personne délaissée grâce à des pratiques thérapeutiques.

Le mauvais œil est un mal pris très au sérieux à San Martín comme dans l'ensemble du pays. Une personne de sang chaud[212] (par opposé au sang froid), soit parce qu'elle est née de sang chaud, soit parce qu'elle est dans un état qui lui confère un sang chaud, (menstruations, grossesse, ivresse…) peut, involontairement, suite à un simple regard donner le mauvais œil. Les êtres qui en sont affectés, et en particulier les nouveau-nés, sont susceptibles d'en mourir s'ils ne sont pas soignés.

Venant d'une culture occidentale dans laquelle le premier automatisme lors d'une naissance est d'admirer le nouveau-né, j'ai appris au Guatemala à maîtriser ma curiosité. En effet, il est considéré comme outrageux de vouloir regarder les jeunes enfants et ce, tout particulièrement, lors de leurs 20 premiers jours de vie. Outre l'isolement de la mère et de l'enfant les premiers jours après l'accouchement, l'entourage met en place des stratégies particulières pour protéger l'enfant : pochette en laine rouge, contenant diverses plantes et du piment, placée autour du cou de l'enfant et dissimulée sous ses vêtements, croix mise sous le matelas, boucles d'oreille rouge ou en or pour les filles, petit bracelet rouge au poignet, bonnet rouge … Sans distinction, on peut observer ces stratégies de protection tant sur les bébés indigènes que sur les *ladinos*. Si la mère de l'enfant ne se montre pas particulièrement sensible à ces croyances,

[212] Dans le « Chapitre VI » traitant des ontologies, je reviendrai sur la distinction entre le sang chaud et le sang froid, ainsi que sur la catégorisation des plantes et des aliments qui suivent la même distinction.

ses manquements, ou selon certains, son laxisme envers *el mal del ojo*, sera rattrapé par la grand-mère ou une autre personne de son entourage.

Les animaux et les plantes peuvent également pâtir du mauvais œil. Les propriétaires de jeunes animaux, tels que des brebis ou des veaux, attachent généralement un bout de laine rouge au cou de leurs bêtes. Quant aux plantes, elles souffrent du mauvais œil si elles ont été regardées avec convoitise. Revenue au Guatemala en mai 2008, je ramenai des graines de courges à Otto. Il les sema et semaine après semaine, il me commentait leur croissance. Mais les plants se mirent soudainement à pourrir. Otto m'expliqua que des personnes de passage sur son champ avaient dû leur jeter le mauvais œil en regardant ces plantes étrangères avec envie. Leur *tanim* affaibli par le mauvais œil, les courges n'ont pas survécu.

Selon les diagnostics de *tinecos*, j'aurais moi-même été victime du mauvais œil. Invitée à l'anniversaire de 15 ans d'une jeune *tineca*, je me suis soudainement sentie affaiblie et je m'endormis sur les genoux de Catalina. Tandis que j'attribuai ce malaise aux cohortes de bactéries contre lesquelles luttaient mes voies digestives, Catalina me partagea sa propre lecture de l'événement : toutes les femmes présentes à la fête auraient observé avec envie la couleur de mes yeux et de mes cheveux. Déplorant ma fragilité face au *mal de ojoj*, Catalina s'empressa de m'offrir un collier rouge pour me protéger.

Lola estime que seules les personnes qui ont le don de guérisseur, *curadero* ou de *curandera* peuvent soigner le *mal de ojo.* Elle dit par exemple avoir le *nahual* adéquat pour être guérisseuse. Catarina, Chapinlandia de son surnom, explique avoir régulièrement soigné des personnes de ce mal aux États-Unis quand elle y travaillait. Selon elle cependant, « tout le monde peut soigner le mauvais œil, il ne faut pas avoir fait des études. Il faut juste savoir le soigner et cela ne se fait pas n'importe comment » (18/07/2007). Le mauvais œil diagnostiqué, la mère de l'enfant doit apporter les ingrédients prescrits par le guérisseur. Lola recommande la liste des ingrédients que voici : de l'alcool, une poignée de tiges de la plante nommée *ruda* et de la plante *tchote*, 9 piments secs, 18 grands piments, un œuf et un citron. Lola enveloppe tous les ingrédients dans un foulard rouge qu'elle passe au-dessus de l'enfant. Elle jette ensuite ces ingrédients au feu. S'ils explosent, le guérisseur en déduit que le mauvais œil est soigné. Si les ingrédients ne pétaradent que légèrement, le même traitement devra être réitéré entre deux et neuf jours et de préférence vers douze heures.

Juana explique ainsi que sa belle-mère Victorina, une des sœurs de Lola, procédait à ce rituel thérapeutique pour son fils, Elson. « Comme elle croit fort en tout cela, estime Juana, Victorina le faisait toutes les semaines à Elson. Et quand les petits piments et la *ruda* explosaient dans le feu, ma belle-mère disait : "regardez, regardez comme mon petit-fils doit être protégé de tous ces envieux" » (Juana, 31/07/2010). Juana, étudiante en médecine et évangélique, ne s'est pas opposée à ce que sa belle-mère soigne son enfant du potentiel mauvais œil. Toutefois, elle met en question la véracité de la maladie et l'influence du psychologique dans son diagnostic.

> La cousine de mon mari, Mimi, elle a eu beaucoup de problèmes avec son fils Francisco quand il est né. Jusqu'à ses cinq mois, personne ne pouvait le voir pour qu'il soit protégé du mauvais œil. Puis, quand il a commencé à prendre l'air, il est sans cesse tombé malade. Il a eu

> une bronchite etc. Et tout le monde lui diagnostiquait *l'ojo*. Moi, je pense que *l'ojo* et toutes ces maladies, c'est dans la tête des gens. En médecine, on n'observe pas de preuve de tout cela. Mais, comme ici certains y voient des preuves et bien, on finit par y croire. C'est psychologique en fait. C'est renforcé par le fait que certains y croient (Juana 31/07/2010).

Lola est également recherchée pour soigner du *susto*. Le *susto* est un état de choc dans lequel peut se trouver une personne suite à l'annonce du décès d'un proche ou encore suite à un accident, une agression… À San Martín, il est communément admis que suite à de tels événements, le *tanim* de la personne peut momentanément s'en aller ou encore, rester sur le lieu de l'accident. Le traitement consiste à surprendre la personne souffrant du *susto* en lui crachant de l'*aguardiente*, littéralement de l' « eau brûlante », un alcool d'environ 40 degrés. L'*aguardiente* ingurgitée par le guérisseur est éclaboussée une première fois au visage, puis ensuite sur le dos et le ventre et ce, 9 jours de suite. C'est en pratiquant ce traitement à mon insu que Lola m'expliqua que l'opération consistait à faire revenir à moi mon *tanim*. « Quand une personne s'effraie, commente le naturaliste Francisco Pérez, elle laisse son esprit. Pour la soigner, une autre personne lui souffle de l'alcool et mentionne le nom de la personne. De cette manière, elle lui enlève le mal et appelle la personne, son cœur et/ou son *nahual*. Il existe un être spirituel en toute personne » (Francisco Pérez, 27/10/2008).

Le tajaw : propriétaire, maître et esprit protecteur

La notion de *tajaw*, traduite par *dueño* en espagnol, est utilisée dans un double sens. D'une part, il peut être traduit du mam par « propriétaire », en tant que possesseur d'un bien, d'un animal, d'un champ, d'une maison… Et d'autre part, le *tajaw* signifie également l'esprit protecteur d'une entité vivante. Toute chose, comme l'air, le vent, une montagne, l'eau etc. a son propre *tajaw*.

> *Tajaw* est son propriétaire (*dueño*), son protecteur (*protector*). C'est l'équivalent de ceux qui disent, son ange gardien. Les *tajaw* sont équivalents à son propriétaire, à son créateur, son esprit (Pascual Vasquéz, correspondance électronique, 17/11/2009).

Une discussion avec le jeune Marvin souligne l'ambiguïté que peut susciter l'usage du terme *tajaw*.

> Julie : *Et quand quelqu'un part chercher du bois dans la montagne, il doit faire attention au tajaw de la montagne ?*
>
> Marvin : Ah oui, chaque montagne à son *dueño*. S'il vous trouve en train de ramasser du bois, il se fâchera. Si, par contre, on n'a pas de forêt, on peut aller chercher du bois sur les terrains communaux. Mais c'est loin…
>
> Julie : *Mais en entrant sur la montagne, ne faut-il pas craindre le tajaw, les esprits du dueño de la montagne ?*
>
> Marvin : Je ne comprends pas vraiment ta question. Oui, il faut faire attention aux précipices…

Observant notre dialogue de sourds, la maman de Marvin, Catalina, présente à nos côtés, se permet d'intervenir.

> Catalina : Mais non [*en s'adressant à son fils Marvin*], Julie parle de ce que nous disaient les aînés : « que tout à un *dueño* ». L'air, la brume, les nuages, les montagnes… Tout a un *dueño.*
> Marvin : Mais nous autres, ceux de vingt ans, nous sommes les nouvelles générations. Nous ne savons pas de quoi il s'agit (19/07/2010)

Certains jeunes, confie Marvin, ne savent pas que l'usage du terme *tajaw*, outre le fait qu'il désigne un propriétaire ou encore Dieu, peut se référer à un esprit protecteur.

À l'unanimité, les *tinecos* conçoivent que le *tajaw* des êtres humains est Dieu. Utilisé régulièrement pour mentionner le Dieu unique, le terme *ajaw* a la même racine que *tajaw*. *Ajaw* signifie le maître, le propriétaire. En mam, le préfixe « t » marque la forme possessive pour la deuxième et troisième personne du singulier. Toutefois, selon mes informateurs, les termes *tajaw* et *tajwalil* seraient des noms propres non déclinés à la forme possessive.

Alors que lors de la discussion avec son fils, Catalina affirmait la présence d'un *tajaw* spécifique pour toute chose, dans un tout autre contexte, la mère de Marvin manifesta son mécontentement au sujet d'un impôt sur l'eau qui serait prochainement imposé à tous les résidents du secteur *El Centro* de la municipalité. Elle dit ne pas comprendre pourquoi les *tinecos* devraient commencer à payer 150 *quetzales* par an (soit environ 15 €) pour l'eau courante. Si la facture n'est pas payée, l'eau leur sera coupée. Catalina conteste : « Mais si le propriétaire de l'eau, c'est Dieu, pourquoi devons-nous payer à la municipalité notre consommation ? ». Pour l'évangélique Florinda, de son surnom Antropóloga, Dieu est au-dessus de toute chose : « Dieu en mam se dit *wajaw*, mon *dueño*. Ou alors *m'namé* : mon père. Beaucoup de personnes disent : ceci a un *tajaw*, cela a un autre *tajaw*... Mais c'est Jehova. C'est Dieu qui a fait la terre, qui a séparé la terre des eaux, qui a créé la lune et le soleil. La lune n'est pas un dieu » (Florinda, 20/07/2010).

Les imprécisions et les ambivalences des *tinecos* au sujet du *tajaw* révèlent un doute : Dieu, *ajaw*, embrasse-t-il tout principe protecteur ou les *tajaw* seraient des principes protecteurs indépendants et fractionnés dans de multiples entités ?

Le nahual comme essence de l'identité prédestinée

Pour Pascual Vasquéz, « *tajwalil*, c'est la même chose que *tk'olel* en mam ou que le *nahual* en espagnol. Il signifie la force, la position, la mission, le lieu des êtres. Chaque chose, tant les hommes que les montagnes, les animaux, et l'air, a son *tajwalil* : sa mission, sa position, son lieu, ce pour quoi il est venu… C'est comme ça » (Correspondance électronique, 17/11/2009). Miguel définit le *tajwalil* comme un signe, une position, voire un grade (20/07/2010). Francisco décrit son *nahual* comme sa force, son pouvoir. Il poursuit, « mon *nahual*, c'est ce que je suis ! C'est l'esprit que je porte en moi depuis ma naissance. Avant, je ne savais pas quelle était ma vocation. Maintenant, c'est mon *nahual* qui me guide » (Francisco Pérez, 28/07/2010).

Pour les habitants de l'altiplano, à chaque être humain et non humain est attribué un *nahual*. Le *nahual* des êtres humains dépend « du jour, de la date de naissance de quelqu'un ; du jour de son anniversaire » (Catalina, 03/2009). Selon la spiritualité maya, tout être a un *tajwalil*,

même s'il ne le sait pas, même s'il ne le connaît pas. Ce *nahual* confère une énergie et une prédisposition pour accomplir une mission spécifique. Une destinée individuelle accompagne toute entité vivante. Pour mener à bien cette destinée dictée par le *nahual*, les entités vivantes reçoivent des dons. Le destin d'un être humain serait scellé le jour de sa naissance. Traditionnellement, le jour de la semaine et sa correspondance avec les Saints du calendrier liturgique de l'Eglise romaine, les cycles lunaires et le calendrier sacré n'étaient pas perdus de vue lors de la venue au monde d'un nouveau-né. « Avant l'invasion espagnole, ils regardaient le moment de la naissance, la date et les dons de la personne pour voir si, par exemple, elle allait être maire » (Eliza Orozco, 15/02/2008). Un individu pouvait ainsi être destiné à assumer des responsabilités politiques, ou encore à être sage-femme ou *ajq'ij*.

Aujourd'hui, un des premiers actes opérés par l'*ajq'ij* lorsqu'il reçoit de la visite est de demander la date de naissance du requérant. À partir de celle-ci, il opère des calculs ou consulte un livre pour définir le *nahual* en charge du jour et de l'année où la personne a été mise au monde. Connaissant le *nahual*, l'*ajq'ij* peut alors évaluer l'écart entre la mission assignée par celui-ci et la vie menée par la personne. Si un individu néglige par exemple la fonction d'*ajq'ij* qui lui est destinée, il est fort probable qu'il doive affronter de sérieux obstacles dans sa vie. La survenance de ces aléas est généralement l'élément qui déclenchera une première visite chez un *ajqij*. Nombreux sont les récits biographiques qui racontent des problèmes familiaux et la descente aux enfers des « vices » avant d'accepter et d'assumer le destin d'*ajq'ij*. À l'opposé, il est estimé impossible de devenir *ajq'ij* par simple désir ou force de volonté[213]. Seul le don reçu à la naissance confère la possibilité de devenir *ajq'ij*[214].

Le *nahual* agit comme un principe qui dirige la vie de tout un chacun, car ce n'est que dans le respect de ce destin que les humains peuvent s'épanouir. Les personnes qui ne sont pas à l'écoute de leur *nahual* peuvent endurer de lourdes épreuves dans leur parcours de vie. Tous les récits de vie des chamanes rencontrés ont en commun une étape de passage à vide, d'alcoolisme, de problèmes familiaux et financiers avant l'acceptation de la vocation de chamane[215].

---

[213] L'initiation chamanique s'impose dans les parcours de vie des chamanes rencontrés comme une étape inévitable. Anne-Marie Vuillemenot invite à différencier ce qu'elle nomme l'initiation *proposée*, de l'initiation *imposée* ou de l'initiation *recherchée* (communication « L'anthropologue initié, une implication et un décentrement particuliers ? » réalisée dans le cadre du colloque *S'impliquer : réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'observation participante*, mai 2008, Bruxelles/Louvain-la-Neuve). L'initiation peut être *proposée* dans le cas d'une désignation par des figures d'esprits et reconnue par un chamane. L'initiation *imposée* comme une évidence ou une nécessité ne laisse pas le choix à celui ou celle qui est désigné. Enfin, Vuillemenot désigne l'initiation *recherchée* comme celle choisie dans une démarche volontaire. Ce type d'intiation serait inconcevable depuis le point de vue des chamanes mams.

[214] Esperanza argumente qu'il lui est pour cela non nécessaire, ainsi qu'à ses homologues chamanes de la région, d'avoir recours à des substances hallucinogènes : « nous, les chamanes, nous n'avons pas besoin de quelque chose de matériel pour avoir une vision. Nous y arrivons depuis notre naissance, avec notre *nahual*. C'est comme un sixième sens. Nous n'avons pas besoin de quelque chose d'hallucinogène. Il y a quelque chose de beaucoup plus fort que dans d'autres spiritualités » (Esperanza Colop, 07/08/2008).

[215] Il existe des similitudes entre le parcours de conversion des évangéliques et les parcours des chamanes. Comme les chamanes, les évangéliques racontent avoir passé des moments d'égarement avant leur conversion et avant « d'accepter l'évangile ». La notion d'« acceptation » de son destin dans les parcours de conversion est ainsi communément utilisée par les évangéliques et les chamanes.

> Lors d'une discussion avec plusieurs chamanes *tinecos*, je leur demande pourquoi très peu de jeunes *tinecos* s'engagent actuellement comme chamanes. Le débat se lance rapidement… On me répond qu'être chamane, cela ne se décide pas, qu'il faut être appelé pour endosser ce rôle et qu'il faut porter le bon *nahual*. Un chamane surenchérit, il estime que les jeunes d'aujourd'hui n'ont plus les *nahuals* qu'il faut pour devenir chamane. Un autre chamane corrige, « non, c'est parce que les jeunes d'aujourd'hui ne veulent pas écouter leur *nahual*. Alors quand surviennent des problèmes, ils vont demander un travail au chamane, une fois, deux fois, trois fois… Et ils ne veulent pas comprendre pourquoi ils sont malades. Alors ils vont voir le docteur, mais ils ne guérissent toujours pas ». Don Tomas complète, « Santos par exemple était malade et quand il a accepté, il a guéri. » Un autre chamane commente : « les jeunes, ils ont d'autres traditions, d'autres croyances. » (Note de terrain, 08/10/2008).

Les chamanes mams mettent l'accent sur le fait que le *nahual* pèse, comme une prédestination, sur la vie des individus. Ce n'est qu'en prenant soin de son *nahual* par des prières et par des offrandes que chacun pourra trouver efficacement sa voie. Dans le cas contraire, le *nahual* n'offrira pas toutes ses potentialités. Francisco Pérez l'exprime par ces mots : « Un monsieur qui est prêtre maya me disait que si vous ne prenez pas soin de votre *nahual*, vous pourriez être pauvre toute votre vie. Mais si vous lui donnez des bougies, du *copal* etc., vous pouvez surmonter cela ». Au cours d'une autre rencontre, Francisco disait aussi « quand le destin est fort et qu'on ne prend pas soin de son nahual, alors on est sans cesse malade et on a des problèmes ».

Carmen confie combien elle se préoccupe pour son mari, Otto, qui ne croit pas aux *nahuals* et n'en prend donc pas soin. Pour Carmen, il se met de cette manière en danger. Elle se charge alors d'aller secrètement alimenter le *nahual* d'Otto par l'intermédiaire d'un chamane.

> Otto était très mal l'année passée, peu après que vous soyez partie. Il était désespéré de ne pas trouver de travail. Il disait des choses terribles. Il voulait mettre fin à ses jours. Alors, j'ai été trouver un *ajq'ij* de la *Estancia* qui est une connaissance de mon oncle. Il m'a dit qu'Otto était malheureux parce qu'il ne trouvait pas de travail. Je lui ai alors payé de quoi faire deux cérémonies pour Otto. Mais Otto ne sait rien de tout ça. Marcos, l'*ajq'ij* a dit qu'Otto avait un don. Mais comme Otto ne croit pas dans toutes ces choses, j'ai demandé à Don Marcos de demander pardon pour Otto, car il ne s'en occupe pas, car il n'y croit pas. Le don, c'est comme le *nahual* (Carmen, 22/07/2010).

Pour que son *nahual* prenne soin de soi, il faut donc prendre soin de lui. Le mouvement est réciproque. Pour pouvoir bénéficier de la protection de son *nahual*, il faut également le protéger et le renforcer par le don de cérémonie. Au cours des cérémonies, le chamane veillera à évoquer tous les *nahuals* et à leur donner des offrandes, en particulier au *nahual* du jour, comme à son propre *nahual* et au *nahual* de la personne à qui est dédiée la cérémonie.

L'implication du *nahual* reste ambiguë et énigmatique. Les différentes traditions locales et la littérature ethnographique lui attribuent des fonctions distinctes. Le *nahual* est traduit par les ethnologues Hostnig, Hostnig et Vásquez par « esprit protecteur de chaque personne » (Hostnig *et al.*, 1998 : 246). Ainsi le définira également Gaby : « Les *nahuals*, on dit qu'ils protègent les montagnes » ou Marino, « un *nahual* c'est un ange gardien ». Le *tajwalil*,

aujourd'hui communément appelé *nahual*, pourrait ainsi, à certain égard, être traduit en français par « esprit protecteur » ou comme une force animique qui accompagne le nouveau-né. Une sorte d'amalgame existerait entre ce que j'ai qualifié d'esprit protecteur, le *tajaw* et le *tajwalil*. Pourtant, cette figure invisible, telle qu'elle est acceptée localement, dépasse largement la notion de protection. En effet, le nahual est parfois considéré comme un esprit qui peut nous jouer des tours plutôt que de nous protéger, et cela arrive si on n'en prend pas soin. Mais il peut aussi être perçu comme une figure d'esprit qui confère des dons et qui guide la vie des entités vivantes depuis leur naissance.

a. Le nahual comme figure d'esprit autonome

Le chaman a la charge de réaliser des cérémonies coutumières en signe de remerciement et afin de demander des bénédictions. Il s'adresse à Dieu, au Cœur de la terre, au Cœur du ciel (la question du principe divin sera discutée plus en avant dans le chapitre), aux divers Saints et aux esprits protecteurs des montagnes et des volcans. C'est également aux 20 *nahuals* que sont destinées les offrandes au cours d'une cérémonie.

Employé comme synonyme d'*ajkab'* par les *tinecos*, l'*ajq'ij* se dédie à l'art divinatoire maya mais il est également celui qui compte les jours (*ij*, de jour, *aj* de l'action de compter). Il traite les infortunes et les prédestinations à l'aide des *miches* et il compte les jours et les cycles avec les divers calendriers. L*'ajq'ij* ou *l'ajkab' est* chargé de tenir le calendrier sacré, le *tzolk'in.* Le *tzolk'in* est basé sur la rotation simultanée de deux cycles : un cycle des 20 jours correspondant aux 20 *nahuals*, et un cycle de 13 jours équivalent à 13 numéros allant de 1 à 13. Par ordre d'apparition dans le calendrier, les *nahuals* sont : *Iq', Aq'ab'al, K'at, Kan, Kame, Kej, Q'anil, Toj, Tz'i, B'atz', E, Aj, I'x, Tz'ikin, Ajmaq, No'j, Tijax, Kawoq, Ajpu', Imox*. En conjuguant les deux cycles, un même nahual avec un même numéro, par exemple *Tzi 11*, n'aura lieu que tous les 260 jours. S'il existe des livres contenant des tables de calcul permettant de connaître rapidement le *nahual* de naissance d'une personne, les chamanes sont normalement aptes à calculer le *nahual* et l'énergie d'un jour particulier dans le passé ou dans le futur à l'aide de leurs 10 doigts et de leurs 10 orteils.

Toute date du calendrier correspond donc à un *nahual*. Le chamane est habilité à connaître la particularité de tous les *nahuals*. Il peut donc non seulement décompter les jours et connaître le *nahual* de naissance d'un individu, mais encore prévoir le jour exact de la réalisation d'une cérémonie en fonction du *nahual* escompté. Connaissant la spécificité de chaque *nahual*, le chamane est chargé de reconnaître leurs attentes et les offrandes correspondantes en cas de déséquilibre personnel, matrimonial, familial, communautaire, environnemental...

Je reçus en don de Yecenia un feuillet relié, écrit par un chamane k'iche', sur lequel il était explicitement signalé qu'il était interdit de le diffuser et de le reproduire. Or Yecenia, initiée par un maître k'iche' au chamanisme, se convertit à l'évangile. Accompagnée du pasteur de la Bethania, elle brûla les éléments qui l'avaient accompagnée dans son travail de chamane. Elle

épargna le manuscrit, non pour se le garder mais pour me le confier[216]. Pièce rare de la tradition orale mise par écrit, je ne me suis pas séparée de ce livre confidentiel. Près de 80% de ce feuillet sont consacrés à décrire les spécificités de chaque *nahual* et les caractéristiques des personnes nées en leur jour. Le livre mentionne clairement le fait que les *nahuals* sont aussi des entités autonomes, car il est possible de s'adresser à chacun d'eux lors d'une cérémonie pour une demande spécifique.

Les *nahuals* sont donc à la fois l'essence qui caractérise et qui guide les entités vivantes, mais ils sont aussi des figures d'esprits autonomes. À chaque jour du calendrier correspond un *nahual* (le 5 décembre 2009 coïncide par exemple au *Q'anil 10*) qui peut être invoqué au cours des cérémonies.

b. Diffusion et transformation du nahualisme

Le *nahual* est le concept le plus répandu par les courants de diffusion néochamanique et *New Age.* Il existe une intense littérature ésotérique et une profusion de sites sur la toile qui permettent à toute personne intéressée par le nahualisme de calculer son *nahual* et, comme dans un horoscope, de décoder ses traits psychologiques dominants, les connivences entre la caractériologie des personnes et leurs *nahuals*. Pour de nombreuses personnes ladinas et allochtones, l'intérêt pour la spiritualité maya s'est développé à partir du nahualisme. Le chamane k'iche' Audelino, professeur à l'université Landivar, raconte combien nombreux sont les collègues qui cherchent à le rencontrer afin de connaître leur *nahual* et qui veulent leur dédier une cérémonie : « moi-même j'en ai l'expérience ici à l'université. Des personne qui se disent catholiques viennent me voir et disent : " dis, peux-tu me dire mon *nahual* ? ", " dis, quand me fais-tu une cérémonie ?" » (Audelino, 30/10/2008).

Alors que les *nahuals* ont un rôle clé aujourd'hui dans la spiritualité maya et dans les pratiques rituelles qui lui sont associées, il existe un débat au sujet de l'intérêt qui était porté par les chamanes aux *nahuals* dans le passé. Pour le naturopathe Francisco Pérez, l'invocation des *tajwalil* se faisait déjà par les ancêtres de San Martín. Il n'aura pas fallu attendre la transmission écrite pour que la connaissance à leur sujet soit diffusée : « Les ancêtres [*señores de mucho antes*] invoquaient aussi les *nahuals*. Un jour j'ai été poser une question[217] à Juana du hameau de Santa Inés. Elle ne sait ni lire ni écrire. Elle sait les choses uniquement de mémoire. Mais elle connaît les *nahuals* » (Francisco Pérez, 22/01/2009)

D'autres personnes, comme le chamane *tineco* Antolino, ne sont pas du même avis. Malgré tout son respect pour les aînés, ce dernier estime que leur méconnaissance au sujet des *nahuals* entraînerait des lacunes dans leur façon de travailler.

---

[216] Pédrón-Colombani (2004) a observé lors de ses recherches sur Maximón à Santiago Atitlán, comment certains objets sont généralement sauvegardés des opérations de destructions en étant confiés à des personnes de confiance.

[217] « *Hacer mi pregunta* » est une expression qui se rapporte à l'idée de rendre visite au chamane. La consultation tourne en effet souvent autour de la recherche d'une réponse à une question. Le chamane répond aux questions de sa patientèle à l'aide de ses *miches*.

> Mon maître ne m'a jamais parlé des *nahuals*. Il ne prenait pas en compte le jour, le mois et l'année de naissance. Il invoquait les esprits des montagnes, les autels, les volcans… Il parlait à *Qman Dios*, le Dieu Jésus Christ, et au Cœur du ciel, *tanim kya'j*, et au Cœur de la terre, *tanim tx'ox'*. (…) Que Dieu me pardonne, mais parfois le travail des ancêtres échouait. Car ils faisaient leurs questions avec les *miches*, etc. Mais ils ne savaient pas quand était née la personne, quel jour, quel mois… Ils manquaient de connaissances. Moi, c'est grâce à Don Santos, que j'ai appris tout cela. Alors j'ai acheté un livre sur les *nahuals* (Antolino López, 05/08/2010).

Antolino confère une grande importance au jour de la naissance de ses visiteurs. Non seulement, il calcule leur *nahual*, mais il recherche aussi les signes astrologiques. Avec fierté, il me présenta un livre au nom d'*Oracle. Le livre du destin* (*Oráculo. El libro del destino*). Ce livre, reçu d'un ami, date de 1822. La quatrième de couverture informe que l'ouvrage a été rédigé pour l'empereur Napoléon. Antolino le consulte régulièrement, car, dans cette relique, il apprend la signification des jours de la semaine, la signification des numéros, des dates, et bien sûr, les signes du zodiaque. Il soulève combien il est intéressant de voir les correspondances entre tous ces systèmes expliquant les caractériologies en fonction des dates de naissance.

Don Santos est un des rares chamanes de San Martín à assumer publiquement son rôle de chamane. Il joue un rôle important : celui de fédérateur des *ajq'ij* de la municipalité. Âgé seulement d'une quarantaine d'années, il est respecté de tous. Il participe régulièrement à des activités organisées par des chamanes à l'extérieur de San Martín. C'est, entre autres, lors des rencontres et formations organisés par le *Consejo maya mam* de Quetzaltenango (Conseil maya mam) qu'il acquit la connaissance des *nahuals* et qu'il apprit à travailler avec ceux-ci[218]. Santos diffusa alors chez ses collègues *tinecos* les pratiques apprises à l'extérieur. Antolino relate, pour sa part, avoir appris grâce à Santos comment travailler avec les *nahuals*.

Toutefois, à San Martín, ce que savent les chamanes des *nahuals* reste souvent limité. Et, s'ils ont des connaissances en la matière, ils semblent peu soucieux d'initier leurs compatriotes. Si tout le monde possède un *nahual*, seuls quelques *tinecos* connaissent celui qui leur est attaché depuis la naissance. Mais il s'agit aussi des conditions d'accès à leur connaissance, exprime Marino. « Je ne sais pas quel est mon *nahual*. Mais on ne peut pas s'en rendre compte comme ça, car le *nahual*, on ne le dit pas et on ne le voit pas. Chacun le sent mais sans savoir ce que c'est. Seuls les prêtres mayas les connaissent car ils parlent d'autres langues pour communiquer avec eux » (06/04/2006).

Juana et Francisco Pérez racontent avoir été initiés au nahualisme grâce à des formations à l'extérieur de la municipalité.

Julie : *Où as-tu appris l'existence des nahuals ?*

[218] Le Conseil Maya mam de Quetzaltenango est un nouvel acteur dans le paysage culturel. Il modifiera probablement radicalement les pratiques d'ici quelques années. Ce Conseil a, entre autres, pour mission de revaloriser la culture maya mam de Quetzaltenango en offrant par exemple des formations aux *ajq'ij* concernant les calendriers mayas et leur lecture, l'interprétation des *nahuals* et du feu… L'association organise également des cérémonies rassemblant des chamanes mams à échelle régionale. Don Santos participe activement à ces activités. Il y entraîne son frère, Felipe et son beau-frère Don Tomas. Dynamisé par les formations, Don Santos mobilise de plus en plus régulièrement ses pairs pour des activités en lien avec la spiritualité maya.

> Juana : Quand je travaillais à la municipalité, nous avons reçu une formation sur le sujet. Du coup, je sais un peu ce dont il s'agit. Je connais un monsieur de Zunil qui est *ajq'ij*. Mon grand-père, bien qu'il soit très catholique, ne m'a jamais parlé des *nahuals*. Mais, le peu que j'en sais, je le dois au monsieur de Zunil et je trouve cela très intéressant. Il me demanda mon nom, ma date de naissance et l'année… (Juana, 28/11/2008).
>
> Julie : *Et vous, vous prenez soin de votre nahual ?*
> Francisco : Je peux dire que oui. J'ai reçu un cours à l'université, et j'étais curieux de savoir quel *nahual* je suis. J'ai commencé à le découvrir. Je sais lequel c'est. Et cela correspond à mon travail. Quand j'étais un petit garçon, je n'arrivais à rien vendre à la côte. Et quand je me suis mis à étudier la médecine, ça m'a réussi. Oui, je fais mes prières à mon *nahual*. Et quand j'en prends soin, je reste tranquille. Sinon, je deviens nerveux. Je pense que oui, cela fonctionne (Francisco Pérez, 05/03/2009).

Le nahualisme souligne combien il est difficile de distinguer les connaissances au sujet des *nahuals* véhiculées localement et transmises par les ancêtres *tinecos* de ce qui provient de l'extérieur de la municipalité. Croyances et rituels sont en perpétuelle transformation. Comme l'avance Francisco, « Avant, les *ajkab'* ne travaillaient pas avec les 20 *nahuals* tels qu'on les connaît maintenant » (Francisco Pérez, 28/07/2010). Ce qui est aujourd'hui nommé *nahual* ou *tajwalil* était probablement mentionné par des aînés sous une autre forme et invoqué par d'autres rituels. Si la spiritualité maya se base sur des pratiques coutumières, il ne faut pas négliger les nouvelles voies qui alimentent et recréent sans cesse ces pratiques. Suite aux accords de paix en 1996, de nombreuses associations néotraditionnalistes se sont constituées (le *Conseil maya mam de Quetzaltenango* en fait partie) sans compter la récupération des mouvements *New Age* qui adaptent à leur sauce la spiritualité maya. Elles créent des formations et des outils de diffusion du chamanisme : ateliers de lecture du *Popol Vuh*, décodage des calendriers mayas, apprentissage des *nahuals*…

Il est fondamental de replacer la notion de « spiritualité » dans le contexte latino-américain. En effet, les sociologues qui travaillent sur les spiritualités dans des sociétés euro-américaines les interprètent à la lumière du phénomène de la sécularisation. Pour Matthew Wood, la sociologie traditionnelle établit une distinction entre une spiritualité et une religion, à partir de la relation à soi et au pouvoir (2009). Une religion serait caractérisée par un soi subordonné aux autorités religieuses, tandis que, dans une spiritualité, le soi endosse sa propre autorité. Il existe donc une explication théorique autour d'une distinction entre autorité externe et autorité sur soi. Le mouvement de sécularisation que connaît l'Occident, et par lequel s'observe un déclin des religions au profit de nouvelles spiritualités, ne peut être appliqué à la société guatémaltèque et encore moins au monde rural de celle-ci. Si la distinction entre la sphère religieuse et la sphère politique a été formulée par les premiers libéraux à la fin du 19e siècle au Guatemala, elle ne semble pas avoir été totalement assumée dans l'histoire récente du pays[219]. Dans le monde rural en particulier, les activités médicales, culturelles, politiques et

[219] Le cas du dictateur Rios Montt, premier pentecôtiste au pouvoir dans un pays latino-américain (1982-1983) est emblématique sur le sujet. La spiritualité maya, pour sa part, ne cesse de jouer un rôle important dans le monde politique. Cette relation est cachée ou présentée comme anecdotique, mais est néanmoins révélatrice de l'ambivalence du phénomène de sécularisation au Guatemala. L'actuel Président de la République du Guatemala, Álvaro Colom (aux commandes du pays depuis 2008) est connu comme ayant suivi une initiation

économiques ne peuvent être séparées de l'univers religieux. Mais surtout, à San Martín, la spiritualité maya est une spiritualité dans laquelle sont socialisés les *tinecos* depuis leur plus jeune âge par leurs aînés. Elle repose sur des connaissances culturelles, et le respect des normes et de l'autorité correspond au rôle des « anciens ». Faillir au respect des traditions conduit à devenir victimes de représailles des figures d'esprit et autres êtres invisibles. La spiritualité maya est marqueur d'identité : elle définit une communauté de valeurs et de pratiques et la notion de pouvoir n'est pas absente de cette religiosité sans dogme, sans liturgie, sans temple ni clergé.

c. Le nahual comme double-animal ou comme don de transformation

La configuration des intériorités telle qu'elle a ici été présentée est le résultat d'une systématisation de données ethnographiques récoltées auprès des habitants de San Martín et de certains chamanes k'iche' de la ville de Quetzaltenango. Elle est le fruit d'une époque, d'un lieu et, de surcroît, intrinsèquement liée aux limites de compréhension d'une anthropologue allochtone. Les monographies réalisées dans la région présentent des similitudes avec le système des intériorités des *tinecos* mais soulignent aussi d'importants traits distinctifs.

Jésus García Ruiz a par exemple mené des travaux ethnographiques dans la région mam, en particulier dans le Sud du département de Huehuetenango. En 1979, il publie un article intitulé « Éléments pour une analyse de la représentation et de la conception de la personne chez les mam », papier résumant en partie les résultats de sa thèse de doctorat. Pour García Ruiz, l'homme mam se reconnaît dans quatre éléments qui rendent possible son existence : le corps, le *txelecum* ou l'ombre, le *tc'uj'* ou le cœur et le *kolel* qu'il traduit par double-animal ou *nahual*. Je ne m'intéresserai ici qu'à la quatrième composante observée par García Ruiz : le *kolel* ou *nahual*. Selon les observations de l'auteur auprès des Mams de Huehuetenango, le *nahual* associe un individu à un animal qui naît en même temps que lui. Leurs deux vies se développent en interdépendance étroite. Depuis cette conception, le *kolel* est considéré comme co-dépositaire du *txelecum* (García-Ruiz, 1979 : 179). García Ruiz explique que « dans la majorité des cas, nous avons pu constater que les enfants et les jeunes gens ne connaissent pas leur *kolel* tandis que les personnes qui exercent une fonction importante dans la communauté le connaissent » (1979 : 180).

---

chamanique. Malgré ses origines non indigènes, il est aujourd'hui reconnu comme *ajq'ij* par la communauté des chamanes. Au cours de l'année 2008, il remit le titre honorifique de chamane « supérieur » à un des plus anciens chamanes k'iche'. Ce titre a été particulièrement contesté par une frange importante des chamanes. Un des arguments retenus à l'encontre de l'attribution de ce titre, était que la spiritualité maya est profondément égalitaire et ne reconnaît pas d'autorité hiérarchique. Autre exemple du lien entre pouvoir politique et spiritualité maya, lors d'élections locales, départementales et municipales, la demande de travail à un chamane est récurrente. Deux exemples sur le sujet me semblent intéressants. Une chamane de Quetzaltenango m'a confié avoir travaillé pour un candidat à la présidence départementale de Quetzaltenango dans les années 1990. Cette demande, opérée dans la discrétion afin de ne pas entacher l'image politique du candidat, aurait entraîné la mort accidentelle de l'autre candidat. Par cette information, mon interlocutrice souhaita me signifier clairement sa puissance, mais aussi, son travail de magie noire dans le passé et dont elle s'est aujourd'hui détachée. À San Martin Sacatepéquez encore, Miguel Gómez Pérez, *alcalde*, élu à la tête de la municipalité dans les années 1980, m'expliqua avoir eu à sa charge une commission de chamanes mandatés pour accomplir des « commandes » pour le bien de la municipalité.

Le *nahual* apparaît régulièrement dans la littérature mam comme un double-animal qui accompagne les êtres humains et non humains depuis leur naissance. « Il correspond à l'énergie d'un des vingt jours du *tzolk'in* et a pour mission de protéger son double humain ou non humain » (Barrios, 2004 : 320). Hostnig, Hostnig et Vásquez ont recueilli le récit d'un aîné de Concepción Chiquirichapa, municipalité voisine de San Martín, sur sa relation avec son *nahual*. En voici un extrait :

> Quand je suis né, nous étions deux. Le compagnon qui est né avec moi était très petit, comme un chat. (…) Plus je grandissais, plus l'animal aussi grandissait. Et quand je suis devenu grand, lui aussi est devenu grand. C'est pour cela que je l'emmenai dans les bois, pour l'y laisser. (…) Quand il se fit mal à la patte, moi aussi je me fis mal. Quand je me suis réveillé, mon pied était gonflé car mon compagnon s'était blessé (…). Cet animal était peut être mon cœur, mon *nahual*. (…) S'il meurt en premier, je meurs également. Si par contre je meurs en premier, il meurt aussi » (Hostnig *et al.*, 1998: 104-105).

À San Martín toutefois, le *nahual* comme *alter ego* animal n'a été mentionné par mes informateurs qu'à de rares occasions. Par exemple, Efraín dévoile le *nahual* de ses visiteurs sous la forme d'un animal. Juana apprit par un chamane k'iche' que son *nahual* était un serpent. « Chaque animal, lui confia-t-il, correspond aux dons que l'on reçoit ». Ou encore, Miguel expliqua que le *nahual* d'un versant de montagne à l'entrée de San Martín est un animal à sept têtes. Certains chamanes cependant désapprouvent le lien vital qui unirait un nahual à un animal.

García Ruiz émet l'hypothèse que la conception du *kolel* comme double-animal apparaît tardivement dans le contexte mésoaméricain : « nous oserions presque dire qu'il se développe au 17^{e} siècle comme partie intégrante des "mécanismes d'ethnorésistance et de reproduction sociale" (…). En réalité, la société préhispanique avait une structure propre d'accès au pouvoir, et la définition de l'identité se donnait dans et par la naissance, dans et par l'appartenance à un lignage déterminé » (García Ruiz, 1979 : 180). Mais la conquête espagnole restructura les mécanismes internes de pouvoir et redéfinit l'identité et l'appartenance. « La naissance seule ne suffira pas pour définir un individu en tant que membre d'une communauté déterminée. (…) L'attribution définitive d'un *tonal*[220] n'est pas possible car l'accès au pouvoir sera régi par des critères différents de ceux de l'époque précédente » (García Ruiz, 1979 : 181). Une structure distincte du *tonal* se met alors en place, celle du *kolel* ou du *nahual* comme double-animal. Elle n'exige pas la détermination spécifique comme point de départ, mais rend possible « une ambiguïté suffisante pour permettre la redistribution des rôles, moyennant un constat préalable de la "fidélité" » (García Ruiz, 1979 : 181).

L'hypothèse de García-Ruiz donne matière à penser le *nahual* tel qu'il est entendu par les Mams de San Martín. Ces derniers auraient-ils pu échapper à la nécessité de mettre en place les mêmes mécanismes de résistance que les Mams de Huehuetenango ? Cette hypothèse permettrait de comprendre pourquoi les Mams de San Martín conçoivent majoritairement leur *nahual* comme un principe guidant et définissant les humains en fonction de leur date de

[220] Pour García-Ruiz, le *tonal* est déterminé dans le monde préhispanique par la date de naissance

naissance (ce que García Ruiz nomme *tonal*) plutôt que comme une relation d'étroite symbiose entre un homme et un animal.

Les Mams du Chiapas étudiés par Cecilio L. Rosales (2008), définissent le *nahual* de manière assez semblable à celle de leurs voisins Mams de Quetzaltenango. Les *nahuals* sont attribués aux personnes en fonction du jour de naissance. Ils sont définis comme une identité interne, individuelle, en lien avec des entités animées. Cependant, pour les Mams du Chiapas, les *ajk'a*, ou sorciers, auraient la capacité de se transformer en leur *nahual*.

S'inspirant largement des travaux d'Alfredo López Austin (2008), Philippe Descola estime préférable de réserver le mot *nagual* ou *nahual* au sorcier capable de se transformer en un animal et d'appeler *tona*, l'*alter ego* animal d'un humain (Descola, 2005 : 298-300). Cette conception du *nahual* comme transformation en animal est reconnue par de nombreux autres auteurs. Parmi ceux-ci, William R. Holland (1978) et Alfonso Villa Rojas (1990) ont adopté une grille de lecture similaire, à partir de leurs recherches ethnographiques au Mexique. Pour Holland, l'insécurité et l'inquiétude de la vie des Tzotziles du Chiapas trouvent leur expression dans ce qu'il nomme le « nagualisme ». Des sorciers, généralement des aînés, apparaissent devant leurs ennemis transformés en animal ou en phénomène naturel. Sous cette nouvelle carapace, ils attaquent directement leurs ennemis ou encore indirectement leur compagnon animal. Pour pouvoir se transformer en *nagual*¸ les sorciers font successivement des offrandes aux dieux du ciel, aux dieux de leur lignage, aux dieux de la terre et enfin à Jésus-Christ. Les recherches de Villa Rojas sur les Tzeltales du Chiapas démontrent également que les sorciers (*brujos*) transformés en *nagual* ont le pouvoir de s'attaquer aux êtres humains ou de créer des phénomènes naturels comme des ouragans. De ses premières recherches au Yucatan, Holland observe que les Mayas de Chan-Kom ont des croyances similaires aux Tzeltales. Mais ce que les derniers appellent *nagual* est appelé *uay* par les premiers. S'appuyant sur son travail ethnographique dans des communautés mayas du Yucatan, Rodriguez Balam qualifie également de *uay* toute personne ayant le don de se transformer en animal.

> Les *uaychivos* sont peut être le lien le plus direct entre les hommes, le monde animal et le monde spirituel. Il existe la croyance que le *uaychivo* est un homme ayant la capacité de se transformer en animal et de faire des dégâts là où il passe. Ce type de transformation peut seulement être attribué aux *h-menes*, aux guérisseurs ou aux médecins traditionnels. De fait, la voix *uay* (qui se réfère peut-être au nahual) signifie peur ou ce qui fait peur, car cet être peut provoquer la peur (il peut être considéré également comme une maladie) en pénétrant dans le village sous la forme d'un animal (chevreau) pour provoquer des maux (Rodríguez Balam, 2005 : 165).

À San Martín, les procédés de sorcellerie, qualifiés de *nahualisme* par ces derniers auteurs, ont été exprimés dans les termes de *win* et de *cadejo*. Ce ne sont pas les chamanes qui y ont recours, mais bien ceux qui ont réalisé un pacte avec des forces maléfiques. Les histoires autour du *win* et du *cadejo* sont essentiellement véhiculées dans les terres chaudes de la *Boca costa*. Enfant, Carmen y vécut avec sa famille pour travailler dans les plantations des latifundios. Elle se souvient de vols perpétrés par un *cadejo*.

> Là-bas, à la côte, une femme avait un fils qui ne savait pas marcher. Je ne me rappelle plus s'il avait un fauteuil roulant ou pas… Il s'est transformé en *cadejo*. Ma maman s'en était rendu compte car elle avait un petit commerce de vêtements. Elle confectionnait des tabliers. Le *cadejo* se transforma en animal, en chien ou en petit animal pour pouvoir entrer dans la maison dans laquelle nous vivions au bord de la route. Il se changea alors en un animal et entra prendre des vêtements pour sa mère. Ma maman le remarqua car la dame portait des tabliers que maman ne lui avait pas vendus. Pour se transformer en *cadejo*, et bien on raconte qu'ils vont au cimetière. Là, on dit qu'ils font un trou profond et qu'ils sautent au-dessus en formant une croix et en récitant des prières. S'ils arrivent à sauter neuf fois dans un sens et neuf fois dans l'autre sans tomber dans le trou, ils se convertissent en animal. Par contre s'ils tombent dedans, ils meurent. C'est comme ça qu'ils se convertissent (Carmen, 18/04/2008).

Au travail dans les champs avec Otto, nous faisons la rencontre de Luis. Il vit à la *Boca Costa* mais vient régulièrement dans les terres de l'altiplano pour travailler comme journalier. Il finit de rassembler les sacs de *brosa* dont il avait la charge et nous rejoint pour discuter des *win* et des *cadejo*. Au cours de la conversation, Luis insiste sur les distinctions à opérer entre *win* et *cadejo* et entre pratiquants-officiants du *win* ou du *cadejo* et chamanes.

> Luis: Le *win* est différent du *cadejo*. Il s'agit d'un autre esprit qui se convertit en de petits animaux comme le poulet, le dindon ou le vautour. Il se transforme et peut alors voler. Il se met dans des lieux d'où il peut observer les jeunes et jolies filles. Le *cadejo* lui, se consacre au vol de poulet et d'autres animaux. Le *win*, c'est comme un oiseau. C'est un être humain qui peut devenir un oiseau. Il part parfois loin pour trouver des femmes.
> Otto: Il dort avec les femmes. Car il aime ça.
> Luis: En effet, il dort avec les jeunes femmes. Il passe en dessous de la porte. Mais le *cadejo*, lui, cherche à voler.
> Julie: *Et on en retrouve des win et des cadejo ici à San Martín ?*
> Luis: Bien sûr…
> Julie: *Mais on ne sait pas qui se sont ? C'est un secret ?*
> Luis: Non, on ne le dit pas car c'est interdit. S'ils le disent, ils meurent. C'est secret.
> Julie: *Mais ce sont des prêtres mayas qui se transforment ?*
> Otto: Non.
> Luis: Non, ce ne sont pas eux. Les prêtres mayas se concentrent sur des esprits. Ils mettent leur concentration sur des esprits pour aider les gens. Certains, oui, font du mal au gens…
> Julie: *Donc n'importe qui peut devenir cadejo ou win ?*
> Luis: Il faut l'apprendre. Pour l'apprendre il faut aller au cimetière vers minuit et appeler le malin dans le centre du cimetière. Il faut ensuite converser avec le mal et lui dire : « je veux apprendre à être *cadejo* ou *win* ».
> Julie: *On ne l'apprend pas avec une autre personne comme le font les prêtres mayas ?*
> Luis: Non, on apprend seulement avec le mal. C'est pour cela qu'on devient animal. Là où je vis, un *cadejo* passe toujours vers minuit. Nous sortons faire des tours avec des bâtons pour qu'il n'emporte pas nos poulets.
> Otto : Ici à San Martín, c'est la même chose. Certaines personnes, mais pas toutes, tuent les *cadejos*. Ils sont comme un cheveu dans la soupe, il y en a toujours un qui sort de quelque part. Dans les 20 mille habitants, il y en a toujours un qui connaît toutes ces coutumes.

Julie: *Ça n'a rien à voir avec les nahuals ?*
Luis: Non. Il s'agit seulement d'avoir le souhait d'apprendre à devenir un animal, d'aller au cimetière et de parler avec le *dueño* du cimetière et de se battre. Seulement. Je ne suis pas très au courant au sujet des *nahuals*. On dit que c'est comme le destin de chacun. C'est ce qu'apprennent les prêtres mayas. (…) Un vieux monsieur me donna un livre pour apprendre à devenir *win*. Avec mon frère, nous avons essayé d'apprendre la prière qui était dans le livre. Il faut prier le Diable. Il faut prier toute la nuit pour faire les mauvaises choses qu'offre le Diable. Pour apprendre on ne peut pas dormir pendant une nuit. C'est un livre sur le mal.
Julie: *Alors tu l'as un peu étudié?*
Luis: Oui, avec mon frère car le monsieur nous avait donné le livre. Mais on n'arrivait plus à dormir la nuit. Nous nous levions la nuit à l'extérieur mais toujours endormis.
Otto: Ça, c'est parce que vous aviez le livre dans la maison, or c'est un livre sur le mal.
Luis: Mes parents se mirent en colère : « pourquoi es-tu en train d'apprendre tout ça ? ». Alors, j'ai décidé de rendre le livre au monsieur car ce sont de mauvaises choses. Il n'apprend pas les choses de Dieu (18/04/2008).

Au cours de la discussion, Luis laisse entendre qu'il appréhende le *nahual* de manière totalement différente du *win* ou du *cadejo*.

Cette dernière analyse révèle combien il est important que les différents concepts soient définis à partir des catégories et des terminologies de la population étudiée. Des réalités ethnographiques distinctes peuvent utiliser des termes semblables sans recouvrir la même réalité, tout comme des réalités similaires peuvent être désignées par des termes différents.

Sebastian Matteo a recensé les diverses conceptions du *way*, ou *nahual*, à partir d'analyse de la céramique maya à l'époque Classique et de la littérature ethnographique contemporaine. Pour cet archéologue, les diverses formes que prend aujourd'hui le nahualisme en Mésoamérique permettent difficilement d'analyser les correspondances avec les conceptions préhispaniques des *nahuals*. Selon l'auteur, « les enquêtes de terrain offrent aux chercheurs une telle variété de caractères, de par les noms employés, la nature de l'*alter ego*, sa résidence (montagne, cœur, humain…), que faire un parallèle direct avec les conceptions précolombiennes ne peut que produire une vision dépouillée de toute authenticité » (Matteo, 2005 : 114). Alors que j'estime vain de vouloir donner une définition arrêtée et unique du nahualisme, mes observations rejoignent les conclusions de Matteo.

> Le problème d'une définition générale plus complexe et précise provient de l'éparpillement et de la variété des caractères rencontrés dans la littérature spécialisée et au sein des populations concernées. Il en effet très laborieux de vouloir catalyser les variantes régionales en un seul concept, et de plus, de les appliquer à un ensemble temporellement distant et géographiquement plus étendu (Matteo, 2005 : 112).

Idiosyncrasie et respect des entités vivantes

Depuis la conception coutumière des entités vivantes et de leurs intériorités, chacun des existants humains et non humains est différent de tous les autres en raison de la pluralité des figures d'esprit unique qui leur sont associées. Ces intériorités (*tanim*, *tajaw* et *tajwalil*)

confèrent à chaque être une idiosyncrasie et ne sont pas le privilège des êtres humains : les animaux, les plantes, les montagnes, les villes, les lacs, les rivières et lagunes en sont pourvus. La configuration complexe et unique des entités vivantes les rend animées, et leur attribue une capacité d'action autonome, inattendue et parfois dangereuse pour l'homme. À San Martín, il m'a été conté de nombreuses histoires à ce sujet : de sentiers d'une montagne semant un promeneur non respectueux de la montagne, de sources d'eau dont le débit cessa suite à l'éclatement d'un conflit à son sujet, de vents violents emportant un habitant défiant l'interdit de ne pas sortir en sa présence… Mais est-ce leur *tanim*, leur *tajaw* ou leur *tajwalil*, le moteur d'action et de réaction possible consécutif au non-respect des êtres à leur égard ? À tour de rôle, les uns pointent du doigt le *tajaw*, les autres le *tanim* ou le *tajwalil*. La volonté du chercheur de catégoriser clairement ces figures de l'invisible rencontre les limites explicatives des acteurs : les *tinecos* ne savent pas toujours comment nommer et définir ces figures invisibles qui les dépassent et parfois les menacent. Plutôt que de forcer les données, je considère ces imprécisions elles-mêmes comme significatives. Certes, le monde des invisibles existe mais, à cause d'une transmission atténuée de la part des ancêtres, le manque de clés de lecture sur sa complexité rend parfois sa compréhension difficile.

Cependant, un élément semble se retrouver avec la même constance dans le discours des *tinecos* : si les entités non humaines sont animées au même titre que les êtres humains, il est nécessaire de leur manifester du respect. Ce respect peut s'exprimer par exemple en prenant soin de chaque plant de maïs. Sacrée, cette céréale peut ne pas vouloir se reproduire si on la néglige, explique Carmen. Avec son mari Otto, ils se sont appliqués à relever chaque épi de maïs mis à terre par le passage de l'ouragan Agatha à la fin du mois de mai 2010. Carmen a observé qu'à leurs risques et périls, certains *tinecos* auraient déraciné les plants de maïs renversés par les vents. Or le maïs peut s'attrister de ce manque de respect, estime-t-elle. Carmen se questionne : le maïs repoussera-t-il dans ces champs négligés l'année prochaine?

> Avec María, on a vu un champ où le maïs a été complètement rasé. Les propriétaires ont dû couper et mélanger les plants de maïs avec la terre. Ils ont dû se dire que cela ne valait pas la peine de les relever. Mais moi je dis que ce n'est pas bon, et qu'il est possible que l'année prochaine ils n'aient pas de maïs. Car le maïs est sacré. Dieu nous l'a offert pour que nous en prenions soin. Quand je vivais à Colomba, je devais avoir environ 14 ans, des gens m'ont raconté qu'ils ont trouvé du maïs noir, rouge et jaune qui pleurait. Les épis pleuraient car ils disaient qu'on leur manquait de respect (Carmen, 22/07/2010).

Carmen rappelle ainsi que les manifestations de respect envers les entités vivantes doivent s'exprimer lors de pratiques quotidiennes.

Afin de s'adresser aux entités vivantes avec respect, l'évangélique Juana explique qu'il existe en mam une formule lexicale spécifique. Si l'on veut s'adresser à la pluie, *jba'l*, avec un certain respect, on parlera d'elle comme *qman jba'l* que l'on peut littéralement traduire par le « grand-père pluie ». Il en est de même pour parler de la terre, *tx'otx'*, qui sera alors nommée *q'chu tx'otx'*, soit, la « terre mère », la « grand-mère terre ».

Plus radical encore, selon les chamanes, comme l'aîné Martín Pérez, il est également nécessaire de gagner le respect des entités vivantes, comme la lagune Chikabal, en leur demandant la permission de pouvoir parler d'eux.

> Au cours d'une activité organisée par ASAECO qui devait traiter de l'importance culturelle de la Lagune Chikabal, le chamane Martín Pérez de la communauté de Toj Alic est en colère. Moins d'une heure après le démarrage de cette réunion rassemblant une dizaine de chamanes de différents hameaux de San Martín, Martín Pérez ne cache pas son mécontentement à l'égard des organisateurs de la rencontre. Il est offusqué que les organisateurs de l'événement n'aient pas respecté la requête des chamanes formulée au préalable : demander la permission à la Lagune Chikabal de pouvoir parler d'elle. Ni bougies, ni fleurs n'ont été achetées afin de réaliser ce rituel de demande à Chikabal en début de réunion. *Ladino* de la ville de Quetzaltenango, le chercheur en charge de l'atelier balbutie et explique que les bougies achetées lui auraient été volées au marché… (Notes de terrain, 08/09/2008).

Dieu unique, principe divin dual ou polythéiste

Les propos tenus par les *tinecos* au sujet des intériorités et des figures d'esprit nous renvoient à divers débats. Une première préoccupation des *tinecos* soulève la question de l'autonomie des entités vivantes animées par rapport à un principe divin. Le principe divin transcende-t-il toute entité vivante, est-il immanent en toute chose ou distinct des entités vivantes autonomes car animées d'intériorités propres ? Cette interrogation en soulève une seconde : la nature de Dieu est-elle monothéiste ou polythéiste ?

Pour les personnes qui se présentent comme non attachées à la spiritualité maya, l'attribution d'intériorité aux éléments qui composent l'environnement illustre l'existence d'un panthéon qu'ils rejettent. Or, les chamanes et les traditionnalistes évoquent des croyances équivoques au sujet du principe divin. Si leurs ancêtres mayas s'adressaient à de nombreuses divinités, (Thompson, 1973), les indigènes contemporains, héritiers aussi d'une culture chrétienne, se réfèrent tour à tour à un Dieu unique, *Qajaw*, (notre Dieu) et à des principes divins d'ordre polythéiste.

Le chamane *tineco* Efraín Méndez explique qu'il respecte le Dieu des chrétiens, mais il dit aussi s'adresser à chaque dieu qui compose son environnement, et qui assure le bien être des êtres humains : « lors des cérémonies, on s'adresse au dieu du soleil, au dieu du vent. Car chaque dieu a son utilité. Quand la peste est venue chez nos ancêtres, ils faisaient des prières au dieu du vent pour qu'il emporte la maladie » (02/08/2010). Pour lui, poursuit-il, « les *nahuals* sont comme vingt dieux car ils nous protègent[221]. Par exemple, les montagnes ont leur propre *nahual*. Quand on commence une cérémonie, on invoque chaque montagne et chaque volcan du Guatemala » (01/05/2006). À ce panthéon, il ajoute le couple dual du dieu du ciel et du dieu de la Terre : « ils sont deux. Mais ils ne sont pas supérieurs aux autres dieux… ».

[221] Pour Rosales, les Mams du Chiapas considèrent les *nahuals* comme des jours déifiés issus du calendrier mésoaméricain maya (2008).

Le chamane k'iche' Victoriano s'oppose à la conception polythéiste des principes divins. Pour lui il n'existe pas « des » dieux mais deux dieux : Tepeu et Gucutmatz. Ils représentent la matière et l'esprit. Par leur union et leur désunion, ils sont à l'origine de toute vie sur terre.

> Nos principes divins sont au nombre de deux. Certains disent que les dieux sont nombreux. Ce sont des polythéistes. Et bien non, il y en a seulement deux : l'esprit et la matière. Le *Popol Vuh* raconte la genèse du monde : quand il n'y avait rien, quand tout était silencieux, il y avait seulement l'esprit dans l'espace infini. Il y avait la matière en forme d'eau mais elle était immobile, comme morte. À un moment "X", raconte le *Popol Vuh*, ils se sont rencontrés, ils se sont parlé, ils ont pensé, ils se sont aimés. Ils décidèrent de créer les choses, non seulement la terre mais toutes les choses : les étoiles, le ciel, la lune, le soleil… Ils se partagèrent le travail. L'esprit donna un bout de son esprit, et la matière donna un bout de sa matière. Ils s'associèrent pour donner une origine à toutes les choses : les membres du règne végétal, les membres du règne animal. Ça veut dire que je suis une partie de cet esprit et une partie de cette matière. C'est pour cela que pour moi chaque chose est sacrée car elle contient Tepeu et Gucumatz : l'esprit cosmique et la matière cosmique sont dans toute chose. On les appelle aussi le Cœur du ciel et le Cœur de la terre (Victoriano Álvaro, 26/03/2009).

L'appréhension du couple divin présentée par Victoriano n'est pas admise par tous les traditionnalistes et les chamanes. Pour sa part, Pascual Vasquéz évoque la complémentarité des dualités mais sur fond d'un monothéisme qui ne se définit ni par le Cœur du ciel, *tanim kya'j* ni par le Cœur de la terre, *tanim tx'ox'*. À côté du Dieu unique et non en-dessous, coexistent le Cœur du ciel et le Cœur de la terre et les divers *tajaws*. « Les *tajaws* ne doivent pas nécessairement être plus petits ou en dessous du Dieu unique car, en mam, il y a le cœur de la terre, du ciel, de l'eau, de l'air, et des autres choses. Le plus important, c'est ce que certains appellent le suprême : *Q'chu* (mère) et *Qman* (père), la dualité… » (correspondance électronique, 17/11/2009). Pour le chamane Antolino López également, « les Cœurs du ciel et de la terre ne sont pas des dieux. Il existe un seul Dieu, celui qui a créé le ciel et la terre » (05/08/2010). Lorsqu'elle officiait comme *ajq'ij*, Yecenia était du même avis. Elle participait à des groupes de discussion avec Victoriano mais elle ne partageait pourtant pas sa conception du divin. Selon elle, une divinité suprême, le Cœur du ciel, domine d'autres dieux, parmi lesquels la Mère Terre, traduction littérale du mam *Q'chu tx'ox*.

> Dieu, *Ajaw*, c'est l'univers, le sol, les plantes… Il nous a donné la Terre comme abri et de la nourriture. Les 20 *nahuals* sont comme ses secrétaires. (…) Il y a seulement un Dieu des dieux. Dans toutes les cultures, Dieu est représenté de manière différente, et chaque culture a des idoles différentes. Les idoles sont des dieux mais Dieu est unique, il est au-dessus de tous (Yecenia, 15/02/2008).

Le chamane Álvaro Méndez dit également croire en un seul Dieu, le « formateur », le « Cœur du ciel ». Pour lui, la Mère nature, le soleil, l'eau… font partie de Dieu mais, à la différence de Yecenia, ils ne possèdent pas le titre de divinité. Álvaro refuse de se faire traiter de polythéiste.

> Nous autres les Mayas, nous appelons Dieu le Cœur du ciel, mais on appelle aussi le Cœur de la Terre, la Mère nature. Car nous savons que Dieu est le père qui nous a donné la vie et qui

> est la vie même. Tout comme nous savons que c'est la Mère Terre qui donne à manger. Pour les Mayas, Dieu est unique : il se manifeste dans la Terre Mère, dans la chaleur du soleil, dans l'eau et dans tout ce que nous donne la nature. C'est pour cela qu'on remercie le soleil et la Mère Terre. Beaucoup de personnes disent que les Mayas ont de nombreux Dieux. Mais non. Ils remercient le soleil car de là provient la chaleur, de là vient l'énergie. On remercie l'air car c'est une création de Dieu qui nous donne de l'oxygène, qui nous donne la vie. L'eau aussi nous donne la vie. Sans eau l'homme ne peut pas vivre. On remercie la Mère nature car pour nous les Mayas, la Mère Terre porte la vie. Ce n'est pas quelque chose de mort, car si l'être humain y sème quelque chose et retourne la terre, ça pousse. La terre a de la vie. C'est pour cela que nous l'appelons Cœur de la Terre, car elle porte la vie. Le Cœur du ciel est le maître (*dueño*) de la vie (Álvaro Méndez, 21/04/2006).

Álvaro insiste sur le monothéisme de ceux qu'il nomme comme lui, les « Mayas » : « Nous autres les Mayas, nous n'avons pas plusieurs dieux. À l'égal des catholiques et des évangéliques, nous avons un seul Dieu. La seule chose, c'est que nous l'appelons "Cœur du ciel", l'évangélique dit Jehovah, le catholique dit Yahvé. Mais il s'agit de la même chose ». La plupart des évangéliques considèrent que les traditionnalistes et les *ajq'ij* « croient à une flopée de dieux » (Cesar, 12/03/2008). Or, comme on peut l'observer, la position par rapport au divin se distingue dans les propos des divers chamanes et traditionnalistes. Certains se présentent comme polythéistes, d'autres comme monothéistes et enfin encore d'autres comme Victorino, comme « duothéistes ».

Bien souvent les catholiques othodoxes et les évangéliques disent se respecter car ils partagent des croyances de base similaires : « croire en un Dieu unique ».

> L'objectif principal des religions, c'est de croire en un seul Dieu. Mais je parle des religions, pas des Mayas. Je parle en particulier de la religion catholique, évangélique… Toutes ces religions quoi. Mais je mets de côté les prêtres mayas parce qu'ils sont attachés aux coutumes, aux traditions. Que nous soyons catholiques, évangéliques, mormons etc., l'objectif principal de ces religions c'est de prier un seul Dieu. (…) C'est comme ça que ça a été classifié dans la municipalité : les prêtres mayas d'un côté et les autres de l'autre côté (Otto, MAG-20/07/2010).

Les évangéliques regrettent cependant souvent le culte voué par certains catholiques à leurs Saints. Pour Florinda, l'adoration des images et des statues par les catholiques est l'unique différence entre évangéliques et catholiques : « les catholiques ont besoin de ces choses pour croire en Dieu. Mais nous, les évangéliques, nous ne croyons pas à ces représentations imagées, nous croyons seulement en l'Esprit » (Florinda Méndez, 22/04/2006). Reina qualifie ces cultes d'unique dérapage des catholiques.

> L'erreur des catholiques, c'est qu'ils vénèrent une image. Et cela ne plaît pas à Dieu. Pour eux, Dieu c'est la statue qu'ils portent par exemple lors d'une procession. Mais pour nous, les évangéliques, Dieu ne se voit pas mais on le sent. Nous savons qu'il est au troisième ciel comme dit la Bible. (…) De là, il surveille le monde entier. Le regard de Dieu porte même dans ton pays qui est très loin. Certains disent que si on va dans les profondeurs de la mer, on

> peut voir les yeux de Dieu car c'est lui qui a tout fait de ses mains (Reina Gómez, 18/04/2006).

Les évangéliques insistent sur la nature invisible et immatérielle de Dieu. Dieu est au-dessus de tout. Pour Reina, Dieu étant immatériel, il n'a ni besoin de bougie, ni de *copal* ou autre offrande (18/04/2006).

> Julie: *Je ne comprends pas pourquoi, vous, les évangéliques, vous n'utilisez pas de copal ni de cierges.*
>
> Reina : C'est que ça ne fonctionne pas comme ça. Vous pouvez parler avec Dieu mais il est seulement en Esprit. Il est seulement dans notre cœur. On peut alors converser avec lui comme nous parlons maintenant. Vous pouvez aller seule dans un lieu et dire « Seigneur, j'ai besoin de ta compagnie, je veux que tu restes avec moi. Je souhaite que tu me préserves de tout danger, de toute tentation… ». Et il vous écoute sans nécessité de *copal* ni de bougies. (…). Il faut accepter le Christ dans son cœur car il est mort sur la croix du calvaire pour nos péchés (Reina Gómez, 18/04/2006).

Cette appréhension du divin se distingue sur plusieurs points de celle de Victoriano. Âgé de plus de quatre-vingts ans, Victoriano insiste sur la complémentarité de la dualité du divin : esprit et matière ne peuvent être dissociés. Pour Victoriano, c'est l'imposition de la religion catholique par les Espagnols qui fit remplacer la figure duale de Tepeu et Gucumatz par une figure uniquement spirituelle, Hun Ajpu ou Dieu.

> Le curé, qui s'appelait Diego de Landa, ordonna à ses confrères espagnols de brûler tous les livres[222]. On raconte que les populations locales pleuraient de tristesse. Ça lui donna de la peine, alors il proposa de réécrire à nouveau ces livres mais sous sa direction. Alors Tepeu et Gucumatz disparurent. Seul est resté Jun Ajpuh, un esprit comme Jésus, une vision purement spirituelle. On ne parle plus d'association de l'esprit et de la matière. On dit que c'est Jun Ajpuh qui décide de tout, comme un centre. C'est comme Jehovah qui dispose et qui tire sur les fils des hommes comme si c'étaient des marionnettes (Victoriano Álvaro, 26/03/2009).

Malgré sa conception de Dieu comme entité unique non duale, Álvaro Méndez insiste sur le fait que son Dieu n'est pas qu'un Dieu spirituel : « nous, nous disons Dieu à tout ce que nous voyons. Nous ne croyons pas en un Dieu spirituel que nous allons connaître seulement quand nous allons mourir. Pour nous, Dieu c'est la vie. On apprend à connaître Dieu dès que nous naissons, par l'intermédiaire de l'air, de la chaleur du soleil et de la nature » (21/04/2006). Eliza Orozco rejoint son propos. Pour elle, « le christianisme est idéaliste ».

> Or, pour nous, tout est Dieu. Je sors et je vois une fleur, un arbre, une pierre… On le voit partout sur le chemin. Je sors et il pleut. La pluie, c'est Dieu pour moi. Certains disent que Dieu est né en Europe, qu'il était blond. Pour moi, Jésus était un grand leader mais il n'est pas Dieu. Il y avait quelque chose avant. Je vois Dieu dans le soleil, dans un séisme, dans un tremblement de terre. Je le vois là-dedans. Je dis à ma maman quand la terre tremble : « c'est

[222] L'Espagnol Fray Diego de Landa Calderón était un moine franciscain du 16e siècle. Il est paradoxalement connu pour ses brillantes chroniques sur le monde maya mais aussi pour ses violentes campagnes contre l'idolâtrie. On estime qu'il fit brûler 70 mille tonnes de documents mayas dont entre autres les précieux codex.

> que la terre veut danser, elle veut danser avec les roches d'en dessous. » (Eliza Orozco, 15/02/2008).

Comme on peut l'observer, parmi les traditionnalistes et les *ajq'ij*, il n'existe pas de discours communément partagé au sujet des déités. Certains avancent un principe divin unique portant, ou non, le nom de *Corazon del cielo*. Pour d'autres, le principe divin unique est supérieur à d'autres divinités. Victoriano défend pour sa part la dualité de Tepeu et Gucumatz, esprit et matière. Enfin, mais plus rares, certains *tinecos* observent une multiplicité de divinités car ils considèrent les *nahuals* et les *tajaw* comme des déités.

Nouvel agencement du paysage de l'invisible par les dogmes évangéliques

Alors que la gestion du « chaos », composé d'une multitude d'entités vivantes idiosyncratiques, était traditionnellement prise en charge par le chamane, les Églises évangéliques se lancent dans la conquête d'un nouveau mode d'organisation du monde. Face au désordre des intériorités des entités non humaines composant l'environnement, les discours évangéliques opèrent une politique de simplification : la cartographie des figures de l'invisible se voit réduite dans son essence à Dieu et Satan.

Les croyances en des entités non humaines animées d'intériorités sont ainsi difficilement intégrables dans le *credo* officiel pentecôtiste. Ce dernier clame la supériorité du caractère transcendant de Dieu. De manière récurrente, les indigènes évangéliques se plaisent à rappeler : « nous adorons le Créateur et non la création, à la différence des Mayas ». Reina estime que les références bibliques sont très claires sur le sujet.

> Dans la Bible, dans Salomon 150, il est dit que Dieu a créé le monde. Il souhaite que l'humanité entière l'adore seulement lui, car c'est lui qui a réalisé le monde, les étoiles, les mers, la terre. Le Seigneur a tout fait de ses mains. Cependant certains disent qu'ils parlent à Dieu quand ils parlent à leur chien. Mais c'est un mensonge car ce n'est pas vrai. Parler avec Dieu, c'est quand on se met à genoux ici, dans la montagne ou où que ce soit. À genoux, vous parlez alors en communication directe avec Lui. Si on pense à lui dans son esprit ou dans son cœur, Dieu l'entend car il est Tout puissant (Reina Gómez, 18/04/2006).

David Freidel, Linda Schele et Joy Parker estiment que la conception d'une création immanente fait partie des prémisses du chamanisme, et qu'elle consolide le sentiment d'appartenance au monde et au cosmos (2001 : 12). Or, à la différence des « Mayas », comme les évangéliques les appellent, les discours pentecôtistes officiels remettent en question l'attribution de principes autonomes à l'être divin animant les entités non humaines. Ils reconnaissent comme intériorité extérieure à la création, le Créateur et le Diable. L'opposition entre l'immanence et la transcendance est certes ambiguë, car la conception d'un Dieu transcendant ne signifie pas qu'il est totalement en-dehors et au-delà du monde. Dieu se manifeste également dans le monde, dans les choses qui le composent. Pour les *tinecos* évangéliques, Stan atteste une manifestation divine. Ou encore, être habité par l'Esprit Saint peut être considéré comme une expérience d'immanence du divin. En dernière instance, ce que remettent en question les dogmes pentecôtistes, c'est l'attribution de principes autonomes au divin qui animent des entités non humaines.

En présentant une petite pierre qu'il avait dans sa poche, le chamane Efraín parle en ces mots à son sujet : « Quand je regarde une pierre. Je sais qu'elle a de la vie. Mais les évangéliques disent que les pierres n'ont pas de vie, que c'est juste de la matière qui peut servir pour la construction. Mais, si justement elle peut servir à la construction, c'est qu'elle a de la vie : elle a une utilité ! » (Efraín Méndez, 02/08/2010). Les discours protestants réfutent cette approche qui confère une intériorité et une autonomie d'action aux entités non humaines comme à une vulgaire pierre. La venue des Églises pentecôtistes à San Martín a introduit un nouveau *credo*, une nouvelle façon de se représenter le cosmos et les figures de l'invisible. Après deux ans d'initiation chamanique avec un maître k'iche, et un an de pratique à l'abri des regards indiscrets, Yecenia s'est convertie à l'Église évangélique Bethania. À l'instar de son mari et à la joie de sa belle-famille, elle a enfin accepté l'évangile. Elle me confia sa vision pentecôtiste des figures de l'invisible, plus accessible, selon elle, que celle de la spiritualité maya.

> Avec les évangéliques, c'est plus clair. Parfois, je ne comprenais pas les *ajq'ij*. Par exemple, Ángela la *ajq'ij* de Xela, elle me recommanda de bien observer une pierre que je possédais. Elle me disait de regarder la vie dans la pierre, elle me suggérait de voir de quelle manière la pierre manifestait qu'elle était en vie. Mais je ne comprenais pas ça. Avec les évangéliques, Dieu est tout. Il existe aussi l'ennemi, le mal. Il existe seulement Dieu et Satan : le bien ou le mal. Le travail des *ajq'ij* est plus compliqué. La manipulation des énergies et tout ça, c'est plus compliqué. Là-bas, avec les évangéliques, tout est Dieu, il est l'Unique (Yecenia, 02/2009).

Les croyances évangéliques proposent ainsi une lecture duale du monde et des phénomènes. *Tanim, tajaw* et *tajwalil* sont rayés de la carte magico-religieuse. Évangélique de naissance, Gaby refusa par exemple de discuter de la notion de *tajaw*. Elle me répond par ces mots : « tu dois demander cela aux prêtres mayas, aux catholiques. Les évangéliques, ils ne savent pas ce que c'est et ils n'y croient pas. Moi, je ne sais pas et je n'y crois pas. Ce sont des croyances des prêtres mayas. Nous on n'y croit pas. Pour eux, chaque chose a un protecteur. Cela peut être Juan Noj, le *sombreron*, le *cadejo*… Pour eux, ce sont des esprits protecteurs » (Gaby, 08/03/2009).

Les nouveaux convertis aux Églises protestantes recherchent un nouvel ordre des figures de l'invisible mais aussi, des lectures pratiques permettant de cerner l'environnement chaotique qui les entoure. Depuis son champ situé sur un versant ouest de San Martín, Otto s'attarde devant la vue panoramique de sa municipalité. Il me parle du désordre qui y règne. Les nouvelles Églises protestantes permettent d'apporter un cadre et de l'ordre à San Martín, commente-t-il (03/2008).

Credo évangélique et respect des entités animées

Étant donné que l'unicité de Dieu devient le centre de sa foi, le fidèle converti dit ne plus craindre les figures d'esprit traditionnelles telles que le *tajaw,* le *tanim* et le *tajwalil*. Toutefois, elles semblent ne pas avoir été totalement effacées des entités non humaines par le *credo* évangélique. Certains évangéliques continuent à attribuer des intériorités aux entités non humaines. Nées dans des familles évangéliques, Juana, Sandra et Gaby témoignent un

profond respect envers les principes intérieurs de l'air, des nuages, du maïs… Ce respect questionne la rigidité des dogmes protestants.

> Julie : *Est-il vrai que certains tinecos ont été emportés par l'esprit protecteur des nuages ?*
> Juana : Je ne sais pas. Ce que je sais, c'est qu'il faut tout respecter. Et aussi les nuages et leur esprit protecteur. Une dame nous a raconté à ma sœur et moi qu'elle avait rêvé d'un homme qui portait des vêtements très sales. Je ne sais pas si c'est un mythe ou la réalité. Il avait ses vêtements déchirés et râpés. Il disait: « je m'appelle Pedro. Et les gens ne m'apprécient pas, ils ne me respectent pas ». La dame rêvait de l'air, de l'esprit protecteur de l'air. En fait, quand il y a beaucoup de vent, ça ne nous plaît pas. Alors les gens disent : on n'aime pas le vent. C'est à cela que se référait le monsieur. (…) Je ne suis pas très au courant du cœur (*tanim*). On dit que les animaux, que le vent, que tout a un cœur. Nous autres les êtres humains, notre cœur est là où est irrigué notre sang…
> Julie: *Et toi, qu'en penses-tu ?*
> Juana: Je ne sais pas. Ce que je sais c'est que chaque chose a un cœur. Les anciens disent que même la nature a son cœur (Juana Vásquez, 28/11/2008).
>
> Le *tanim* c'est l'esprit, le cœur. L'esprit naît dans le cœur de chaque chose qui a de la vie. Le vent, les fleurs, les fèves, les ouragans, la lagune Chikabal, tout a un cœur de vie (Gaby, 08/03/2009).
>
> Julie : *Sandra, la milpa a un tanim ?*
> Sandra: Oui, car la *milpa* nous alimente. Chaque grain de maïs a un cœur. Les cœurs des grains sont les mêmes. Notre cœur à nous les hommes, est le même mais c'est l'esprit qui est différent. Chacun a un esprit. (…) Le nuage a son esprit protecteur. Son cœur est à l'intérieur. Quand j'étais une petite fille, j'avais peur quand il faisait nuageux car mon grand-père me disait de ne pas sortir sinon l'esprit protecteur de l'air pouvait nous emporter. Le protecteur ne se voit pas, c'est comme un esprit. Il peut être dangereux. Aux mois de juin, de juillet et plus tard, quand on récolte les épis de maïs encore tendres, mon grand-père nous interdit d'aller au champ car, comme il y a de l'air et des nuages, les esprits protecteurs sont là. Le protecteur de tout, c'est Dieu. Mais comme dit mon grand-père, il y a des esprits protecteurs qui peuvent nous emporter. J'ai peur de tout ça… (Sandra Ramírez, 25/11/2008).

Ces pratiquantes évangéliques de seconde génération maintiennent, sous la croyance d'un Dieu unique, des représentations de figures d'esprits ancestrales comme le *tajaw* et le *tanim*. La puissance explicative d'entités non humaines animées, propre à la spiritualité traditionnelle maya, ne se trouve pas totalement remise en question.

Cesar approche de la trentaine, il a intégré l'Église Bethania de San Martín Chiquito depuis quelques années. Lorsque je lui demande de me commenter ce qu'il sait des *nahuals*, Cesar élude ma question et me parle des anges gardiens : « Tu sais, chaque famille, chaque personne a un avis sur les croyances. Mes parents nous ont toujours dit qu'il n'y avait qu'un seul Dieu, le Créateur. Les anges sont ceux qui prennent soin de toi, ceux qui te protègent, ceux qui sont avec toi… Les anges sont des protecteurs, pas davantage. C'est ce que mes parents m'ont enseigné » (Cesar, 12/03/2008). Comme Cesar, Marino a consacré presque dix années de sa vie à travailler clandestinement aux États-Unis. Sa famille à lui est catholique. Depuis qu'il

est petit, on lui a décrit les *nahuals* comme étant des anges gardiens : « mon ange gardien c'est le *nahual* qui prend soin de moi, c'est celui qui m'écoute » (Marino, 06/04/2006). Pour Cesar, la correspondance entre le *nahual* et l'ange gardien est implicite ; pour Marino par contre, elle est défendue explicitement. La conception chrétienne de l'ange gardien s'apparente sur certains points à celle du *nahual*. Revêtant une autre appellation, l'ange gardien, à la différence du *nahual*, s'installe sans crier gare dans la cosmovision évangélique.

La tradition orale de San Martín présente encore le *tajaw* de l'eau comme doté d'une importante susceptibilité. Entre mythe et réalité, les récits sur l'origine de la *Laguna Chikabal* en est l'exemple le plus explicite, conté de surcroît par de nombreux *tinecos* sans distinction religieuse. Juana partage la version qui lui a été transmise sur l'origine de l'actuelle lagune.

> Ma maman nous raconte des choses qu'elle a vécues, mais qui ne se retrouvent pas dans un livre. De son temps, la lagune Chikabal se trouvait à la grande courbe, sur le chemin pour arriver à San Martín. Les gens étaient nombreux à y laver leurs vêtements. Les chevaux venaient s'y abreuver. Alors la lagune est partie se cacher là où est la lagune sèche aujourd'hui. Elle y est restée un certain moment. Et puis, les gens sont à nouveau venus l'embêter. Elle s'est déplacée là où elle est maintenant. Il n'existe pas de livre qui raconte ce que ma mère a vu. De même, là où est la route, il y avait un fleuve avant. Ma maman le sait car elle allait laver ses vêtements là-bas. Il n'y avait pas encore de robinet (Juana Vásquez, 28/11/2008).

Cette version sur l'histoire de l'actuel emplacement de la lagune sacrée reprend les caractéristiques que l'on retrouve systématiquement dans d'autres variantes du récit : le positionnement de la lagune à un premier endroit dénommé aujourd'hui *Laguna Seca*, le fait que les *tinecos* se servaient abusivement de cette eau pour des tâches quotidiennes, et enfin le déplacement de la lagune à un endroit plus reculé de la municipalité pour se protéger des hommes. Depuis le jour où elle aurait été retrouvée dans le cratère du volcan Chikabal, la lagune est considérée comme sacrée. Il est interdit aux chiens d'y boire de l'eau, aux femmes d'y laver les vêtements et à tous de s'y baigner sous peine de s'attirer un funeste destin.

> Les gens racontent qu'il y a un esprit protecteur dans l'eau. Et oui, de mon point de vue, il est vrai que c'est un lieu sacré dans lequel il ne faut pas se baigner. Mais il y a des gens très idiots qui se mettent à nager dans l'eau ou qui y entrent dans une barque. Une fois, un jour où tout le monde était monté à la Lagune, un groupe de jeunes s'est mis à nager. L'un d'eux a disparu. Comme c'est un cratère, il est peut être parti dans le fond. (…) Je pense qu'il est mort à cause des remous dans le cratère du volcan. Mais les gens d'ici disent que c'est à cause du *tajaw*. C'est un lieu sacré (Juana Vásquez, 28/11/2008).

Les histoires qui racontent la mort mystérieuse de personnes qui ont osé offenser le caractère sacré de la lagune sont multiples. Le chamane Efraín en rapporte une.

> Un professeur est allé se baigner dans la lagune et il y urina. De retour chez lui, il tomba malade. On ne réussit pas à le soigner. Il rendit visite alors à un *ajq'ij*, un grand-père du village. Il lui raconta avoir été à la lagune et s'y être baigné. L'*ajq'ij* consulta alors ses haricots rouges. Ils dirent qu'il mentait, car il avait uriné dans la lagune, notre Mère. C'est un péché. Le monsieur en est mort (Efraín Méndez, 09/09/2008).

Mais si l'on respecte la lagune Chikabal, on peut bénéficier de ses bienfaits curatifs. Catarina est évangélique depuis peu. Elle rejette inconditionnellement tout élément invisible du cosmos maya. Et pourtant, lors d'une excursion à la lagune avec sa famille, une fois arrivée au bord de l'eau, elle se précipita pour y glisser ses pieds nus. L'ascension du volcan en sandales lui avait provoqué de grosses ampoules. L'eau est sacrée m'expliqua-t-elle, « elle a le pouvoir de guérir » (Catarina, 11/08/2010). « L'eau peut aussi se fâcher », poursuit-elle. « Regarde le ballon de Cristian [son fils], il revient vers la berge. Chikabal n'aime pas qu'on lui lance quelque chose sans lui demander. Cela ne lui plaît pas ».

3. Passage de Stan : résurgence des rituels destinés aux montagnes et à la pluie

Si la crise de la tradition justifie les conversions massives au protestantisme aujourd'hui, l'analyse des discours des indigènes mams pentecôtistes qui expliquent les dégâts catastrophiques causés par le passage de l'ouragan Stan, démontre la résurgence d'éléments propres au système symbolique maya. Leurs explications étiologiques de la catastrophe font en effet référence à des représentations des montagnes environnantes animées de figures d'esprit.

La conversion à une Église évangélique n'évacue pas complètement une lecture du monde qui puise dans l'héritage de la spiritualité des anciens Mayas. Pour les *tinecos*, l'efficacité symbolique des rites et des cérémonies accomplis par les chamanes permet aux humains d'entretenir des relations avec les *nahuals*, les esprits des anciens, les esprits protecteurs (*tajaw*) et le cœur (*tanim*) des entités non humaines. Ce rapport aux entités vivantes non humaines a cependant des conséquences pratiques : il nécessite que l'on soutienne le travail chamanique avec les entités comme les montagnes ou la pluie et/ou que l'on mette en place des rituels qui poursuivent des objectifs et une efficacité similaires.

Montagnes : des piliers à soutenir et à protéger

Les habitants rencontrés formulent l'hypothèse que les montagnes n'ont pas réussi à retenir les terres sur leurs flancs car leurs figures d'esprit auraient été oubliées et négligées. Marleny, jeune pentecôtiste relève l'oubli des cérémonies mayas coutumières dont le but est de soutenir les montagnes et leurs versants.

> Il paraît qu'avant ils allaient faire les cérémonies sur les quatre montagnes qui sont ici. Quand Stan est passé, on dit qu'ils ont été faire une cérémonie afin qu'il ne se passe rien ici à San Martín. On dit que ça fait un bon temps maintenant qu'on a oublié les montagnes. Et selon ce qu'on me raconte, les montagnes de ce côté ont voulu sortir parce qu'on les avait oubliées, et c'est la même chose qu'on raconte pour cet autre côté. Les gens disent naturellement que c'est pour cette raison que ça a eu lieu, car les maîtres de cérémonies mayas ont oublié. Ils ont oublié tout cela car ils ne nous prennent plus en compte (Marleny Ramírez, 03/2008).

Les esprits des montagnes, non alimentés et non protégés par les êtres humains se seraient « endormis » et/ou souhaitaient s'en aller.

> Julie: *Si je te comprends bien, ce sont alors les* tajwalil *des montagnes de San Martín qui ont voulu s'en aller lors du passage de la tempête Stan ?*
> Pascual: Oui, c'est cela. Leur cœur, donc leur *tanim* et leur *tajwalil* se sentaient oubliés et non alimentés (Pascual Vasquéz, correspondance électronique, 17/11/2009).

Certains *tinecos* expliquent également que les esprits protecteurs des montagnes « vexés » et désireux de s'en aller, mettaient en péril la communauté *tineca*. Mais si les *tajaw*, *tanim* et *tajwalil* sont considérés comme responsables de maux passés, c'est avant tout le manque de respect et de protection des êtres humains à leur égard qui est souligné.

Le jeune Humberto, qui se dit évangélique non pratiquant[223], explique lui également le débordement des cours d'eau lors du passage de Stan par une négligence des rites coutumiers à l'attention des sources d'eau.

> Mes ancêtres allaient à la source de la rivière qui passe à côté du terrain de football. Ils emportaient des bougies qu'ils allumaient près de la source. Ils faisaient alors des prières pour que l'eau reste tranquille, qu'elle coule en suffisance : ni trop, ni trop peu. Mais maintenant, cela ne se fait plus. C'est pour cela que, lors de Stan, l'eau a débordé. La rivière n'est pas restée en place, elle s'est fâchée car elle a été oubliée (Humberto, 07/2010).

Les montagnes, par l'intermédiaire de leurs intériorités, sont capables d'éprouver des émotions et d'échanger des messages avec leurs pairs et d'autres espèces comme les êtres humains. À écouter les *tinecos*, les montagnes se sont toujours adressées à l'homme par l'intermédiaire de leurs figures d'esprit et de leurs intériorités. Toutefois, les *tinecos* n'auraient pas été capables d'entendre les besoins des montagnes ainsi que leurs signaux concernant les glissements de terrain au cours des fortes pluies provoquées par Stan. Ils considèrent les chamanes comme en partie responsables du désastre, car ils auraient oublié de travailler au quotidien avec les esprits des montagnes. Une chamane extérieure à la municipalité nous explique : « Les dégâts ont été importants dans les lieux où spirituellement on ne prend plus soin des montagnes. Les montagnes sont pour nous sacrées » (Esperanza Colop, 07/2007). Lola Menchú raconte qu'avant que ne fleurissent les Églises évangéliques sur le marché religieux de San Martín, les *ajq'ij* se réunissaient sur chaque tertre quand il commençait à pleuvoir (17/04/2006). Leur travail consistait « à veiller à ce qui ne se passe rien. Mais comme la plupart des habitants sont aujourd'hui évangéliques, poursuit-elle, ils oublient ce travail. Les *ajq'ij* nous ont dit qu'avant qu'il ne se remette à pleuvoir, nous devons aller sur chaque montagne pour lui demander pardon de l'avoir oubliée ».

Certains *tinecos* estiment que les cérémonies mayas réalisées collectivement dans le passé ont permis d'éviter des désastres similaires à ceux provoqués par Stan. Pour Juan, non seulement les chamanes étaient plus puissants à l'époque mais, de plus, ils se réunissaient pour « travailler ensemble ». Le respect qu'ils conféraient aux entités de la nature faisait en sorte que des phénomènes tel que Stan avaient lieu, mais survenaient avec une moindre force et affectaient peu les habitants.

> Avant, il y avait plus de traditions, plus de coutumes. Quand j'étais un enfant, chaque chamane allait aux autels sur les montagnes. Quand il y avait des choses sérieuses, ils se rassemblaient pour travailler ensemble. Maintenant, chacun travaille de son côté. Ils avaient une sagesse, des savoirs inspirés de Dieu (…) Ils pressentaient quand quelque chose allait se passer mais cela n'était jamais très fort. Car avant, on respectait tout cela… (Juan, 11/04/2008).

[223] Humberto, à l'instar d'autres personnes rencontrées à San Martín, s'auto-attribue le qualificatif d'« évangélique non pratiquant ». Humberto baigne, par sa famille et son épouse, dans un univers évangélique. Il ne se rend au culte que lors d'événements importants. Pas encore baptisé, il dit adhérer aux dogmes évangéliques mais manquer de temps pour s'investir concrètement dans une Église. Tout en admirant la droitesse et l'engagement de son frère dans l'Église Monte Sinaï, Humberto me dévoile secrètement ne pas vouloir encore renoncer aux beuveries dominicales.

Juan évoque avec nostalgie une illustre époque où prospérait le travail chamanique et où les hommes semblaient être davantage connectés aux entités vivantes non humaines. Pour Álvaro Méndez, cette époque n'est pas révolue en tout lieu. Dans la municipalité de San Juan dans laquelle il vit, certes les chamanes travaillent davantage individuellement que dans le passé, mais les cérémonies organisées lors de Stan auraient permis que la situation soit moins dramatique qu'à San Martín.

> Quand Stan est passé ici dans le village, je pense que le problème ne fut pas aussi important que ce qu'il y a eu dans d'autres villages. San Martín oui, c'était un grand problème, à Concepción ce ne l'a pas été dans la zone urbaine mais près de la rivière, oui. À San Juan, ici au-dessus, près de la rivière, il y a eu de nombreux problèmes mais tous mineurs : la rivière est montée, les gens se sont alarmés… Il n'y a pas eu de décès, très peu de pertes matérielles. En fait, je pense que c'est à cause de la question des prêtres mayas qui ne se sont pas organisés. Oui, on a fait des cérémonies mayas mais chacun a fait de son côté des cérémonies. Chacun à son autel. Moi je vis en haut de la pompe à essence, et là passe la rivière. Quand il ne pleut pas, c'est une rivière sèche, mais quand il pleut, l'eau déborde. La rivière est montée, elle est sortie de son lit et elle a débordé sur l'asphalte. Elle est passée prendre des choses chez les voisins. Une maison a presque été emportée avec la rivière. Alors, la majorité des gens qui vivent là sont catholiques, et en voyant l'eau qui ne s'arrêtait pas, ils ont dit : « faisons une cérémonie maya ». Alors on a fait une cérémonie (Álvaro Méndez, 21/04/2006).

À San Martín cependant, les chamanes ne sont pas restés les bras croisés lors du passage de Stan. Des cérémonies ont été organisées sur les sommets des montagnes qui surplombent le centre de la municipalité. Miguel, fidèle compagnon des chamanes et maître en l'art des « bombes » et des pétards, explique avoir accompagné les chamanes à quatre autels mayas situés sur des montagnes aux quatre points cardinaux de San Martín : *San Martín wutz, Twi Q'anel, Twi Slaj* et *Twi Chim*. Ce travail chamanique a été réalisé au cours du passage de Stan et après, « afin de demander à Dieu qu'il ne détruise plus les volcans », explique Miguel (02/05/2006). Des habitants racontent avec émotion et reconnaissance comment ce travail communautaire à permis d'éviter que San Martín soit enseveli sous les éboulements de terrain en provenance des hauteurs montagneuses.

Montagnes et chamanes ont en charge une protection réciproque. Une intime relation s'était traditionnellement tissée entre les montagnes, les *ajq'ij* mais aussi avec la pluie. Le centre municipal de San Martín est construit dans une vallée creusée au pied des vieilles montagnes. Ces élévations offrent protection aux habitants. Les montagnes, et en particulier leur sommet, sont considérés comme sacrés. Chaque sommet surplombant San Martín représente un lieu potentiel de cérémonies mayas. Par leurs rituels, les chamanes remercient les montagnes de veiller sur eux et intensifient leur protection. Les chamanes endossent ainsi un rôle de protection envers leurs protecteurs.

Alors que les montagnes n'ont cessé de veiller sur eux, les *tinecos* se disent couverts de dettes à leur égard car ils auraient oublié d'en prendre soin spirituellement et de « leur demander pardon afin qu'elles ne se fatiguent pas et ne fassent pas d'éboulement » (Francisco Ramírez, 22/04/2008). Francisco Pérez relate que, selon les *ajq'ij* et les aînés qu'il a rencontrés, Stan a été particulièrement fort à San Martín car « on n'adorait plus les montagnes et les lagunes

sacrées. C'est pour cela que ça a eu lieu » (05/03/2009). Par ce manque de suivi des *ajq'ij*, « ce sont les montagnes qui ont provoqué les glissements de terrain », explique Francisco Ramírez (22/04/2008). « Avant, les montagnes étaient fortes, il n'y avait pas d'éboulement », commente également la centenaire et catholique Juana Gómez.

> Mais aujourd'hui les gens ne croient plus en la montagne. Avant, ils lui apportaient des fleurs, des bougies… Quand la première pluie avait lieu, alors ils apportaient des fleurs. Les personnes qui respectaient fort la montagne et qui avaient foi en elle avaient la chance de pouvoir s'endormir à un endroit, et d'être transportés par magie par la montagne à un endroit désiré. Avant, si nos ancêtres allaient faire des cérémonies pour la pluie, il n'y avait pas de mauvais temps, il pleuvait normalement (Juana Gómez, 11/04/2006).

Lorsqu'on annonça qu'une exploitation minière allait s'installer sur le volcan Lacandón[224], un groupe de chamanes s'est rapidement constitué pour organiser une cérémonie de soutien au pied du volcan et éviter sa fragilisation[225].

> Je rencontre Pascual Vásquez dans le centre de San Martin. Il distribue des petits *flyers* afin de convier les *tinecos* à une réunion pour s'opposer à la possible exploitation des sous-sols du volcan Lacandón. Une licence d'exploration aurait déjà été attribuée à l'entreprise américaine. Pascual m'explique que la construction récente d'une route bétonnée vers le hameau reculé de Santa Anita [situé au pied du volcan] confirme la rumeur. Je demande à Pascual si des *ajq'ij* ont déjà réalisé des cérémonies pour le volcan Lacandón. « Bien sûr », me répond-il. « Dès que les *ajq'ij* ont appris la menace, ils se sont réunis pour réaliser une cérémonie au pied du volcan pour le protéger » (Notes de terrain, mars 2009).

Aujourd'hui les rites coutumiers avec les montagnes ne seraient plus que de l'ordre de l'exception. Les ethnographes Hostnig, Hostnig et Vásquez ont enregistré les propos d'un Mam au sujet de l'oubli de la protection et du soutien que pouvaient offrir les tertres.

> Pour nos grands-parents, les montagnes sont le soutien de notre village. Par exemple, quand il y a une rumeur de guerre, ils se lèvent et font des prières pour que la guerre n'entre pas dans le village. C'est à cela que leur servaient les autels de prières. Ils leur manifestaient un grand respect. Ils croyaient que ces lieux étaient la force du village, la défense de notre village, de nos semences, de notre vie, de nos animaux, de notre argent, de notre commerce. C'est à tout cela que servaient les lieux de prières à nos grands-parents. Ce n'est pas nous qui les avons

[224] Une partir du volcan Lacandón repose sur des terres communales de San Martín, l'autre partie se situe sur des terres privées de la municipalité de San Juan Ostuncalco.

[225] Si certains *tinecos*, et en particulier les chamanes, soulignent la nécessité de protéger les montagnes et volcans des exploitations minières, d'autres habitants se préoccupent davantage des bénéfices lucratifs que ces mines pourraient leur rapporter. Lors d'un repas, Pedro, époux de Catarina Chapinlandia, m'interpelle. Il a participé à une réunion au cours de laquelle des acteurs d'ONG auraient annoncé de possibles projets d'exploitation minière sur *Twi Slaj*, montagne où se trouve la grotte légendaire du Saint patron. Pedro est inquiet, car certaines des terres sur le versant lui appartiennent. Si elles regorgent d'or, il voudrait obtenir un bon prix de la vente de ses parcelles. Pedro ne se préoccupe pas de la destruction possible de la colline. Non dit-il, « il paraît que cela va générer beaucoup de ressources à San Martin ». Pedro se soucie davantage de pouvoir être dédommagé correctement de la vente potentielle des terres. Alertée par ce projet minier, je me charge d'enquêter sur ces faits. Aucune institution municipale ne semble pourtant avoir entendu parler de ce projet sur *Twi Slaj*. Pedro n'aurait-il pas mêlé des informations entendues au cours de cette réunion à l'inquiétude générale concernant les exploitations minières menaçant la région ?

> mis. C'est Dieu qui les a créés. C'est ce que racontaient les grands-parents. Aujourd'hui, on ne croit plus dans les prières (Hostnig *et al.*, 1998 : 165).

Les rituels à l'intention des montagnes ne seraient célébrés que lors de menace et non plus, par simple prévention. Pour le catéchiste Juan Vásquez, « Avant, il y avait rarement des événements qui provoquaient des dégâts aussi importants que le Stan. Car avant, on respectait fort… Ceux qui font disparaître ces valeurs, ce sont les évangéliques » (15/01/2009). Juan Vásquez attribue la disparition des chamanes à la présence croissante des évangéliques dans le paysage religieux *tineco*. Il poursuit sur ce ton : « les autels sont oubliés ou détruits par les évangéliques. Il y a beaucoup de choses qui surviennent ici car on ne respecte pas les ancêtres, ni la nature… ». Ministre de l´Église catholique, Francisco Ramírez estime aussi que, si les *ajq'ij* ne vont plus prier de manière aussi régulière qu'avant dans les montagnes, c'est à cause des évangéliques « qui ne voulaient plus entendre parler de ces coutumes. (…) Les *ajq'ij* se meurent et leurs fils ne veulent pas devenir des *ajq'ij*. Alors on oublie tout cela. Car avant, il n'y avait pas d'évangéliques. Avant, il y avait d'autres coutumes. C'est pour cela que, si les montagnes se défont, c'est parce qu'il n'y a plus d'*ajq'ij* » (22/04/2008).

Toutefois, les évangéliques sont-ils si radicaux à l'égard des rituels sur les hauteurs montagneuses organisés dans l'objectif de protéger la municipalité et les montagnes ?

Rencontres des chamanes et des évangéliques sur les sommets

Les déroulements des rites religieux mayas ou évangéliques sont radicalement différents, et pourtant, certains lieux de culte se ressemblent étrangement. Les hauteurs de la municipalité sont régulièrement visitées par les chamanes, mais elles le sont également par certaines Églises évangéliques. Les communautés évangéliques célèbrent leurs cultes hebdomadaires dans leur église d'appartenance. Cependant, lors de certains événements, de nombreuses Églises évangéliques organisent des sessions de jeûne au sommet des montagnes ou des volcans. À San Martín, toutes les deux semaines, l'Église Bethania propose par exemple un culte nocturne au sommet de *Twi Slaj* sur un terrain gracieusement offert par un fidèle. Depuis le terrain situé sur un versant face à la municipalité, les baffles diffusent des chants et des prières avec générosité pour toute la vallée.

Pour Sandra encore, monter à la lagune de Chikabal, « c'est plus fort ». C'est se rapprocher de Dieu, à l'instar du Christ sur le Mont Sinaï. À Chikabal, il n'est pas rare que se rencontrent un groupe de prière évangélique, le prêtre et des paroissiens de retour d'une messe au bord de la lagune, et des chamanes venus en solitaire faire leurs offrandes. Les amateurs de randonnées au Guatemala ne s'étonneront pas, lorsqu'ils viennent admirer la vue au sommet des hauteurs d'un volcan, d'entendre des chants, des cris ou des pleurs d'un groupe de fidèles venus y réaliser un culte. Ils apercevront aussi les cendres discrètes de feux cérémoniels.

Les traditionnalistes et certains évangéliques semblent partager une préoccupation semblable à soutenir les montagnes. Miguel explique ainsi que, lors du passage de Stan, plusieurs chamanes se sont réunis pour aller accomplir des cérémonies sur les montagnes situées au quatre points cardinaux de San Martín. « Quand on entend que quelque chose va venir comme un ouragan, alors on se rassemble pour aller faire une cérémonie. Quand Stan est

passé, nous avons fait quatre cérémonies : une à la lagune Chikabal, à *Twi Slaj*, au tertre *Twi Q'anel*, et à *San Martín Wutz*. C'est-à-dire, aux quatre points cardinaux de San Martín » (Miguel, 20/07/2010). Miguel ajoute encore que, « après que les *ajq'ij* aient été faire leur travail, les évangéliques sont aussi montés sur les montagnes pour aller célébrer des cultes ».

Au lendemain de Stan, des évangéliques ont ainsi mis en place des rituels spécifiques sur les montagnes. Certains évangéliques, comme Marleny, louent par ailleurs aussi l'efficacité des rituels coutumiers réalisés dans l'urgence de la catastrophe. Selon elle, si les traditionnalistes n'étaient pas intervenus, San Martín aurait connu un funeste destin.

> La tempête Stan est venue pendant presque une semaine. Et vers la fin de cette semaine, mon grand-père dit que les prêtres mayas se sont organisés. Il dit qu'ils ont été réveiller les montagnes. Depuis lors, on se dit qu'heureusement ils y ont été. Ils se sont rassemblés et ont été de ce côté. Puis, ils ont bougé, et ils ont été faire une autre de ces activités, une cérémonie. Ils sont montés sur toutes les montagnes. Et c'est là que ça s'est calmé. Peu à peu ça s'est calmé. Selon leurs dires, s'ils n'avaient pas agi ainsi, San Martín aurait été définitivement enseveli, réduit à néant, peut-être réduit à un fleuve (Marleny, 07/03/2008).

Préoccupé par la fragilité des montagnes de San Martín, un jeune *tineco* avance une solution : les nombreuses communautés évangéliques devraient prendre le relais des chamanes et continuer à offrir de la nourriture spirituelle aux montagnes. Afin de renforcer les montagnes, leurs principes vitaux, et leurs figures d'esprits, Pascual Vásquez estime plutôt qu'il faudrait réhabiliter les pratiques coutumières et leurs fondements spirituels.

Les montagnes semblent occuper un rôle clé dans la communauté *tineca*, et cela, tant du point de vue des évangéliques que de celui des chamanes et des traditionnalistes. Mais les traditionnalistes, comme Francisco Pérez, se questionnent : si les évangéliques se rendent sur les montagnes, vont-ils pour autant « nourrir spirituellement » les sommets par leurs cultes ?

> Les évangéliques vont aussi parfois sur les montagnes. Mais je ne sais pas pourquoi. Ils vont prier pour leur vie, pour leur récolte… Mais quand les *ajq'ij* y vont, de la même manière que nos ancêtres, ils vont demander pour l'eau, pour le soleil… Les évangéliques ne disent pas tout cela. Les *ajq'ij* invoquent tous les *nahuals*. Les évangéliques ne connaissant rien de tout cela. Les *ajq'ij* disent: « que se tranquillise le *nahual* de l'eau… ». C'est très beau tout ça. (Francisco Pérez, 22/01/2009).

Des rites aux destinataires distincts

Les *tinecos* diagnostiquent l'abandon progressif de cérémonies coutumières, réalisées activement encore il y a une vingtaine d'années. Otto souligne toutefois que lorsque ses contemporains vont semer le maïs, ils s'adressent encore au Créateur pour que leurs récoltes soient abondantes. « La culture d'il y a 20 ans est en train de se perdre. Maintenant, quand nous allons semer le maïs, nous demandons au Créateur qu'il nous donne en abondance ce que nous avons semé. Et nous commençons à semer, mais on ne fait plus de cérémonies. Certains le font encore… La culture se perd chaque fois davantage » (Otto, MAG, 20/07/2008).

Esperanza insiste sur la responsabilité des nouvelles religions dans la cessation des prières de pardon qui précèdent la coupe des arbres et l'abandon de cérémonies avant de semer. Elle estime que ces nouveaux convertis « ne croient plus à demander pardon ». Et pourtant, rappellent tour à tour les personnes évangéliques, les actions de grâce se font encore actuellement, mais avec de nouveaux rites. Ils disent remercier Dieu et la nature pour ce qu'elle offre, mais de façons différentes, par des rituels différents.

> Julie : *Vous dites que le pasteur est comme le prêtre maya d'avant ?*
> Florinda : Oui, en effet.
> Julie : *Et le pasteur va aussi faire des prières aux arbres quand ils vont être coupés ?*
> Florinda : Oui, la Bible dit que, pour tout, et je l'ai déjà dit, que pour tout, nous devons rendre grâce à Dieu. Si nous avons un arbre dans la montagne, qui nous l'a donné sinon Jehovah-Dieu ? Mon mari a des parcelles de terre dans la montagne. Quand il va couper un bâton, il dit : « au nom du bâton, du fils et du Saint-Esprit…». On ne fait plus avec les rites, c'en est fini des rites car on croit au Christ, en Jehovah-Dieu.
> Julie : *Mais le pasteur ne vient plus à l'arbre avec une bougie ?*
> Florinda : Non, ça n'existe plus ça.
> Andrés : Ils le font de façon différente.
> Florinda : Oui…
> Andrés : Ils le font de manière différente. Chacun avec ses …
> Cesar : Chacun avec ses croyances sur comment le faire.
> Florinda : Mais, on remercie Dieu. Nous ne sommes pas venus effacer la loi de Jehovah-Dieu. Cela continue car Jésus-Christ est venu nous l'enseigner (MAG, 20/07/2008).

Pour Florinda, « Le Christ et la Bible ne sont pas venus supprimer la nécessité de remercier pour ce que nous avons ». Au contraire, explique-t-elle, Jésus est venu sur terre pour que nous accomplissions cette loi. Elle situe ainsi les actes rituels de remerciements évangéliques dans la même lignée que les actes précédemment posés par ses ancêtres.

> Nous devons adorer Dieu à tout moment, et faire des actions de grâce pour tout. Il est dit dans la Bible que nous sommes venus pour remercier Dieu en tout, figurez-vous. Nous devons rendre grâce à Dieu quand nous mourrons et nous devons rendre grâce quand nous naissons. Comme je l'ai déjà dit, Jésus-Christ n'est pas venu effacer la loi mais l'accomplir. Il est venu dire comment adorer Dieu, comment remercier pour les récoltes, et chaque fois que nous récoltons le premier fruit, nous lui donnons le premier fruit que donne notre terre (Florinda, MAG, 20/07/2008).

Les évangéliques estiment ne pas être oublieux de réaliser ces rites. Ils disent les accomplir de manière différente. Même si, comme Otto le rappelle ci-dessous, un des objectifs principal des nouvelles religions est de sauver son âme pour être protégé par le Christ dans l'au-delà.

> Otto : Les évangéliques réalisent des rites pour qu'il pleuve. Et quand une source d'eau s'assèche, ils partent faire un culte à la source de l'eau. Ça c'est ce qui se fait avec les évangéliques. Pour les catholiques, certains le font avec les prêtres mayas car ils vont le faire à la lagune ou aux sources d'eau pour demander que vienne l'eau et que la source ne se sèche pas. Et alors, eux le font avec la *chirimílla* parfois. Ils lâchent des bombes et des pétards et ici c'est de manière différente.

> Julie : *Mais alors, l'objectif est le même ?*
> Otto : Oui, oui, mais l'objectif des religions c'est qu'ils [les fidèles] veulent sauver leur vie, il ne s'agit pas seulement d'entretenir la relation avec la nature, mais de se remettre à Dieu. Car si un jour je meurs, il faut que Dieu me protège et que je sois dans le Christ (MAG, 20/07/2008).

Catholique passionné, Francisco López estime également que les actions de grâce des évangéliques ne sont pas semblables aux actions de grâce des « Mayas », mais qu'elles sont animées par les mêmes intentions.

> Pour faire un lien avec ce que disait Otto, l'objectif principal de toutes les religions est la recherche du rapprochement profond à Dieu. Peu importe qu'on soit catholique ou évangélique car il s'agit toujours du même objectif, de la même mission, de la même fin : celui d'être en connexion avec la nature. Ils ne perdent pas le sens, même s'ils opèrent différents rites, différentes façons de faire leurs prières. Le compagnon [Otto] est un peu sorti de la problématique en disant que les catholiques font cela, ou les évangéliques cela. Mais la thématique de la connexion et de la relation avec la nature est toujours le même. (…) Dans les discours aux cultes ou à la messe, on retrouve un point de vue social et parfois aussi environnemental (Francisco L., MAG, 20/07/2008).

Selon lui, la quête de Salut des nouvelles religions serait une distinction minime par rapport à la recherche semblable avec le catholicisme d'une connexion avec la nature.

Cesar énonce avec subtilité une différenciation qu'il estime essentielle entre les rituels évangéliques et les rites coutumiers. Si les évangéliques accordent de l'importance à la pluie, à l'abondance de leur récolte, à l'accessibilité de source d'eau, le dogme chrétien, tel qu'il est perpétré par les évangéliques, invite à adresser les prières uniquement à Dieu car seul le Créateur mérite adoration et non la création.

> Car on nous a toujours dit que nous devions avoir du respect pour tout, que tout doit être respecté. Par exemple, quand quelqu'un va semer, il dit : « Seigneur, je vais laisser mes graines dans tes mains et tu vas me bénir ». Je crois qu'il y a des bénédictions ici à San Martín. Maintenant les chrétiens invoquent Dieu et Dieu écoute (Cesar, MAG, 20/07/2008).

« Les religions, elles ont adopté une nouvelle façon d'entrer en communication directe avec Dieu », expliquait Andrés. Si les évangéliques réalisent des cultes dans la montagne, c'est à Dieu qu'ils s'adressent. Dans leurs prières, les fidèles feraient donc fi des éléments de la nature animés. Ils n'invoquent pas comme les chamanes « la montagne, l'air et tout ce qui nous entoure », commente Lola Menchú (17/04/2006). Au cours d'une discussion avec le pasteur Marco Francisco Ramírez de l'Église évangélique Monte Sinaï, je lui demande s'il adresse une prière à la terre avant de récolter. Il me répond, « Non, je n'adresse pas mes prières à la terre, mais à Dieu. C'est le protecteur de tout, c'est lui qui a créé la terre. Il n'y a pas d'esprit dans la terre » (30/01/2008).

De nombreux interlocuteurs évangéliques rencontrés m'ont en effet parlé du changement radical depuis l'arrivée des « Églises ». Non seulement les chrétiens ont aujourd'hui recours à la Bible, mais de plus, les évangéliques ne s'adressent plus qu'à la trinité divine. Le paganisme serait relégué aux oubliettes. Seul Dieu est maître du destin de la pluie, des

montagnes et des *tinecos*. Afin de se protéger, le fidèle évangélique doit s'en remettre au Christ. Seule, l'acceptation de vivre dans le Christ permettra au fidèle d'être sauvé dans l'au-delà. Certains catholiques orthodoxes souhaitent, à l'instar des évangéliques, restreindre les rites de remerciement et de pardon à l'intention de Dieu.

Catéchiste, Juan Vásquez estime, à la différence de son confrère catholique Francisco López, que les nouvelles religions, qu'il connote du terme « sectes », n'entretiennent pas un rapport sacré avec la nature. L'Église catholique, au contraire, dispense selon lui une « éducation sur la création ». Les évangéliques ne connaîtraient pas la valeur de la nature « pour cause d'ignorance », estime-t-il. C'est cette ignorance qui aurait entraîné une forme d'irrespect envers la nature et le saccage d'autels mayas.

> À la lisière des champs, on demandait la permission à Dieu, et aussi avant de couper les arbres. Car pour nos ancêtres, tout cela a été créé par Dieu. Mais quand est venue une autre religion, cela s'est perdu… L'Église catholique, oui, elle respecte. Les sectes, non, elles ne respectent pas. L'Église catholique donne une éducation sur la création, car ce qui est créé par Dieu est sacré. Nous sommes créés par Dieu, mais aussi la nature. C'est comme si les évangéliques n'avaient pas de valeurs. Ils ont brûlé les autels sur les montagnes. Mais ce n'est pas vraiment de leur faute, c'est qu'ils n'ont pas connaissance de cela [*no tienen conocimiento*]. Avant aussi, quand on semait, avant, on semait à la pleine lune… Et on ne semait pas n'importe quelle graine. Mais cela n'est plus respecté maintenant. C'est une autre génération, c'est une autre époque. On oublie les coutumes et les vêtements traditionnels. Je suis le dernier de ma famille qui le porte encore. Après moi, c'est terminé (Juan Vásquez, 11/04/2008)

Pour Miguel, l'homme ne peut vivre en harmonie avec son environnement que s'il entretient des relations directes et respectueuses non seulement avec Dieu, le Créateur mais aussi avec les entités vivantes non humaines. Car l'être humain est dépendant de la terre, de l'eau, du maïs, etc. Pour les traditionnalistes, l'être humain est redevable de rituels envers ces entités qui sont dotées d'intériorité. La réalisation de cérémonies et de prières à l'égard de la terre et des éléments, qui permettent à l'humain de vivre, est considérée comme un signe de respect essentiel envers ce qui est plus grand que soi, et qui nourrit. Miguel raconte ainsi que, du haut de ses 70 ans, il n'a jamais oublié de réaliser des cérémonies pour manifester son respect vis-à-vis du village, de Dieu, des tertres, de la lagune Chikabal, de l'Église catholique et des prêtres mayas.

> J'ai 70 ans, mais jamais il ne m'est arrivé d'oublier. Je vais à la lagune, je travaille selon les coutumes, avec mes bougies, les bombes, le *tum* et la *chirimílla.* Tranquillement. Moi, je n'oublierai pas mes coutumes de respect. Mais je n'oublie pas mon Église, je n'oublie pas ma croix, les montagnes : *Twi Q'anel, Twi Slaj, San Martín Wutz* et jusqu'à *Twi Kan* et *Twi Cruz*. Alors les gens disent de moi : « Don Pais, va là, Don Pais, par-là. Des bombes par là, des bombes par ici… Ah, Don Pais est bon. » (Miguel Gómez, MAG, 20/07/2008).

Pour Miguel, l'oubli des coutumes rituelles signifie un « manque de respect ». « Oh, avant, il y avait du respect. Tous les 10 ou 15 jours, on allait faire une prière ». L'oubli de faire des cérémonies mayas serait à l'origine même du désastre qui a sinistré la municipalité lors du

passage de Stan. Or des oublis de cet ordre mettent en danger la communauté humaine. Stan en est l'exemple même.

> Et quand le Stan est passé, (…) un vieux voisin racontait « là, vous allez voir, vous allez voir. Il va y avoir des éboulements, il va y en avoir… ». « Et je lui demandais, et comment vous le savez ? ». Il répondit : « J'avais neuf ans quand il y a eu à l'époque des éboulements. Et c'est parce qu'on ne prie plus Dieu, parce qu'on ne prie plus les montagnes. Vous verrez, vous vous souviendrez de ce que j'ai dit, vous vous souviendrez de moi ». Et puis, de jour et de nuit, nous avons eu de l'eau, il pleuvait des cordes, des cordes (Miguel Gómez, MAG, 20/07/2008).

Miguel considère que Stan fut fatal pour les *tinecos*, car ils auraient oublié d'adresser leurs prières à Dieu, aux montagnes, au vent... Les habitants négligeraient la dimension spirituelle qui les lie aux entités naturelles qui les entourent. Les nouvelles religions sont considérées comme responsables de la disparition des anciennes traditions et coutumes. Or, pour les aînés traditionnalistes, ce sont précisément ces coutumes qui permettent de maintenir une forme d'harmonie avec l'environnement naturel. Certains catholiques, désireux d'épurer les rituels en ne s'adressant plus qu'à Dieu, manqueraient également, selon les traditionnalistes, à leur devoir d'alimentation spirituelle et de communication avec les entités naturelles pourvues d'intériorités à l'égal des êtres humains.

Pour le chamane Santos, Stan a été provoqué par Dieu, afin que l'homme cesse de se concentrer uniquement sur les choses matérielles et qu'il s'adonne davantage à l'accomplissement des rituels.

> Il y a eu une tempête, et il existe deux motifs pour les tempêtes. Car ici, nous sommes tous chrétiens, il n'en est pas un qui n'est pas chrétien. Ce qui se passe, c'est qu'on doit regarder au-dessus et non seulement en dessous, pour la nourriture. Quand Stan est passé, notre Créateur est venu arranger les problèmes. Il est venu nous effrayer, mais il est venu un peu aussi nous guérir. Il y avait un problème car nous ne faisions plus de cérémonies (Santos, MAG, 20/07/2008).

Pour Juan Vásquez également, « Stan est la conséquence du fait qu'on ne se rappelle plus des autels, on s'en moque. Il n'y a plus de respect » (Juan Vásquez, 15/01/2009). Or selon les dires de Yecenia, les autels sont des lieux où l'énergie est forte, mais, comme ils ne sont plus régulièrement visités, leur énergie s'annule. « Les montagnes ne sont plus capables de supporter une telle catastrophe. Elles n'ont plus la résistance » (Yecenia, 23/01/2008). Elle a constaté cette disparition d'énergie après avoir travaillé sur un autel oublié de San Martín : « Je ressentais combien l'autel était triste, triste. Car il se meurt de ne plus avoir de visite ».

Il existe donc des nuances dans les formes de manifestations de respect aux entités non humaines. Dans la version minimale adoptée par certains évangéliques, il s'agit de respecter les préceptes et les interdits des entités vivantes. Dans la conception des traditionalistes, le respect total envers ces entités n'est conféré que lors de l'accomplissement de rituels coutumiers. Stan rappellerait de manière symbolique ce manque de cérémonies coutumières, auquel dérogent aussi certains catholiques orthodoxes. La fragilité des montagnes, affaiblies par le manque d'offrande, serait le symbole des traditions en déperdition. Certains groupes

évangéliques mettent dès lors en place des rituels, dont les objectifs, voire le cadre rituel, s'apparentent étrangement à ceux des cérémonies mayas. Loin des oreilles de leurs frères d'Église, certains évangéliques déplorent encore le manque de cérémonies destinées à protéger les montagnes et indirectement les humains. D'autres évangéliques se montrent, à l'opposé, particulièrement sceptiques quant à la possibilité conférée aux chamanes de raffermir les montagnes en temps de crise. Interrogeant Santiago sur le sujet, il me retourna la question: « Et vous, vous croyez que des êtres humains comme eux ont le pouvoir, comme Dieu, de soutenir les montagnes ? » (Santiago, 29/07/2010). Cesar explique pour sa part que si la tempête d'octobre 2005 a définitivement pris fin, c'est parce que l'ouragan Stan a perdu de sa force et non, affirme-t-il, suite à un prétendu travail chamanique (12/03/2008). Tout comme Cesar et Santiago, Otto estime qu'il est impossible que ce soit les chamanes qui aient soutenu les montagnes lors de Stan : « Ce n'est pas vrai… Seule la minorité, soit environ 20 % de la population de San Martín, croit en tout cela au sujet des montagnes ». Son épouse, catholique, Carmen s'oppose aux propos de son mari : « Ce n'est pas vrai ! Moi, par exemple, je crois à tout cela » (15/01/2009). Plus tard dans la discussion, Otto évoquera la lagune Chikabal en lui attribuant des capacités d'action autonome : « Comme le racontent les aînés, la lagune est montée dans le volcan car les gens venaient y laver leur linge. Elle est montée car elle s'est fâchée. C'est une lagune sacrée ». Tout d'abord Otto se montre incrédule quant au fait que les montagnes réagiraient aux actions de chamanes, mais dans un second temps, il avouera partager les croyances concernant la cause du déplacement de la lagune Chikabal et de son volcan comme étant due aux méfaits des hommes...

Des rituels pour contrôler la pluie et les sources d'eau

Alors que certains *tinecos* se montrent sceptiques à l'idée qu'une catastrophe majeure ait pu être évitée grâce aux cérémonies réalisées en urgence lorsque la pluie ne cessait de tomber en octobre 2005, d'autres *tinecos* estiment qu'à défaut de cérémonies préventives, les cérémonies palliatives auraient calmé la situation et permis d'éviter l'anéantissement de San Martín sous les montagnes. Si selon le point de vue de certains, les chamanes sont considérés comme capables d'arrêter les pluies diluviennes et dangereuses pour la communauté, ils seraient également capables de les stimuler.

Le jour de l'Ascension, généralement au début du mois de mai, les célébrations de la « Demande de la pluie », *Pedida de la lluvia,* à la lagune Chikabal rassemblent des chamanes de toute la région et des centaines de visiteurs autochtones. Certains audacieux allochtones osent également s'aventurer dans la fumée des cérémonies et dans la brume qui couvrent inlassablement la lagune. Dès quatre heures du matin, alors que le soleil n'illumine pas encore de ses premiers rayons les chemins escarpés, des groupes entament l'ascension du volcan. Lors de cet événement majeur au tout début de la saison des pluies, les véhicules peuvent atteindre un premier plateau au lieu-dit de Lagune Sèche, *Laguna Seca*. Entre ce lieu et le col du volcan, seuls les véhicules dotés de quatre roues motrices osent attaquer le sentier de terre. C'est uniquement à pied qu'il est ensuite possible de rejoindre le bassin dans le contrebas du cratère. Lors de la saison des pluies, l'ascension n'est envisageable qu'à pied, depuis les hameaux *Tui Chim* ou *Toj Mech*, en à peu près trois heures de marche. C'est aussi

quotidiennement que la lagune attire des chamanes pour travailler et des touristes pour les observer. De passage à Quetzaltenango, les étrangers, amateurs de randonnées, ne manquent pas ce trek d'un jour. Outre le bref passage dans le centre de la municipalité, où certains hommes portent encore le somptueux habit traditionnel, ils auront peut-être la chance, soulignent les opérateurs touristiques, d'observer un chamane en plein travail au bord de la lagune. La lagune Chikabal est en effet la principale curiosité touristique attirant les étrangers à San Martín[226].

Le jour de la *Pedida de la lluvia*, individuellement, ou encore en groupe, les chamanes accomplissent des cérémonies afin d'assurer la venue de la pluie. Au cours d'une réunion avec plusieurs chamanes et des *ancianos*, le chamane Efraín commenta que la *Pedida de la luvia* existait bien avant la colonisation. « Avant que la fête de l'Ascension du Christ ne soit instituée quarante jours après Pâques, les célébrations pour la pluie avaient déjà leur place dans le calendrier maya », déclare-t-il. Afin de rejeter toute caractérisation chrétienne de l'événement, un autre chamane ajoute, « c'est parce qu'il y avait des sécheresses à San Martín. C'était une obligation d'aller à la lagune. Qu'allions-nous faire d'autre ? ». Dans la brume qui envahit inlassablement la lagune, ce rendez-vous annuel est un réel spectacle pour les yeux. À une distance respectueuse, les visiteurs peuvent observer diverses traditions chamaniques. Des chamanes travaillent au bord de la lagune, d'autres, dans des lieux plus retirés à l'orée de la forêt. La *Pedida de la lluvia* est aussi un événement digne des festivités communautaires que ne manqueront pas les jeunes *tinecos*. Car il s'agit d'un moment de rencontres qui se déroule dans une ambiance festive et qui, au désespoir de certains, se termine bien souvent en beuverie collective.

Prétextant d'autres activités, les évangéliques s'abstiennent par contre de répondre « présents » aux festivités coutumières marquées par le sceau du chamanisme. L'équipe d'ASAECO, dont les membres sont tous de confession évangélique, se doit, pour sa part, d'assurer l'organisation de l'événement. Ma présence à leurs côtés, au cours des préparatifs en 2007, me permet d'émettre l'hypothèse que certains évangéliques ne sont pas si indifférents aux rituels pour la demande de la pluie que ce qu'ils l'avancent.

> Présente au cours d'une réunion de préparation deux jours avant l'Ascension, je suis invitée à partager le repas avec les membres d'ASAECO. Avant de manger, le pasteur invité prend la parole. De manière tout à fait « classique », il bénit la nourriture et toutes les personnes autour de la table. À mon grand étonnement, il poursuit des prières à l'intention des festivités qui auront lieu. La *Pedida de la lluvia* reçoit, elle aussi, les bénédictions du pasteur de *Toj Mech*… (Notes de terrain, 15/05/ 2007).

C'est encore lors de la sécheresse qui a affecté le Guatemala au cours de la saison des pluies 2009, que des cérémonies ont été effectuées en nombre dans les montagnes de San Martín. Afin d'affronter le manque cruel de pluie, Catalina explique que les chamanes « font sauter des *bombas* sur chaque tertre de San Martin et cela, bien plus qu'à la normale » (Notes

[226] À plusieurs reprises, lors de mes séjours à San Martín, alors que mes pas se dirigeaient dans une toute autre direction que la lagune et que je n'avais pas l'intention de m'en approcher, des personnes sont venues aimablement et spontanément m'indiquer la route pour le volcan et sa lagune sacrée.

téléphoniques, 10/2009). Selon elle, les résultats sont visibles : il aurait enfin un peu plus plu à San Martín ! Au cours de la saison des pluies 2010, qui fut d'une extrême violence, je voulus savoir comment les chamanes envisageaient la gestion de la situation si elle venait à empirer. Efraín me répondit être en discussion sur le sujet avec un collègue chamane : « le chamane Juan me disait : "Pour qu'il pleuve, nous allons prier à la lagune Chikabal. Et bien, nous devrions y aller pour qu'il cesse de pleuvoir autant." Nous ne nous sommes pas encore rassemblés avec tous les chamanes pour le faire » (02/08/2010).

Si les *tinecos* se préoccupent de l'eau en provenance du ciel pour leur semence, les sources d'eau qui les abreuvent au quotidien sont également l'objet de rites coutumiers. L'accessibilité à l'eau courante, en provenance des sources montagnardes, ne remonte qu'à quelques décennies. Ce bien précieux, disponible au domicile, ne peut être négligé. Il permet aux femmes de ne plus devoir aller chercher de l'eau au puits ni d'aller laver leur linge au lavoir communal[227].

À l'écoute de *bombas* dans la vallée, Doña Liliana, tenancière *ladina* d'une librairie à San Martín et originaire de San Juan, commente les détonations qui proviennent de l'inauguration d'une conduite d'eau. Selon elle, « aucune célébration pour l'eau n'est manquée, le contraire serait trop dangereux » (02/2007). Si les propriétaires d'une canalisation omettent par exemple de célébrer l'anniversaire d'une conduite d'eau, l'eau pourrait subitement s'arrêter de couler. Si les habitants se disputent son accès, poursuit Liliana, la source pourrait également se tarir ou se déplacer, et « cela a déjà été observé ».

Afin de bénéficier de l'eau courante, ou d'une deuxième source d'eau pour palier le ravitaillement peu fluide des sources communales, des hommes et des femmes s'unissent en un collectif. Ensemble, ils financent l'achat d'une source et réalisent les aménagements des nouvelles canalisations. Ensemble également, ils veillent à l'entretien de celles-ci. Un collectif est composé en moyenne d'une dizaine de familles. Sa taille varie en fonction de la distance de la source, de l'importance des travaux à réaliser. L'appartenance religieuse de leurs membres est rarement unique. Au nom du collectif, des festivités sont organisées chaque année. Il s'agit de remercier Dieu pour l'eau, ressource vitale de l'être humain. Mais il s'agit également de remercier l'eau et ses figures d'esprit comme le symbolisent les bouquets de fleurs attachés sur les robinets dans les cours des maisons ou sur les puits mécaniques. Pour le naturopathe catholique Francisco Pérez, « ces fleurs attachées sont une manifestation de foi. Les gens remercient Dieu pour les eaux. D'autres veulent remercier l'eau. C'est un remerciement à Dieu et à l'eau. Ils remercient l'esprit, le cœur de l'eau » (27/10/2008).

Les rites de remerciement, *agradecimiento*, à l'eau relèvent des *costumbres*. Les propriétaires, de confession évangélique, ne cherchent pas à échapper à ces traditions. Ils veilleront à ce que les rites mayas puissent être organisés à proximité de la source d'eau, tout comme les cultes évangéliques et les messes catholiques. « Quand les collectifs se souviennent de l'eau, explique Catalina, alors ils lui organisent des prières. Se réunissent alors des sorciers, des

[227] L'absence d'un lavoir communal à la *cabecera* municipale témoigne de l'accessibilité à l'eau courante dans les foyers. Dans le hameau de *Toj Mech* cependant, il existe toujours un lavoir public où se rendent quotidiennement des femmes.

membres de l'Église catholique, des pasteurs… » (03/08/2010). Si les évangéliques ne sont pas les instigateurs des activités chamaniques, ils ne s'opposent pas aux traditions relatives à l'eau, car ils les conçoivent comme l'accomplissement d'un devoir communautaire. Copropriétaires de la source, les évangéliques sont donc également coorganisateurs des rituels, même si, bien souvent, ils ne participent pas aux cérémonies. Sandra, adolescente engagée depuis son enfance à l'Église Bethania, a accompagné le collectif d'eau auquel appartient sa famille pour la réalisation d'une cérémonie maya. Comme elle l'explique, elle évitera de s'approcher du feu cérémoniel. Elle restera cuisiner pour le groupe en contrebas de la montagne.

> Ici, cela fait six ou sept ans qu'ils ont acheté une source en groupe. Chez nous, l'eau n'arrivait pas. Alors, ils se sont arrangés pour faire venir l'eau. Ici derrière, il y a une citerne dans laquelle est contenue de l'eau. Ils ont fait une grande fête avec un culte et une messe. La cérémonie maya a eu lieu à part. Les propriétaires de l'eau ont demandé pour que soit également organisée une cérémonie. Don Santos est venu pour faire la cérémonie, mais moi, je n'y ai pas participé. Parfois l'eau ne vient pas à cause du soleil ou parce qu'il y a beaucoup de chaleur. Mais je ne pense pas que ce soit par manque de cérémonie maya. Là-bas, où se trouve la source, c'est très loin. Le chemin est plein de boue à cause de la boue au mois d'avril. Je ne suis pas montée dans la montagne pour la cérémonie. Je suis restée à cuisiner le repas. Mais ce n'est pas mal de faire une cérémonie. Ils font seulement des prières (Sandra Ramírez, 25/11/2008).

Malgré leurs doutes, la plupart des convertis évangéliques respectent encore les rituels coutumiers à l'intention de la pluie ainsi que ceux qui sont destinés aux sources d'eau.

Une cosmovision liée au climat et à la géomorphologie régionale

Comme le font remarquer Hostnig, Hostnig et Vásquez, « Le phénomène météorologique le plus important pour les paysans mams est la pluie, car le manque de pluie provoque la sécheresse. La pluie décalée, son excès ou son absence, sont les principales menaces pour les semences. Il n'est donc pas étrange que, depuis les temps les plus reculés, les mams aient recours aux *ajkab'* pour solliciter leur intermédiaire face aux divinités responsables de la pluie » (Hostnig *et al.*, 1998). Michel Boccara, ethnologue ayant travaillé avec les Mayas du Yucatan, constate dès lors que « catholiques et protestants, ceux qui croient aux Saints et ceux qui n'y croient pas, se retrouvent dans la même attente anxieuse quand arrive le début de la saison des pluies. Si la sécheresse se prolonge, plus d'un protestant assistera au *cha'chak*, la danse de la pluie » (Boccara, 1990 : 129).

Un détour historique auprès des populations préhispaniques mésoaméricaines permet, par analogie, de comprendre les liens entre les croyances et les pratiques millénaires et celles qui sont encore aujourd'hui en vigueur.

Les ethno-archéologues Johanna Broda et Stanislaw Iwaniszewski se sont spécialisés dans l'archéologie des montagnes et des volcans au Mexique. Leurs recherches révèlent qu'à l'époque préhispanique, ces hauteurs bénéficiaient de cultes particuliers, car les populations estimaient qu'en eux résidaient les déités pluviales (Iwaniszewski, 2007). Broda explore la

relation entre « cosmovision » et « observation de la nature » en ce qui concerne le culte des montagnes, de la terre et de l'eau. L'auteur entend par « cosmovision » la vision structurée de l'environnement et du cosmos en relation avec l'homme, et par « observation de la nature, » « l'observation systématique et répétée à travers le temps des phénomènes naturels de l'environnement qui permet de faire des prédictions, et d'orienter le comportement social en lien avec ces connaissances » (Broda, 1991: 462).

L'auteur met en relation les formulations mythiques basées sur une observation de la nature et leur finalité pratique avec l'agriculture et la société. Selon elle, l'observation de la nature influence la construction de la cosmovision en se mélangeant à des éléments mythiques : « les notions des anciens mésoaméricains au sujet de la géographie et du climat contenaient une série d'éléments qui étaient représentés par l'observation exacte de l'environnement naturel, mais qui comprenaient en même temps de nombreux éléments mythiques et magiques » (Broda, 1991 : 491). Broda insiste sur l'interrelation constante entre l'environnement et les fondements de la cosmovision. Cette interrelation légitimait la religion préhispanique, car elle situait la vie de l'homme dans le cosmos et la reliait aux phénomènes naturels dont la société dépendait : « Les nécessités basiques de l'homme, immergé dans son environnement naturel et dans sa société, rétroalimentaient constamment le culte, lui apportaient légitimation et raison d'être » (Broda, 1991 : 491). Le culte préhispanique était ainsi en étroite relation avec l'observation de la nature et en particulier, avec les éléments géographiques et climatiques. Une de ses motivations principales était de contrôler les cycles et les manifestations des phénomènes naturels.

Broda s'est intéressée aux liens entre le culte aux montagnes des Mexicas de la Vallée centrale de Mexico, leur environnement naturel, les éléments de leur cosmovision et leur calendrier. Au Mexique, explique Broda, « les hauts sommets enneigés des volcans étaient considérés par les populations préhispaniques comme des êtres vivants. Faisant partie d'un univers dynamique, les volcans étaient des déités qui contrôlaient les phénomènes météorologiques indispensables pour la production agricole qui était, à son tour, la base de la subsistance des anciennes sociétés mésoaméricaines » (2009 : 41).

Dans une perspective comparative, Broda inscrit ces matériaux ethnohistoriques et archéologiques au sujet des Mexicas dans le contexte plus ample de la Mésoamérique. Ses recherches lui permettent d'avancer que les cosmovisions actuelles des populations de Mésoamérique ont des racines communes et ce, probablement, depuis la naissance de la civilisation mésoaméricaine vers la fin de l'époque Préclassique et les débuts de l'époque Classique, soit vers les premiers siècles de l'ère chrétienne (Broda, 1991). Cette hypothèse permet de comprendre comment des conceptions particulières se retrouvent indistinctement dans la cosmovision de l'altiplano de la Vallée centrale de Mexico et dans celle de la région maya. Broda estime que malgré les profondes transformations sociales, il existe aujourd'hui une continuité de la cosmovision indigène préhispanique car la cosmovision correspond toujours aux conditions matérielles d'existence des communautés d'agriculteurs indigènes. Pour Broda, « dans le culte des montagnes, de la terre et de l'eau ont été conservés énormément d'éléments anciens, car ces cultes expriment la relation de dépendance du paysans traditionnel à l'environnement dans lequel il vit, aux adversités du climat et à

l'incertitude quant au du bon déroulement des cycles agricoles de la saison » (Broda, 1991 : 464).

La région mésoaméricaine est caractérisée par une importante variété de microclimats qui dépendent de l'altitude et d'autres facteurs géographiques régionaux. « Dans sa plus grande partie, la Mésoamérique indigène constitue un territoire accidenté avec d'énormes chaînes montagneuses qui s'élèvent sur des profondes vallées » (Broda, 1991 : 479). Tout comme la plupart des communautés indigènes de la Mésoamérique (à l'exception des populations de la plaine du Yucatan), San Martín est situé dans un paysage montagneux, et en particulier sur la chaîne montagneuse de la Sierra Madre. Les habitants de San Martín sont aujourd'hui encore majoritairement des agriculteurs. C'est pourquoi, leurs cultes sont dirigés tant vers les tertres qui les entourent, les protègent ou les menacent, que vers l'eau dont dépendent leurs récoltes. De plus, l'ensemble de la région mésoaméricaine est soumise à des conditions météorologiques extrêmes caractérisées par les alternances successives entre les saisons sèches et les saisons des pluies. Lors des premières, les agriculteurs doivent affronter un manque d'eau, tandis que lors de la saison des pluies, ils doivent pouvoir se préparer au danger de l'excès de pluies.

Chez les anciens Mexicas, ces phénomènes naturels étaient personnifiés dans le culte du dieu Tláloc qui correspond au dieu Chac en terre maya. Cet ancien dieu de la pluie était d'une telle importance que les données archéologiques abondent au sujet des rituels et des offrandes qui lui étaient voués. Les tertres prenaient une place importante dans ce système cosmologique. En témoigne le dieu Tláloc qui, selon Broda, n'était pas seulement le patron de la pluie et des tempêtes mais aussi de la terre, des tertres et de l'agriculture. Le culte des Mexicas à l'intention des tertres était ainsi aussi destiné à l'eau et à la terre. Il était dit que la pluie provenait des montagnes dont les sommets engendraient les nuages. Cette appréhension du système pluvial dans la cosmovision des anciens Mexicas se retrouve dans l'actualité des *tinecos*. Ces derniers attribuent la présence constante de brumes et de nuages à San Martín par la géomorphologie de la municipalité composée de nombreuses montagnes. Les nuages « s'accrocheraient » aux montagnes qui les ont créés. Pour les anciens Mexicas et d'autres ethnies contemporaines comme les Nahuas, les dieux des tertres sont aussi nommés *corazón del cerro*. À San Martín, chaque montagne est pourvue d'un cœur mais les habitants les associent, à de rares exceptions, à un dieu. Aujourd'hui, comme dans le passé préhispanique, l'intime relation des agriculteurs mésoaméricains avec les montagnes et les volcans induit une anthropomorphisation du paysage naturel. Non seulement les montagnes et tertres portent chacun leur propre nom, mais ils sont aussi habités de figures d'esprit à l'égal des humains. Pour qualifier l'intensité des glissements de terrain lors du passage de Stan, un *tineco* explique que « les montagnes ont montré leur squelette ». Les montagnes, ainsi incorporées dans les systèmes de cosmovision, font partie de l'élaboration du paysage culturel en perpétuelle transformation.

Les montagnes, déifiées par les anciens Mexicas, recevaient des cultes au début et à la fin de la saison des pluies (Broda, 1991). Ils attribuaient à ces sanctuaires un rôle dans leur calendrier cérémoniel, en établissant délibérément un lien entre la géographie de la haute montagne et les cycles climatiques, agricoles et rituels. Une première série de rituels

importants avait lieu au cours de la saison sèche lors des semailles de maïs. Ces rites préhispaniques sont perpétrés de nos jours dans la fête de la *Santa Cruz*, Sainte Croix (le 3 mai), relève Broda, ou encore, lors d'une autre célébration chrétienne proche de cette date, à l'Ascension, comme à San Martín[228]. Leur symbolisme est encore lié à la sécheresse de la saison, à la demande de la pluie, au semis du maïs et à la fertilité agricole. La fête de la *Santa Cruz*, poursuit Broda, « démontre la survivance, jusque dans l'actualité, de ce lien important entre les rites pour les semailles, la pluie et les montagnes. Dans les hauteurs des montagnes brûlantes par les sécheresses de la saison, se poursuit l'invocation de la venue des pluies fertilisantes » (Broda, 1991 : 477). Le moment des récoltes constitue un autre type de festivités. À San Martín, cette période de la fin des pluies et des proches récoltes correspond à la fête patronale de Saint Martin de Tours, le 11 novembre. Selon Broda, « il existe une tradition mésoaméricaine de spécialistes habilités pour faire les rituels qui contrôlent "le temps", c'est-à-dire la météorologie, et qui, durant des siècles, ont agi au bénéfice de leur communauté. Grâce à l'exécution des rites dans les endroits sacrés des volcans, les *tiemperos* ou *graniceros*[229] essaient d'attirer les pluies bénéfiques pour les cultures de maïs, mais cherchent aussi à les protéger des tempêtes, de la foudre, des pluies excessives et des grêlons » (Broda, 2009 : 47). Situés dans une même région météorologique et géomorphologique, et dans un bassin aux origines culturelles de mêmes racines, les *ajq'ij* sont les *tiemperos* de l'altiplano mam du Guatemala. Ancrés dans des paysages montagneux, ils poursuivent la pratique de ces rites millénaires[230].

À l'instar de leurs ancêtres préhispaniques, les populations mams actuelles mélangent dans leur cosmovision des connaissances sur leur environnement géographique et climatique, et des croyances magiques au sujet de l'existence des tertres et des volcans considérés comme des êtres vivants et comme des points de référence fondamentaux dans le territoire. En effet, chaque village et chaque génération trouvent dans la montagne différents aspects qui organisent et définissent la façon de les percevoir. La vie agricole indigène continue de dépendre d'une gestion adéquate de l'environnement et de ses cycles naturels.

[228] Le « Calendrier climatique, agricole et des célébrations à San Martín Sacatepéquez », qui se trouve dans le chapitre 1, schématise ces correspondances entre fêtes, saisons et travaux agricoles.

[229] Le *tiempero* ou *granicero* est une terminologie utilisée au Mexique pour qualifier un individu doué de pouvoirs surnaturels qui lui permettent de contrôler la pluie, empêcher la grêle ou calmer les orages.

[230] La nécessité de contrôler le temps n'est pas le propre des sociétés mésoaméricaines. De nombreux anthropologues africanistes se sont penchés sur les rites pour faire venir la pluie comme Todd Sanders en Tanzanie, Edward Evans-Pritchard chez les Moro et Jean Rouch avec les Songhay. Les cultures occidentales encore, non seulement ont cherché, et cherchent encore, à prévoir le temps mais émettent des tentatives pour le contrôler. Steve Rayner relate par exemple des interventions mises en place, mais avortées, pour influencer des phénomènes climatiques comme la production de nuages dans des zones arides, la tentative d'affaiblir des ouragans etc. (Rayner, 2003 : 285-286).

4. Coexistence de représentations et de rituels protestants et coutumiers

Pentecôtisme et demande de rituels coutumiers

N'en déplaise aux évangéliques, certaines de leurs pratiques présentent des similitudes importantes avec celles des rites coutumiers. La réalisation de culte évangélique sur les sommets de volcans ou de montagnes l'illustre clairement. Autre cas illustratif, Pablo Orozco avance que la prolifération de prophètes évangéliques se développe pour recourir aux pratiques divinatoires tout en évitant l'intervention d'un *ajq'ij*.

> Il y a peu est apparu, et ce n'est pas un secret, ce que les évangéliques appellent les « prophètes ». Ils sont apparus suite à la nécessité de savoir comment étaient les pères, fils, frères aux États-Unis. Certains vont voir un *ajq'ij*, d'autres vont voir le prophète. Le prophète fait aussi des divinations mais pas avec des bougies ni des *miches*. Il leur dit alors que la personne va arriver aux États-Unis, qu'ils ne doivent pas se préoccuper, que la personne a un travail, qu'elle est bien là-bas etc. Aller le voir permet de ne pas recourir à l'*ajq'ij* (Pablo Orozco, 28/07/2010).

Pablo poursuit « d'autres évangéliques vont encore directement voir l'*ajq'ij*. Mais ils le font de manière cachée ». Pour Pablo, les départs vers les États-Unis ont augmenté les visites chez les *ajq'ij* : « Les gens vont leur demander que leurs proches arrivent sains et saufs. Les migrations ont engendré des situations de tristesse et de préoccupations. Alors, les gens vont voir les *ajq'ij* ».

Les pentecôtistes s'adonnent avec orthodoxie aux cultes de leur Église. Mais ils seraient nombreux à ne pas négliger pour autant les rituels coutumiers mayas. À San Martín, l'implication d'*hermanos* pentecôtistes dans des pratiques coutumières mayas se retrouve sous deux formes : la première, est une forme de tolérance envers les rituels car ils sont destinés à la communauté, et la seconde correspond à des demandes dissimulées de rituels mayas de la part de personnes pentecôtistes.

Comme il a été précédemment développé, les célébrations pour les sources d'eau symbolisent la tolérance manifeste des pentecôtistes envers les coutumes mayas. Au cours de mes divers séjours au Guatemala, je fus témoin, lors de divers événements, de la présence de fervents évangéliques à des cérémonies coutumières. Il est utile de préciser pour l'analyse qu'à San Martín refuser une quelconque invitation est extrêmement mal perçu. Dans cette logique, la personne invitée, si elle n'a pas d'autres obligations avérées, se rendra à l'événement auquel elle a été conviée. Rien n'est moins étonnant alors que d'apercevoir un fidèle catholique à un culte évangélique pour célèbrer l'anniversaire de l'Église, ou de remarquer un évangélique à une messe de mariage. La présence de personnes évangéliques à une cérémonie maya reste néanmoins de l'ordre de l'exception. C'est par exemple au cours de la célébration du *Waqxaqib' B'atz'* du 4 septembre 2008 que j'ai eu l'occasion de constater la présence d'*hermanos* évangéliques. Ex-candidat aux élections municipales, Martín Saíq prendra la parole au début de la cérémonie. Il expliquera avoir tenu à être présent, par respect pour la spiritualité maya. Il ajoute que ce type d'événement est important pour San Martín. Quatre

membres d'ASAECO sont également présents, ils convient l'assemblée des chamanes à une réunion la semaine suivante pour discuter de la lagune Chikabal. La présence de ces acteurs évangéliques à la cérémonie n'apparaît cependant pas totalement gratuite : racolage politique pour l'un et recherche de futurs participants chamanes à une prochaine rencontre pour les autres[231].

Le travail chamanique pour le bien de la communauté est toléré par les évangéliques, mais la demande de travail pour soi ou dans l'intérêt d'un proche apparaît par contre, dans le registre discursif, politiquement peu acceptable. Rendre visite à un chamane équivaut, à San Martín, à enfreindre un interdit moral. Mais « sous le parapluie », comme l'exprime une *tineca*, persiste officieusement et vigoureusement, le recours aux pratiques chamaniques.

Il est difficile de récolter auprès des pentecôtistes des données ethnographiques de première source sur le recours personnel aux pratiques coutumières chamaniques. Les rencontres avec les *ajq'ij* permettent toutefois de démontrer que l'idéal de pureté pentecôtiste que professent les fidèles est en décalage avec leurs pratiques. Selon eux, malgré la disqualification dans le discours pentecôtiste de tout ce qui a trait à la culture maya, le dimorphisme religieux, ou la recherche simultanée de pratiques traditionnelles et protestantes, caractérise la situation religieuse d'un grand nombre d'évangéliques. En témoigne le succès de cet énigmatique personnage évangélique dont a parlé Santos qui, de nuit, s'adonne à des cérémonies coutumières pour des malades.

> Je connais quelqu'un de San Martín, ici un peu plus bas, qui est évangélique. Il travaille pour les malades. Les gens l'appellent pour faire des prières aux malades. Il arrive alors avec sa Bible. Il fait des prières. Les gens lui donnent 20 *quetzales*, 50 *quetzales*... Puis, il va voir d'autres malades. Le soir, chez lui, avec l'argent qu'il a récolté, il fait des cérémonies mayas pour les malades auxquels il a rendu visite. Plus tard, les *hermanos* le remercient pour ses bonnes prières, car ils savent bien que ce sont les cérémonies qui ont permis leur guérison (Don Santos, 28/07/2010).

Ce sont des éclats de rire qui m'ont été donnés pour réponse par les *ajq'ij* quand je cherchais à savoir s'il n'y avait que des catholiques qui leur rendaient visite. Les chamanes expliquent qu'ils sont consultés et sollicités pour des cérémonies tant par des évangéliques que par des catholiques. Le chamane Audelino affirme par exemple que 60 à 70% de ses visites sont le fait d'évangéliques. Le chiffre exact a en soi peu d'importance. Mais il révèle le maintien d'une forte demande de rituels traditionnels de la part des nouveaux ou des plus anciens convertis au protestantisme. D'autres chamanes, comme Álvaro Méndez, refusent les visites de pentecôtistes. Selon eux, ces derniers tiennent des propos virulents à l'égard des chamanes, mais en cas de nécessité, ils se tournent vers leurs services.

[231] Lors de la réunion organisée par ASEACO sur Chikabal, à laquelle je fus également conviée, je retrouve un des jeunes membres présents lors de la cérémonie du *Waqxaqib' B'atz'*. Au cours d'une discussion, nous évoquons le concours des fanfares scolaires de San Martín qui a eu lieu la veille. Une semaine avant la fête nationale (le 15 septembre), la fanfare de *Toj Mech* (hameau où résident les membres d'ASAECO) est déclarée lauréate du jury. Le jeune homme évangélique d'ASAECO, en présence de ses confrères, me dit avoir « travaillé » lors de la cérémonie maya pour que la fanfare de *Toj Mech* gagne le concours. Face à ses pairs, il me prend à témoin… « Oui, elle aussi était là aussi lors de la cérémonie ».

Les pentecôtistes ne sont donc pas absents des consultations proposées par les chamanes. Cet état de fait déboussole dans un premier temps le chercheur, désireux qu'il est de classifier et de catégoriser les appartenances religieuses en fonction des pratiques religieuses. Les « patients-clients », rendant visite aux chamanes, n'appartiendraient donc pas à des catégories religieuses spécifiques. Les chamanes Don Santos et Audelino racontent, par exemple, être régulièrement consultés par des pasteurs avides d'accroître le nombre de fidèles dans leurs Églises. Le manque de fidélité des pentecôtistes envers leurs dogmes est perçu d'un mauvais œil par certains catholiques.

> Ils sont nombreux à croire dans la religion maya alors qu'ils sont évangéliques. Il y a des personnes qui vont jusqu'à demander de brûler[232], en se cachant. (…) Moi, j'observe d'un mauvais œil les évangéliques. Il y a peu de temps par exemple, ici, ils ont eux-mêmes commencé à visiter les *ajq'ij*. Ils n'ont pas de fondements très profonds. Ils ne valorisent pas leur religion (Francisco Pérez, 09/2008).

Afin de satisfaire aux dogmes chrétiens et de ne pas baigner dans le péché, la foi des pentecôtistes en l'efficacité des rites coutumiers mayas est tenue secrète. Les *tinecos* n'avouent pas publiquement qu'ils consultent un chamane ; ils cachent leur visite.

La recherche de l'efficacité rituelle des pratiques chamaniques est dissociée de la recherche d'un ancrage dans un réseau de sociabilité. Au contraire, la discrétion et le secret requis lors de la visite du chamane entraînent la négation de toute communauté d'appartenance avec les autres personnes qui rendent visite au chamane. L'affiliation institutionnelle à une des multiples Églises évangéliques confère par contre une forte appartenance identitaire et sociale. Si le chamane Efraín accuse les pasteurs de voleurs de dîme, il juge l'affiliation évangélique par ces mots : « Ma femme est évangélique. Entre nous, il n'y a pas de problème. Elle aime bien pouvoir se réunir avec les sœurs évangéliques. De mon point de vue, la religion évangélique apporte quelque chose de social » (Efraín Méndez, 03/08/2010). L'appartenance religieuse évangélique crée et densifie les liens sociaux entre les fidèles, alors que, dans l'état actuel de l'évolution du chamanisme, le recours aux pratiques coutumières vise, le temps d'un rite, à rééquilibrer sa vie, celle d'un proche et, éventuellement, celle de la collectivité.

Cosmovision contemporaine hybride des indigènes mams pentecôtistes

Les *tinecos* pentecôtistes rencontrés témoignent d'un détachement vis-à-vis des traditions coutumières mayas. Tendus vers l'idéal de purification pentecôtiste active et volontaire, toute cosmovision hybride est niée dans la symbolique des discours. Or, la résurgence d'éléments du système de croyances coutumier dans les propos qui expliquent les glissements de terrain suite au passage de Stan, questionne le caractère exclusif de la religion pentecôtiste. Malgré l'adoption de la foi évangélique, le système symbolique culturel de la spiritualité maya ne semblerait pas totalement abandonné.

[232] Le principe de base des rituels chamaniques est de brûler du matériel cérémoniel (composé en grande partie de bougies colorées et de copal) en guise d'offrande. « Pedir a quemar », traduit littéralement par « demander de brûler », est une expression qui manifeste la demande de rituel coutumier à un chamane.

L'attribution d'intériorités à des entités non humaines fait aujourd'hui encore partie des croyances de nombreux habitants de San Martín appartenant à la religion pentecôtiste. Mais, pour les évangéliques, ces croyances attribuées aux entités vivantes se conjuguent également avec un système idéologique théocentrique dans lequel Dieu est au centre de toute chose et moteur de l'univers comme des événements naturels. On observe ainsi la coexistence de systèmes symboliques évangéliques et coutumiers qui expliquent l'existence du monde et de ses phénomènes. Travaillant sur la cosmovision protestante des indigènes mayas yucatèques, Enrique Rodríguez Balam observe également qu'après un changement religieux, les coutumes et les croyances traditionnelles ne sont pas abandonnées mais plutôt reconfigurées, reconstruites et maintenues (Rodríguez Balam, 2005).

Ethno-archéologue, Johanna Broda interprète la notion de cosmovision comme étant la vision structurée des anciens Mésoaméricains. Il me semble intéressant de remettre cette notion dans l'actualité des Mésoaméricains contemporains. Dans un même ordre d'idée, Alfredo López Austin comprend la *cosmovision* comme l'articulation des divers systèmes idéologiques « (…) reliés entre eux de manière relativement congruente, avec lesquels un individu ou un groupe social, à un moment historique, prétend appréhender l'univers » (López Austin, 2008 : 20). Le père de la notion, Wilhelm Dilthey, insiste sur le fait qu'une cosmovision peut intégrer des éléments divergents et contradictoires. Ma recherche entend, en effet, mettre en évidence la cohabitation d'un système de représentations évangéliques avec un système de représentations coutumières. La conversion à une Église évangélique n'éradique pas les schèmes idéologiques de compréhension du monde d'origine maya. Elle témoigne d'un système religieux capable de coexister avec des systèmes symboliques différents. Cette cohabitation est constitutive de la cosmovision hybride des indigènes mams contemporains convertis à une église évangélique.

La conversion à une Église évangélique est une entrée dans le monde moderne en s'affirmant une identité nouvelle qui n'efface toutefois pas totalement l'héritage culturel maya. Ici réside toute l'ambiguïté du pentecôtisme rural : il recherche pureté et rupture, mais il entre également en dialogue avec des formes symboliques en continuité avec la spiritualité coutumière et son système culturel (Pédron-Colombani, 2001a). Depuis quelques décennies, le *credo* évangélique pentecôtiste, d'origine anglo-saxonne, a largement démontré sa capacité d'acculturation. Les Églises de mouvance pentecôtiste réintroduisent dans leur théologie des éléments propres à la culture traditionnelle dans laquelle elles s'immergent. Des auteurs comme André Mary (2000) s'accordent à dire que la plasticité de la religion pentecôtiste est une de ses grandes forces, et un des ressorts de son implantation et de son expansion actuelle. L'articulation entre pentecôtisme et identité ethnique se décline sous diverses formes aux quatre coins du globe : Yannick Fer (2005) s'est penché sur la polynésisation du christianisme, Pierre-Joseph Laurent (2003) a observé l'implantation de ces mouvements chez les Mossis du Burkina Faso, Frédéric Laugrand et Jarich Osten (2007) observent leur développement chez les Inuits du Nunavut… Depuis les années 1960, les protestantismes en Amérique latine sont également marqués par le développement de pratiques syncrétiques de type pentecôtiste. Jean-Pierre Bastian (1992) parle d'une « latino-américanisation » des protestantismes qui entraînerait une perte de leur identité religieuse originelle. Au Guatemala, le développement d'un pentecôtisme autochtone, inspiré des dogmes protestants, ancré dans la

culture maya, mené par un leadership local et dans la langue locale est ainsi loin d'être un cas isolé.

Les conversions massives aux Églises évangéliques et l'acceptation de la religion n'ont ainsi été rendues possibles que parce qu'elles prennent sens en accord avec la culture « receveuse ». Jean-Pierre Bastian estime que tout pentecôtisme rural cohabite avec les pratiques et les conceptions culturelles locales et les imprègne pour connaître réussite et relevance (Bastian, 1990 : 235-236). Il conçoit cette pratique comme l'unique possibilité pour un protestantisme exogène de prendre des racines rurales et d'assurer sa continuité dans la structure autochtone. Michel Meslin, à un niveau plus général d'analyse, s'aligne sur cette pensée : « L'acceptation d'une religion venue d'ailleurs n'est en fait possible que si celle-ci consent à coexister avec des modes d'expression, des représentations et des rites traditionnels et familiers » (Meslin, 1988 : 239). Et de poursuivre sur la tolérance des valeurs traditionnelles, « Le problème fondamental demeure donc la compréhension d'une réalité religieuse en termes de culture humaine. Car si toute religion explique et justifie à la fois l'homme et le monde, ce n'est que par sa culture que l'homme appréhende le monde. D'où la nécessité d'une acculturation qui soit respectueuse des valeurs éthiques traditionnelles ou au moins tolérante à leur égard » (Meslin, 1988 : 243).

S'il est intéressant de souligner les capacités d'adaptation du pentecôtisme dans son contexte d'implantation, pour Hell, l'adaptabilité est également au cœur du fonctionnement du chamanisme (1999). Malgré leurs évolutions incessantes, les rituels chamaniques tireraient une force d'attraction incessante de leur efficacité symbolique. « Alors que pour Lévi-Strauss, le pouvoir du chamane (ou du sorcier) procède de l'adhésion des individus à un système cohérent et structuré de croyances », Hell questionne le « véritable niveau des croyances qui permet à ce triangle de la magie de fonctionner pleinement, en assurant une communication entre l'officiant initié, le patient et le groupe social » (Hell, 1999 : 14-15). Hell estime que la dynamique contemporaine des cultes chamaniques remet en cause la théorie classique de l'efficacité intrinsèque de « la pensée indigène ».

> Je doute de l'existence d'un système cosmologique intellectualisé qui s'imposerait à tous les membres d'une culture. Je pense que la clé de l'efficacité symbolique est plutôt à rechercher dans l'existence d'un substrat commun de représentations, d'un bagage partagé d'images que les rites sont capables de mobiliser pour des actes concrets et pragmatiques. Le rituel est à cet égard créateur de sens (Hell, 1999 : 15).

La transformation des rituels et l'évolution des mythes sont également créatrices de sens, elles touchent à la transformation récente des sociétés. Mais, précise l'auteur, à partir de son étude sur la société marocaine, la démythification de certains rites ne remet nullement en cause l'efficacité de leur culte. « Les ressorts de l'adhésion collective agissent encore, la demande sociale ne faiblit pas, bien au contraire » (Hell, 1999 : 75). Le chamanisme peut être caractérisé par « la force d'une pensée symbolique extraordinairement plastique, ouverte et capable de se projeter dans la modernité des pratiques quotidiennes » (Hell, 1999 : 82). L'efficacité rituelle ne renvoie pas à une efficacité de type mécaniste, mais bien à une symbolique globale, partagée par l'ensemble de la communauté. À San Martín, les habitants observent les cycles agricoles et météorologiques présents dans leur environnement.

Intrinsèquement liés à ces phénomènes pour leur survie, les *tinecos* attribuent une place particulière dans leur cosmovision à la pluie et aux reliefs montagneux. Une relation de protection s'établit en contre-partie de rites coutumiers.

Un pentecôtisme autochtone

Alors que « le projet de société de ces nouvelles communautés religieuses laisse peu de place aux appartenances individuelles autres que religieuses » (Pédron-Colombani, 1998 : 30), Pédron-Colombani attire l'attention au sujet de la question de l'appartenance ethnique des nouveaux convertis aux Églises pentecôtistes.

Toute personne indigène mam est de souche ethnique maya. Pourtant, l'identité affirmée par les habitants protestants est celle d'un indigène de San Martín qui appartient à l'aire linguistique mam. Les *tinecos* pentecôtistes rejettent l'appellation « maya », car ils l'associent à l'héritage de traditions culturelles préhispaniques en lien avec la cosmovision et la spiritualité maya. Or, les pentecôtistes veulent éviter tout rattachement à une quelconque spiritualité « maya » controversée au sein de leur religion. L'exemple de l'appellation du Conseil maya mam de Quetzaltenango illustre l'ambiguïté du qualificatif « maya » dans la région. Sur certains documents du Conseil, est omis l'adjectif « maya » dans la signature officielle. Pascual Vásquez, élu comme l'un des quatre responsables de l'organisation, explique que l'appellation "maya" a créé des différends avec les membres évangéliques. Ces derniers, estime-t-il, insistent pour une revalorisation de la culture mam et non de la culture maya, trop entachée, selon eux, du lien avec la spiritualité coutumière. Ces observations empiriques d'une distinction entre identité maya et identité évangélique s'écartent des conclusions de nombreux auteurs qui ont en particulier travaillé ces questions dans le cadre de l'Église presbytérienne.

Dans son ouvrage, *Re-enchanting the world : Maya identity and Protestantism in the western highlands of Guatemala* (2007), Mathews Samson soutient la thèse du ré-enchantement[233] du monde par les presbytères mayas. En opposition au désenchantement du monde de Max Weber par la sécularisation, Samson défend l'idée qu'être maya et protestant participe aux mouvements de rénovation ethnique du Guatemala actuel. Selon lui, les Mayas recréent des aspects de leur cosmovision dans le cadre d'une religion étrangère à l'origine. Samson observe une complémentarité de l'identité maya et de l'identité religieuse presbytérienne. Les presbytériens mams et kak'chiquels démontrent un intérêt à revitaliser la spiritualité maya et souhaitent renforcer leur héritage.

David Scotchmer, missionnaire presbytérien et anthropologue ayant travaillé dans la municipalité mam de San Juan Ostuncalco, distingue deux modèles socioculturels qui ont émergé dans les Églises protestantes en milieu indigène dans les années 1970 : une approche assimilationniste et une approche revitalisationniste (Scotchmer, 1993 : 506). Le premier modèle attend du protestant indigène qu'il se lie à la christianité exclusivement au travers de

[233] Sergio Mendizábal a coordonné un ouvrage dont l'intitulé reprend également cette notion d'enchantement : *El encantamiento de la realidad. Conocimientos mayas en prácticas sociales de la vida cotidiana* (2007). Ce livre défend l'idée que « l'enchantement de la réalité » se réalise au quotidien par le vécu de la cosmovision maya.

la culture *ladino*, métisse, ou missionnaire. Le second modèle donnerait les signes d'une revitalisation de la culture indigène, car elle promeut l'organisation des croyants locaux dans des communautés de foi semi-autonomes selon des traits culturels locaux. Ces Églises, précise-t-il, ne sont pas pentecôtistes, mais appartiennent aux dénominations historiques incluant entre autres la Presbytérienne et les Églises América Central, *Brethren*, *Friends*, Methodistes et Mennonites. C'est dans le cadre de ce modèle de revitalisation que prend sens ce qu'il nomme : une spiritualité protestante maya. Le protestantisme maya, comme il l'appelle, démontre à la fois un ancrage dans l'expérience du monde quotidien et dans un besoin de transformation. Le mouvement de revitalisation s'articule ainsi sous le signe du changement (Scotchmer, 1991).

Virginia Garrard-Burnett s'est également penchée sur l'exemple des Églises presbytériennes guatémaltèques. Elle souligne le lien entre le développement presbytérien d'une théologie protestante « mayanisée[234] » et la brutale guerre civile, qui a fait des indigènes les principales victimes (2003). La théologie protestante mayanisée a été créée vers la fin des années 1990 autour du projet politique de revitalisation de la culture maya. Cette innovation théologique est le fruit de la Conférence des Églises évangéliques du Guatemala (CIEDEG), une organisation protestante libérale qui a, entre autres, été dirigée par le pasteur presbytérien kak'chiquel Vitalino Similox[235]. Similox accentue la distinction entre les Églises fondamentalistes et conservatrices majoritaires au Guatemala et le petit pourcentage d'Églises non fondamentalistes. Ces dernières ont, selon lui, conscience de l'identité et de l'appartenance ethnique de leurs fidèles et collaborent à la construction de la multiculturalité et du pluralisme religieux dans le pays (Similox, 1999). Les Églises fondamentalistes, au contraire, se seraient appliquées à éradiquer de la conscience et des comportements indigènes les éléments en opposition à la doctrine et à la morale évangélique. Pourtant déplore Similox, la révélation divine n'était ni inexistante ni à son étape primitive lors de l'arrivée des colons espagnols en terre maya : « Affirmer le contraire serait soutenir que Dieu a une limitation historique et réduite uniquement au cercle européen occidental » (Similox, 1999 : 90). Antonio Otzoy est un autre acteur important du paysage intellectuel presbytérien. Ce pasteur commente par exemple comment le message de Christ ne s'oppose pas, voire rejoint les thématiques propres à la spiritualité maya telles que : Dieu comme Créateur, la valeur de la vie, les êtres humains reliés à Dieu, la vie en communauté, le respect mutuel dans la communauté… (Otzoy, 1997).

[234] Le phénomène de mayanisation est analysé par Bastos, Cumes et Lemus comme étant une promotion d'un nouveau paradigme idéologique pour comprendre la diversité ethnique du Guatemala : le multiculturalisme (2007). Moteur de ce changement social, le Mouvement Maya et ses agents ou membres, appelés mayanistes, dénoncent la domination de la culture *ladina* et revendiquent la résistance du peuple maya, une culture commune, des langues mayas, une cosmovision propre et une descendance directe avec les mayas de l'époque précoloniale (Bastos *et al.*, 2007 : 8). Ils donnent à la culture et aux identités ethniques un sens politique susceptible de donner une identité politique unificatrice du peuple maya.

[235] Vitalino Similox a entre autres joué un rôle clé au cours des accords de paix d'Oslo qui ont mis fin aux 36 ans de guerres civiles.

Toutefois, malgré les discours d'ouverture des Églises non fondamentalistes et en particulier de l'Église presbytérienne, Garrard-Burnett constate que la création du nouveau paradigme théologique se heurte aux pratiques des convertis.

> La réaffirmation des aspects matériels de la culture religieuse maya soulève un point de désaccord pour de nombreux protestants mayas en ce qui concerne la théologie inculturée. Les protestants mayas évitent avec assiduité l'utilisation de dons matériels comme des animaux, de l'encens et des bougies, ainsi que la vénération du maïs et de l'alcool. Ils répudient ces éléments comme des pratiques idolâtres associées au syncrétisme et, pire, toujours liées au catholicisme (…) (Garrard-Brurnett, 2003 : 105-106).

Comme le souligne l'auteure, ce problème illustre la disjonction qui existe entre, d'un côté, le discours politique d'inculturation[236] tenu par les pasteurs protestants formés et les intellectuels, et, de l'autre, les indigènes convertis, réticents à l'acceptation d'une théologie protestante inculturée.

L'inculturation de la théologie presbytérienne (unique importante dénomination protestante au Guatemala qui n'est pas fondamentaliste, prémillénariste ou pentecôtiste) à la spiritualité maya est un idéal promu par des intellectuels presbytériens qui n'est pas unanimement accepté par les bases de cette Église. Ce phénomène d'inculturation et de revitalisation peut, de plus, difficilement être généralisé à l'ensemble des Églises protestantes du Guatemala (majoritairement fondamentalistes) comme aux Églises pentecôtistes étudiées à San Martín. Si l'Église presbytérienne s'est caractérisée par le développement d'une politique d'inculturation de la théologie protestante, il s'agit avant tout d'un cas isolé dans le paysage protestant, dont le phénomène est limité, car il est rejeté par les fidèles sur le plan des pratiques.

Dans le contexte historique actuel, les notions de « revitalisation » ou de « ré-enchantement » de la spiritualité maya par des Églises protestantes me semblent inappropriées. Certaines Églises, et en priorité des Églises historiques, octroient une liberté dans la lecture du message évangélique à la lumière de la culture autochtone et dans la langue vernaculaire. Elles reconnaissent le caractère multiculturel du pays, et respectent la culture coutumière maya, mais elles ne la revitalisent pas pour autant. De plus, elles n'invitent guère à une fusion entre la spiritualité maya et la spiritualité protestante comme le terme de « spiritualité protestante maya », inapproprié à mon goût, le suggère. Mes observations à San Martín me permettent d'avancer que le croyant pentecôtiste reste amené à acter sa rupture avec l'ordre ancien du monde. De plus, si certaines Églises diffusent le message protestant dans le respect de la langue et de la culture locale, ce n'est pas aujourd'hui uniquement l'apanage des Églises historiques. Les trois Églises évangéliques pentecôtistes régulièrement visitées à San Martín (Bethania, Cordero de Dios et Monte Sinaï), sont coordonnées par des pasteurs et des ministères locaux et diffusent leur message essentiellement en mam. Ces Églises de dénominations non historiques invitent à accepter un nouveau système symbolique et un changement de mode de vie. Aucune d'elles ne propage un discours officiels prônant une

[236] Alors que l'acculturation concerne le contact et la relation entre deux cultures, l'inculturation concerne la rencontre de l'Évangile avec les différentes cultures. L'acculturation est à l'anthropologie ce que l'inculturation est à la théologie. La réflexion sur l'inculturation émanant d'autorités protestantes ecclésiastiques ou intellectuelles est également revendiquée par certains intellectuels catholiques.

théologie locale hybride combinant les systèmes symboliques mayas et les systèmes symboliques protestants.

Il me semble qu'aujourd'hui une troisième voie se profile : un pentecôtisme autochtone, inspiré certes des dogmes protestants mais qui a un leadership local et est ancré dans la culture maya et la langue locale. À San Martín, ce développement n'est toutefois nullement marqué par le sceau d'un engagement politique de revitalisation culturelle, et encore moins de revitalisation de la spiritualité maya. À partir de l'analyse empirique, je rejette l'usage de termes construits pour l'analyse, tels que « spiritualité protestante maya » ou « religion protestante mayanisée ». S'il existe une forme d'acculturation du pentecôtisme avec les systèmes herméneutiques vernaculaires héréditaires de la spiritualité maya, ce protestantisme n'est toutefois pas le fruit d'une démarche intellectuelle consciente et affirmée d'inculturation de la théologie protestante à la spiritualité maya. Alors que des pasteurs et des intellectuels indigènes bien pensants tels que Similox ou Otzoy prônent un discours politique de décolonisation de la théologie, la majorité des indigènes pentecôtistes sont réticents à une politique volontaire d'inculturation de la théologie protestante à la spiritualité maya.

Malgré mes différences de points de vue avec les précédents travaux traitant de l'Église presbytérienne du Guatemala comme un cas d'école, il me semble important de souligner un double apport de ces travaux. D'une part, ils soulèvent l'impossible annulation ou l'impossible abandon de l'héritage culturel et spirituel des ancêtres. Avant-gardiste, l'Église presbytérienne a formalisé une théologie inculturée à un niveau institutionnel. Si les principes théologiques ne sont concrètement pas soutenables au niveau des pratiques des fidèles, ils peuvent être observés au niveau de la cosmovision véhiculée par de nombreux protestants. La cosmovision hybride reste cependant officieuse et non instituée dans les dogmes des autres Églises ou des autres dénominations. D'autre part, la démarche intellectuelle de l'Église presbytérienne souligne le fait que les indigènes convertis au protestantisme restent avant tout les acteurs de leur propre destin : ils adaptent et ré-organisent des systèmes religieux importés à leur propre fin. L'élaboration de ces innombrables Églises pentecôtistes urbaines et rurales est le résultat de la création déterminée de Guatémaltèques (Wilson, 1997).

Application du principe de coupure

Le travail ethnographique permet d'associer le registre discursif et le registre des pratiques et de mettre en miroir les discours officiels avec les discours officieux et les pratiques religieuses non révélées en public. Mes analyses empiriques démontrent que les acteurs pentecôtistes locaux affichent clairement la volonté de cloisonner pratiques religieuses pentecôtistes et rituels coutumiers. Cette distinction permet de respecter la scission morale dictée par les dogmes évangéliques entre les représentations pentecôtistes et les représentations coutumières mayas. Des formes particulières de coexistence se tissent entre ces spiritualités dont la compréhension ne peut être épuisée par une logique unique d'hybridation. Les visites secrètes chez les *ajq'ij*, médiateurs des invisibles, peuvent être comprises à la lumière de la notion de « principe de coupure » développé par Roger Bastide

(1955). Cette notion demeure une conceptualisation efficiente pour décrire l'interrelation de ces deux systèmes symboliques.

Pour Bastide, représentant du courant dynamique en anthropologie des contacts culturels, un principe de coupure sépare, chez les Noirs brésiliens, chaque secteur du réel. Ces divers « secteurs » forment « un système classificatoire du cosmos » particulier aux Noirs brésiliens qui voient le réel partagé en domaines juxtaposés. Les analyses de Bastide démontrent que les Afro-brésiliens appartiennent à la fois à deux mondes culturels qui ne se mélangent pas totalement. Pour lui en effet, être membre des candomblés et affirmer son catholicisme n'est pas un mensonge. Les deux appartenances ne sont pas opposées mais séparées. Et la séparation n'empêche pas ce qu'il nomme l'« interpénétration des civilisations ». À la lumière du principe de coupure, Bastide envisage les rapports entre des héritages culturels distincts comme des rapports de juxtaposition qui ne s'apparentent pas à la fusion. Ce principe permet l'alternance ou la cohabitation, chez un même individu, de logiques *a priori* incompatibles et irréductibles. Grâce au principe de coupure, explique Pereira De Queiroz, « la coexistence de comportements différents est rendue possible, sans que les Noirs ne subissent de conflits intérieurs » (1979 : 152). Le comportement de l'Afro-brésilien change « selon que l'individu sera dans un monde ou dans l'autre, puisqu'il appartient aux deux. (…) s'il joue sur deux tableaux, c'est qu'il y a bien deux tableaux » (Bastide, 1955 : 497-498). Plutôt qu'un dualisme qui oppose irréductiblement deux mondes, le principe de coupure joue un rôle de conciliateur des cultures tout en les maintenant séparées. Le principe de coupure, explique Denys Cuche, permet à l'individu de vivre simultanément et sans drame dans deux mondes différents : « Ce n'est pas l'individu qui est "coupé en deux", c'est lui qui découpe la réalité en plusieurs compartiments étanches dans lesquels il a des participations différentes qui, de ce fait même, ne lui paraissent pas comme contradictoires. Ces coupures, délimitées et maîtrisées, lui permettent précisément d'éviter sa propre déchirure » (Cuche, 1994 : 76-77).

Mon hypothèse de la coexistence de la vision du monde pentecôtiste et de la vision du monde maya qui engage des comportements religieux distincts se situe dans la filiation des travaux de Bastide. À San Martín, les convertis expérimentent en effet une interpénétration des cultures religieuses maya et pentecôtiste, tout en refusant volontairement de les mélanger. Par la coexistence de visions différentes du monde, ils appartiennent simultanément à deux univers culturels. Les pentecôtistes mams participent séparément à des cultes pentecôtistes et à des rites coutumiers mayas. Malgré le fait que la théologie pentecôtiste réfute cette double appartenance, dans la logique des individus, le principe de coupure sépare les cultures et annule toute contradiction entre elles.

Le principe de coupure n'est pas propre aux cultures traditionnelles, estime Bastide. Il serait davantage une caractéristique des "sociétés en transition" selon le terme bastidien ; des sociétés qui, comme San Martín, connaissent des situations de rencontre entre tradition et modernité. Si dans un premier temps, la lecture en termes d'hybridation semble être adéquate pour comprendre la coexistence des systèmes symboliques pentecôtistes et mayas, le principe de coupure apparaît davantage opératoire pour comprendre la coexistence de catégories différentes du réel et l'articulation des pratiques religieuses mayas et pentecôtistes chez les fidèles pentecôtistes Mams. Les pentecôtistes rencontrés dans la municipalité étudiée

s’efforcent de rester conformes aux structures formelles et dominantes de la religion à laquelle ils se rattachent. Le recours aux pratiques chamaniques est totalement nié dans le discours officiel. Le souci des Églises évangéliques locales d’effacer toute coexistence de leurs religiosités pour s’aligner et s’unifier dans le système idéologique évangélique « universel » soulève l’articulation complexe de l’instituant avec l’institué (Gutiérrez Martinez, 2008). Le défi théorique lancé aux sciences sociales reste d’octroyer une place pertinente à l’observation des interactions entre l’instituant et l’institué qui, par des processus d’interpénétration des croyances, donnent naissance aux croyances ethnico-indigènes.

Conclusion : Mise à mal des représentations coutumières et actualisation de leur efficacité

La venue des Églises protestantes à San Martín a introduit un nouveau *credo*, une nouvelle façon de se présenter le cosmos et les figures de l'invisible. Leur présence a induit un double mouvement. D'une part, ces nouvelles Églises ont installé un doute dans l'adhésion au système symbolique traditionnel qui ordonne le monde. En s'éloignant des référents rappelés par les plus anciens de la communauté, les *tinecos* s'en démunissent. Comme la conception traditionnelle de l'équilibre cosmique est mise à mal, il leur semble d'autant plus nécessaire de se rattacher aux nouvelles lectures évangéliques du monde. D'autre part, le passage de Stan et ses conséquences sur San Martín ont introduit un doute d'un nouvel ordre chez les pentecôtistes : les figures traditionnelles mayas de l'invisible n'auraient pas totalement disparu, car leur relâchement serait une des raisons de la catastrophe. Le fait même de ne plus accorder autant d'importance que dans le passé aux figures d'esprit et aux principes vitaux des montagnes insécurise les *tinecos* dans leur environnement montagneux. Alors que la conversion et l'adoption du système de croyance évangélique permettent de mettre de l'ordre dans le champ de l'invisible, elles déstabilisent l'ordre traditionnel établi. Si être évangélique incite à tenir en public un discours distant vis-à-vis des cérémonies, lors de rencontres informelles, des interlocuteurs évangéliques m'ont discrètement confié qu'ils déploraient l'oubli des rites coutumiers. La situation de délaissement des montagnes vulnérabiliserait la communauté du centre de la municipalité installée en contrebas d'un cirque montagneux.

Afin de se prémunir de tout danger, les convertis évangéliques opèrent rarement un abandon total des représentations coutumières. Ils amènagent des formes de coexistence de ces systèmes symboliques. De naissance évangélique, Juana me confia qu'il serait dangereux de "laisser tomber" les anciennes représentations au sujet des intériorités des entités non humaines : « Il ne faut pas cesser de croire en cela. Car d'une manière ou d'une autre, les entités comme l'eau, le vent ou la montagne se vengeraient de ce manque d'attention et de respect » (Juana Vásquez, 09/2008). Dans une discussion sur l'attachement de nombreux pentecôtistes aux traditions coutumières et sur la persistance de demande de travail chamanique, Efraín Méndez commenta : « c'est la cosmovision, la pensée maya et son cœur qui palpite toujours. Ils [les évangéliques] se disent, je dois le vivre. Ça ne s'oublie pas… On ne peut pas abandonner ce qui coule dans nos veines » (01/05/2006). Pascual Vásquez d'appuyer ce propos :

> Pour moi, la spiritualité maya n'est pas une religion. C'est ce que nous pratiquons tous au quotidien, et pas seulement les *ajq'ij*. C'est notre cosmovision, nous en sommes tous habités. Ce sont les éléments de respect, les principes que nous mettons en œuvre au quotidien dans notre relation avec l'environnement, dans notre façon d'entrer en relation avec les autres personnes… Par exemple, il arrive souvent, quand je prends le microbus pour *Xela*, que des personnes, évangéliques ou catholiques, enlèvent leur chapeau ou se baisse en signe de respect de la montagne lorsque nous arrivons en haut de la montagne en sortant de San Martín. Ce signe démontre un respect envers les entités supérieures que sont les montagnes (Pascual Vásquez, 25/07/2010).

Ces énonciations rejoignent les réflexions proposées par l'anthropologue mexicain Otto Schumann Gálvez. Ayant travaillé avec des indigènes convertis depuis peu au protestantisme, il partage l'idée que « personne ne peut laisser vide un espace dans lequel il croyait[237] ». Ces propos interrogent la notion même de « croyance ». Car se référer à la cosmovision propre à la spiritualité maya peut difficilement être réduit au terme de « croyances ». La spiritualité maya se vit. Elle se réfère à un vécu au quotidien. Il n'est pas question d'un choix de croyances en un credo, comme l'affiliation à une religion universelle le requiert, avec l'adhésion à des dogmes et le respect pour des autorités hiérarchiques. Pour Hamayon, il s'agit d'éviter le mot « croyance » (1997). Il est, selon l'anthropologue, préférable d'utiliser le mot « représentation ». Représenter est doté d'une remarquable simplicité puisque « représenter », c'est « rendre présent ». Et « "rendre présent" implique que ce qui représente est distinct de ce qui est représenté » (Hamayon, 1997 : 118). La représentation accepte, à la différence de la croyance, le décalage fondateur entre ce qui représente et ce qui est représenté. Cette distinction entre « croyance » et « représentation » permet de comprendre la différente nature des éléments « religieux » auxquels sont attachés les fidèles évangéliques héritiers d'une culture maya. L'auteure poursuit alors sa réflexion sur le sujet des rituels chamaniques : « Le participant ne croit ni ne doute. Il donne sa chance à l'acte rituel » (Hamayon, 1997 : 120). Il faut donc, en somme, miser, parier. « Pari non sur une "vérité" extérieure, mais sur la force de l'"engagement", à la fois gage placé chez les esprits ainsi contraints de rendre et détermination commune des participants à reproduire dans la réalité l'action simulée dans le rituel » (Hamayon, 1997 : 121).

Malgré la tentative d'anéantissement des représentations traditionnelles par l'instauration d'un nouvel ordre évangélique, on n'observe pas un abandon total de l'attention portée au monde invisible aux origines préhispaniques. Le passage de Stan réaffirme la nécessité du maintien de relation avec les esprits protecteurs, les principes vitaux et les *nahuals* des montagnes car leur autonomie et leur liberté d'action sont clairement diagnostiquées. L'expérience extrême de la catastrophe réactive les représentations d'un environnement envers lequel le respect aurait été négligé car non soutenu par les rites coutumiers. Si la rupture que propose la conversion se veut être sécurisante dans un contexte de transformation des systèmes symboliques, les conversions radicales sont également perçues comme une source d'insécurité concernant la vulnérabilité des habitants face aux montagnes et toutes autres entités naturelles. Les habitants déplorent le manque d'offrandes envers les figures invisibles, mais la définition et la délimitation de celles-ci leur échappe. Stan met en évidence les conséquences négatives de l'abandon des techniques et des savoir-faire chamaniques ancestraux qui permettent de répondre aux attentes spécifiques des montagnes et aux besoins de leurs intériorités idiosyncratiques. La tempête tropicale est l'exemple même du danger qui menace la survie de la communauté lorsque les figures traditionnelles de l'invisible qui habitent et animent les montagnes, sont oubliées. Si Stan est le reflet d'une mise à mal des représentations et des rites coutumiers, paradoxalement, cette mise à mal actualise avec vivacité leur efficacité.

[237] Propos tenus lors de la présentation d'une communication intitulée "Los dueños de los cerros" au *VII Congreso centroamericano de antropología en San Cristóbal de las Casas*, le 18 février 2009.

La prochaine et dernière partie de la thèse proposera une analyse de la coexistence de systèmes symboliques à certains égards contradictoires. Il sera alors observé les schèmes d'identification et de relation qui sont à la genèse de ces systèmes symboliques ainsi que leur évolution qui les amène aujourd'hui à cohabiter au sein d'une même communauté humaine.

TROISIÈME PARTIE :

STAN

OU

LA COEXISTENCE SYMBOLIQUE

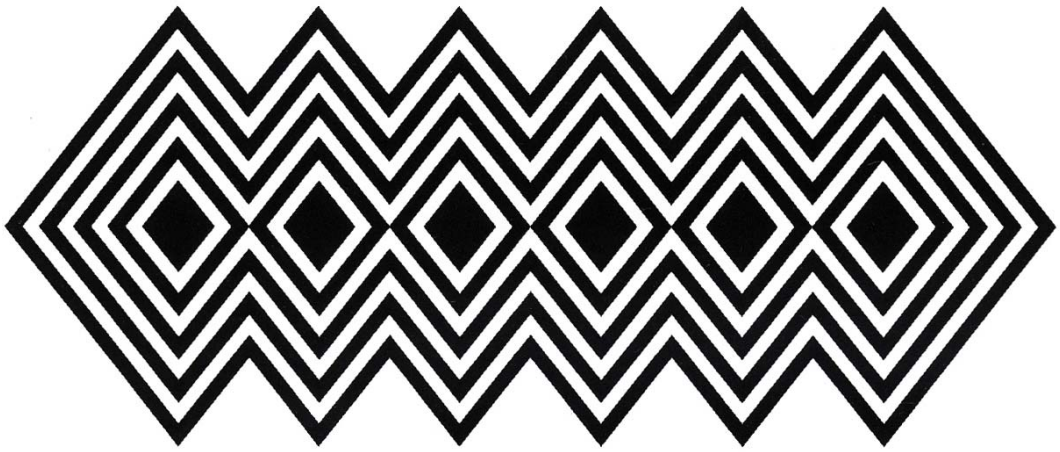


Figure 5: *Xch'ok* "zigzag",
motif de châle,
San Martín Sacatepéquez, ca. 1980-90
(Looper, 2004)




lo qu
env
u Ti
FC











FARMACIA
NDEZ
Fabdin
FARMACIA



Légende des photographies de Julie Hermesse (de haut en bas et de gauche à droite) :

- Grand-oncle de Marino et sa petite-fille [avril 2006].
- Pascual Gómez López et son petit-fils, Pascual, devant une fresque peinte par ce dernier [mars 2007].
- *Tinecos* vêtus de l'habit traditionnel porté au quotidien encore par certains aînés [septembre 2008].
- Cristian et Nilson (respectivement fils des sœurs Catarina et Catalina Vásquez Orozo) dégustant un soda et un hamburger au restaurant de Catarina Chapinlandia [mars 2009].
- Élèves de la classe de Marvin dans son école à la Boca Costa [août 2010].
- Recueillement au pied de grandes croix décorées de fleurs lors d'une cérémonie à San Juan Ostuncalco [mars 2007].
- Concours de fanfares à San Martín lors de la fête nationale. En arrière-plan, plusieurs caméras filmant les festivités pour envoyer un enregistrement aux proches en migration [septembre 2008].
- Autel de l'*ajq'ij* Santos, *San Martín Chiquito* [mars 2007].
- Préparation du feu cérémoniel, *San Martín Wutz* [septembre 2008].
- « Oiseau de la chance » tirant de son bec un petit bout de papier sur lequel est écrit une destinée, marché de San Martín [avril 2006].
- Bouquet de fleurs fixé à la tuyauterie d'un puits mécanique, *Tui Chim* [février 2009].
- Yecenia avec Don Roberto lors de la cérémonie l'instituant comme *ajq'ij*. Présentation de sa croix au feu [juillet 2007].
- Premières évocations avant d'allumer le feu cérémoniel, *San Martín Wutz* [septembre 2008].
- Achat de fleurs destinées à être offertes aux défunts et aux ancêtres lors de la Toussaint [novembre 2008].
- Rogelio (fils d'Efraín Méndez) devant une fresque à Concepción Chiquirichapa. Dessins représentants la marimba, la récolte de pommes de terre et un ordinateur [mars 2008].
- Miguel Gómez Pérez devant la croix qu'il fit construire en béton au sommet de *San Martín Wutz* [septembre 2008].

TROISIÈME PARTIE : STAN OU LA COEXISTENCE SYMBOLIQUE

Des représentations aux ontologies

Le cheminement proposé dans cette troisième partie est rythmé en deux temps.

Il propose de s'arrêter sur des représentations des risques véhiculées par des systèmes symboliques distincts : l'un relatif à la coutume transmis par les aînés et l'autre relatif au champ de la gestion des risques porté par le rationalisme scientifique. La diversité des représentations des phénomènes naturels questionne les modes de prévention des risques de catastrophes et de pronostic des menaces. Alors que toute représentation du risque est un moteur d'action pour faire face aux menaces, les diverses représentations induisent une pléthore d'actions possibles et peuvent, dès lors, générer aussi bien des nouvelles façons d'agir qu'une certaine forme d'insécurisation. La question de la transmission des savoirs liée aux modes de relations intergénérationnelles incite à se pencher sur une tension au cœur du propos : l'attachement ou le détachement aux savoirs et aux traditions coutumières. L'analyse démontre qu'à San Martín cette tension amène les habitants à adhérer à la fois aux causes morales et mécaniques de catastrophes et à ainsi « participer » (pour reprendre un terme à Lévy-Bruhl) au système explicatif d'origine coutumier et en même temps, à celui du rationalisme occidental. Les *tinecos* vivent tour à tour cette double appartenance sur le mode de la contradiction et de la non-contradiction.

La coexistence de ces logiques de sens n'est pas sans lien avec la transformation des systèmes symboliques élaborés à partir de schèmes d'identification de l'« autre » non humain et la manière de se mettre en relation avec celui-ci. Dans le second chapitre de cette partie on étudiera les systèmes ontologiques tels qu'ils sont développés par Descola. La conceptualisation d'ordre plus théorique ne manquera pas de s'enraciner dans des données empiriques pour aboutir à une réflexion sur la distinction nature/culture telle que la pose la perspective naturaliste dominante.

CHAPITRE V : TRANSMISSION DES SAVOIRS COUTUMIERS ET « GESTION DES RISQUES » : INSÉCURISATION ET ADAPTATION

Caminando solo

Cuando voy caminando solo
Siento que unos van delant de mí,
Orientan mis pasos y
Me levantan cuando caigo

Siento también que otros vienen atrás,
Entonces; me detengo un ratito, pienso y digo:
Si los que van adelante guían mis pasos
Entonces yo debo caminar bien
Porque los que vienen atrás, siguen los míos.
(Mash, 2007)

Viejos

No es tarea de los niños y las niñas
Reconocer a los viejos,
Sino es tarea de los viejos
Reconocer a los niños y las niñas.
(Mash, 2003)

Desarrollo

-Después del Stan-
Muchos dicen que van a construir el desarrollo,
Pido la palabra y pregunto:
¿Qué van a reconstruir?
¿De qué desarrollo hablan?
Si aquí en el pueblo
Mucha gente nunca ha tenido casa ni comida,
Menos salud y educación
(Mash, 2007)

Traditionnellement, le risque est défini en référence au risque « réel » déterminé de manière scientifique et objective, et opposé au risque illusoire et irrationnel perçu par le public. En revanche, les anthropologues qui ont écrit dans ce champ ont tenté de mettre l'accent sur des approches non liées à la probabilité, conceptualisant le risque dans son contexte socioculturel. Une contribution incontournable, car initiatrice dans le champ des représentations du risque, est celle de Mary Douglas et Aaron Wildavsky dans *Risk and Culture, An essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers* (1982). Patrick Peretti-Watel souligne, dans son ouvrage pédagogique *Sociologie du risque* (2000), combien la théorie culturelle de Douglas et Wildavsky donne sens aux surestimations du risque : « cette théorie s'inscrit dans une perspective compréhensive, qui vise à dépasser le simple constat de l'irrationalité apparente des individus face aux risques » (Peretti-Watel, 2000 : 16). García Acosta (2005a) commente également que l'œuvre de Douglas a été, jusque dans les années 1990, considérée comme une référence incontournable en anthropologie du risque et comme une alternative aux interprétations de la sociologie étasunienne sur le thème associées au structuralo-fonctionnalisme.

Douglas et Wildavsky proposent une adaptation de la théorie culturelle au risque écologique dans le contexte américain des années 1960. L'anthropologue et le politologue décrivent la représentation du risque comme un phénomène socioculturel, affecté par une organisation et des valeurs sociales qui guident le comportement et affectent les jugements sur ce qui doit être considéré comme « dangereux ». Douglas et Wildavsky font l'hypothèse que différentes caractéristiques de la vie sociale, reliées au degré d'intégration et aux relations de pouvoir en groupe, donnent différentes réponses au danger. Ils démontrent que toute société définit, construit et sélectionne les risques en fonction de sa culture et de ses valeurs. Le risque dans les sociétés modernes et pré-modernes n'échappe pas à la règle. Il existerait donc une certaine cohérence entre un groupe social et son système de valeurs qui focalise les individus sur certains risques ou, au contraire, les en détourne.

Les auteurs ont ainsi élaboré quatre « pôles culturels » idéaltypiques auxquels correspondent un type de relations sociales, des valeurs, une conception du monde spécifique et des rapports aux risques contrastés. Il ne sera pas ici question de discuter cette typologie qui, pour être féconde, doit être ajustée à chaque situation, précisent Douglas et Wildavsky dans la conclusion de leur ouvrage. Sans être dynamisée, l'utilisation de la typologie risque de tomber dans les travers culturalistes, commentent les auteurs. Mon propos questionne plutôt le présupposé que sous-tend leur typologie. En effet, la typologie de Douglas et Wildavsky repose sur le postulat d'une nécessaire homogénéité des valeurs et des normes culturelles partagées par le groupe. Or, à San Martín, l'homogénéité des valeurs et des normes culturelles, mais aussi le type de relation que la communauté humaine entretient avec son environnement physique et social, sont remis en question. Alors que Douglas et Wildavsky font appel à l'homogénéité d'un groupe et à l'homogénéité de ses systèmes de représentation du risque pour construire leur cadre théorique, mon approche empirique invite à observer l'hétérogénéité des systèmes de représentations du risque au sein d'une même communauté d'individus qui connaît d'importants changements sociaux et culturels.

Ce chapitre est composé de trois parties. La première traite du rôle des aînés et de la transmission intergénérationnelle des savoir-faire et des savoir-être avec l'environnement « naturel ». Les relations intergénérationnelles sont au centre des discussions. Les aînés *tinecos* sont en effet considérés comme la mémoire des normes de respect coutumier vis-à-vis de l'environnement ainsi que la mémoire des catastrophes passées. Mais les transformations culturelles entraînent un déplacement de la légitimité des acteurs traditionnels qui justifient les catastrophes. Les décalages symboliques entre générations démontrent également que les anciens modes de gestion des risques de menace sont considérés comme désuets. Pourtant, les modes de « gestion des risques », tels qu'ils sont définis et prônés par le monde de l'expertise, se voient difficilement adoptables par la société *tineca*. La deuxième partie du chapitre met en perspective l'absence des politiques municipales de gestion des risques. La coexistence de systèmes symboliques d'origine traditionnelle maya et du rationalisme scientifique, mise en exergue séparement dans les deux premières parties du chapitre, est remise en perspective dans le troisième point. Il y est question du recours à ces systèmes de représentation distincts, et de l'insécurisation consécutive aux nouvelles formes d'adaptabilité générée par la multiplicité des systèmes de représentation.

1. Remise en question de l'autorité des aînés et de leurs savoirs coutumiers

Les aînés sont des interlocuteurs clés à prendre en considération pour connaître la mémoire des événements naturels. La tradition orale transmet aux nouvelles générations les souvenirs des catastrophes passées afin de pouvoir anticiper les aléas à venir. Non seulement, les anciens des communautés mams sont gardiens de la mémoire collective des catastrophes passées, mais ils sont en outre traditionnellement chargés de transmettre aux nouvelles générations les savoir-faire et les savoir-être avec leur environnement « naturel ». Les aînés sont considérés comme la mémoire légitime d'un passé mythique dans lequel les hommes semblaient mieux accordés à leur milieu naturel que maintenant. Leurs récits sur les désastres passés, mais aussi sur leurs modes de gestion de l'environnement, sont considérés comme des enseignements incontestables. Toutefois, ces vérités irréfutables sont mises en doute par les systèmes de vie et de pensées apportés par les phénomènes contemporains comme en particulier, les nouvelles religiosités, la scolarisation et la migration.

Vécu et savoirs des aînés

Les mots *anciano* ou *anciana* que je traduirai par l'idée d'aîné en français, se disent en mam *sbe'j*, *saq' twi*, *chman tnam* ou *qman*. Le premier terme signifie une personne âgée de plus de cinquante ans, le deuxième, une personne qui a des cheveux blancs et les derniers, *chman tnam* et *qman*, le grand-père, un ancien du village ou par extension, un ancien qui dirige une confrérie. À cinquante ans accomplis, un aîné, appelé en espagnol *anciano(-a)*, est habilité à conseiller de par ses expériences de vie. Il les partage avec ses petits-enfants, comme il l'a fait avec ses enfants. Pour Adolfo García, « une personne de cinquante ans est dite *anciana* car elle a de l'expérience ; elle a essayé de bonnes et de mauvaises choses » (04/03/2008). Si le terme *sbe'j* se donne littéralement aux personnes âgée de cinquante ans ou plus, il va de soi que l'attribution se fait sans un rapport strict à l'âge. De même, *saq' twi*, « celui qui porte des cheveux blancs », est attribué plus largement aux personnes en âge de s'en voir pousser[238].

Dans le jeu communicationnel avec les participants lors de la journée de méthode d'analyse en groupe (MAG) du 20 juillet 2007, une place toute particulière a été réservée aux aînés présents ainsi qu'aux ancêtres défunts. Au cours de la présentation du dispositif méthodologique, Andrés en formula un commentaire illustratif. Après que j'eus exposé aux participants la règle de distribution partiale du temps, il la contesta ouvertement.

> Andrés : Moi, je veux spécialement écouter chaque personne d'un âge avancé.
> Julie : *Mais tous les participants ont un point de vue intéressant.…*
> Andrés : Mais eux en connaissent davantage ! (MAG, 20/07/2008).

[238] Il est en effet rare d'observer des aînés qui n'ont que des cheveux blancs. Lors de mes séjours à San Martín, j'ai régulièrement assisté à des séances d'épilation des cheveux blancs dans la chaleur de l'âtre du foyer. Plutôt que de connoter ces séances de coquetterie, les femmes expliquent que les cheveux blancs leur procurent des douleurs crâniennes.

Ce bref échange illustre la valeur d'asymétrie générationnelle véhiculée à San Martín qui porte à considérer que les paroles des anciens sont plus dignes d'être écoutées que celles des jeunes d'un âge moins avancé.

La mémoire collective des désastres à San Martín souligne que, tous les cinquante ans, survient un phénomène naturel d'importance. Une correspondance peut être faite entre les cycles de maturité des êtres humains (soit 52 ans dans la spiritualité maya) et la cyclicité des événements naturels telle qu'elle est conçue dans la localité. Chaque génération aurait ainsi connu un événement qui marque l'histoire de la communauté et qu'elle contera ensuite aux générations qui la suivent. Les aînés de la communauté *tineca* gardent par exemple en mémoire l'éruption de 1902 (comme il a été exposé au cours du chapitre 1) et la tempête de 1947. Ils racontent leurs expériences des fortes pluies de 1947 et les glissements de terrain qui s'en sont suivis. Le vécu de ces événements leur permit cependant d'analyser et de comprendre les réactions de leur environnement face aux tempêtes. Non seulement ils disent savoir comment et où les rivières sortent de leur lit lors de fortes crues, mais ils estiment aussi pouvoir indiquer les terres les plus exposées aux glissements de terrain. Cependant, ils regrettent de ne pas avoir été consultés sur le sujet lors du passage de Stan.

> Je me rappelle d'un ancien, très ancien qui mourut quelques semaines après Stan. Il nous disait : « Je ne comprends pas pourquoi les gens partent [lors de l'évacuation], il y a toujours eu ce type de chose ». Il ne comprenait pas pourquoi les gens n'écoutaient pas les aînés. C'est que, eux, pour avoir souffert des mêmes événements, ils savent par où passent les lits des rivières. Mais il y a des gens qui veulent toujours construire où ils veulent. Par exemple, là où Lola reconstruit sa maison, c'est exactement où se situe le lit d'un cours d'eau… (Carmen Tzik López, 18/04/2008).

« Pourquoi les gens ne nous écoutent pas ? », interroge l'aîné à Carmen. Pourtant, surenchèrit son mari Otto, « il faut écouter les grands-parents, car s'ils disent quelque chose, c'est que c'est vrai ». Il relate sa discussion dans l'après Stan avec un ancien de sa communauté : « Lola a construit sa maison à nouveau sur le même terrain. Mais l'eau sort toujours de là. L'eau a son chemin, elle ne change pas de chemin. S'il y a destruction, c'est parce que les gens ne tiennent pas compte de ce que disent les aînés » (Otto, 20/01/2009). « Comme cet aîné savait exactement où la rivière allait déborder, il savait qu'il n'était pas nécessaire pour lui d'évacuer son domicile », observe Otto. La récurrence de tels événements démontre que les événements météorologiques ne pourront jamais être évités. Les impacts catastrophiques pourraient, par contre, disent les aînés, être réduits, si les *tinecos* accordaient une plus grande écoute à leurs conseils au sujet de l'environnement.

Déperdition de la transmission des savoirs sur l'environnement

À San Martín, la transmission des savoir-faire et des savoir-être avec l'environnement « naturel » est, en premier ressort, la tâche des aînés. Les jeunes générations s'expriment d'ordinaire sur ce sujet au travers de l'expérience de ceux-ci. Afin de se prononcer sur un passé que seuls leurs aïeux ont expérimenté, elles prennent le parti de mentionner leurs aînés comme dépositaires des récits. La prise de parole s'effectue rarement à la première personne

du singulier mais presque toujours à la troisième personne du singulier ou du pluriel : « mon grand-père me racontait », « c'est comme cela que les anciens racontent »…

> En gros, je vais parler d'avant et d'aujourd'hui. Non pas que mon âge me le permette, mais grâce aux discussions avec mon grand-père qui me raconte des histoires du passé. Mon grand-père me raconte beaucoup de choses au sujet de la connexion entre l'homme et la nature. Il me raconte comment l'homme appréciait la Mère Nature et tout ce qu'il y avait autour. Il la considérait avec beaucoup de respect, et comme le disait le compagnon Otoniel [Otto], il y avait un respect inconditionnel pour la nature.
>
> (…) Mon grand-père me disait souvent : « Prends soin de la nature, prends soin des arbres ». «Pourquoi traînes-tu dans la rue comme cela ? Tu dois te rendre où tu dois aller. Si tu dois aller chercher du bois, va chercher du bois et ne coupe pas les arbres ». Il avait alors une connexion forte avec tout ça. Et s'il voyait que le temps changeait et qu'il allait pleuvoir, il disait : « On doit remercier Dieu et non se fâcher. On ne peut pas se fâcher quand il pleut, ni quand il y a du vent » (Francisco López, MAG, 20/07/2008).

Les aînés sont les dépositaires des valeurs coutumières qui concernent l'environnement « naturel ». Conseils, réprimandes ou conduites pratiques, leurs paroles font figures de sagesses avisées.

Lors de la journée d'analyse en groupe, il est apparu nécessaire, à l'unanimité des participants, de questionner les manquements dans l'éducation à l'environnement dont pâtiraient les jeunes générations actuelles. La jeunesse d'aujourd'hui, confie Otto, n'est malheureusement plus formée à respecter son environnement : « si on parle maintenant des jeunes de dix ans, ils partent à la montagne avec une machette et détruisent tout sur leur passage… Je pense qu'on devrait davantage conscientiser la population » (Otto, MAG, 20/07/2008). Francisco reprend également ce propos : « à nous, on ne nous a pas appris à respecter la nature, mais c'est à nous également qu'on raconte que d'ici vingt ans, il n'y aura plus d'eau, qu'il n'y aura plus d'arbre (…). Nous allons nous tuer à cause de cela, car on ne nous a pas appris la valeur de la nature, la valeur des autres » (Francisco López, MAG, 20/07/2008).

Les *tinecos* se plaignent d'un manque d'informateurs capables de les former à utiliser de manière adéquate leurs propres ressources naturelles. Andrés défend l'idée par exemple que « nous ne profitons pas des ressources que nous avons dans nos mains, comme les plantes médicinales. C'est l'erreur de tout Guatémaltèque : utiliser des choses venant d'ailleurs et non d'ici. C'est ce qui se passe, nous ne savons pas utiliser ce que nous avons » (Andrés, MAG, 20/07/2008). Les *tinecos* seraient ainsi ignorants des connaissances que leurs aînés avaient concernant l'utilisation des éléments qui composent leur environnement. Otto raconte, pour sa part, qu'il emmène des jeunes dans la montagne pour leur expliquer comment prendre soin des arbres sans donner des coups de machette à tort et à travers. En dispensant ses conseils, il démontre avec fierté que, sans être considéré encore comme un aîné, il assure un rôle dans la transmission transgénérationnelle, qu'il estime aujourd'hui négligée. César nuance toutefois l'idée d'une démission des aînés dans le rôle d'éducateur à l'environnement : « si les jeunes perdent les savoirs sur leur environnement, il s'agit

également d'un problème de désobéissance, car ils ne tiennent pas compte de ce que disent les aînés [*no estan haciendo caso*] » (César, MAG, 20/07/2008).

Sage-femme, Esperanza apporte, par ses commentaires, une compréhension intéressante des motifs du désinvestissement de la transmission des aînés. Selon elle, les instants passés auprès des leurs par les *tinecos* pour discuter simplement seraient aujourd'hui réduits, afin de consacrer davantage de temps aux activités susceptibles de ramener un maigre pécule au domicile. Le lien intergénérationnel est dès lors mis à mal par les nécessités économiques qui imposent aux parents, aux grands-parents et dans certains cas, aux enfants, de travailler davantage, et/ou de travailler à l'étranger.

> Un des problèmes, c'est le manque de communications dans la famille. On manque de temps pour être avec la famille ou avec les fils pour parler de cela [de l'environnement]. Car, comme on le disait, les enfants blessent les arbres qui sont en croissance, ils ne les laissent pas grandir car ils les coupent. Ils les laissent au sol, sans les utiliser. Cela se produit par un manque d'éducation non seulement à l'école mais aussi à la maison. C'est comme si le temps était trop court pour être en famille et pour parler. Il faut travailler, travailler pour avoir suffisamment d'argent. Si on ne travaille pas, il n'y a pas d'argent pour la famille. Avant, les grands-parents avaient plus de temps pour parler avec leurs petits-enfants, leurs enfants, leurs voisins. Ils racontaient des histoires et ils disaient ce qui ne se faisait pas, ce qui était un péché, ce qui était mal… On attribuait du respect à toute chose. Mais cela est en train de se perdre. Quand nous nous levons le matin pour aller travailler, on ne revient parfois que dans l'après-midi, quand les enfants dorment déjà. Il n'y a alors plus de communication dans la famille, et on perd le respect. Il n'y a plus de temps pour être avec la famille (Esperanza, MAG, 20/07/2008).

L'enseignement sur l'environnement que les aînés transmettaient à leurs cadets est mis à mal par les contraintes spatio-temporelles. Non seulement, le temps de communication intergénérationnelle est réduit par l'augmentation du temps de travail passé à l'extérieur, mais de plus, les jeunes générations passent davantage de temps en dehors de la sphère familiale et communautaire, soit pour poursuivre un cursus scolaire, soit pour migrer vers l'Eldorado américain.

Les structures familiales actuelles connaissent de vifs réaménagements, parmi lesquels : des transformations du rôle des anciens. Les canaux de transmission des savoirs sur l'environnement par les aînés et les proches parents étant réduits, les *tinecos* estiment que l'école devrait avoir des programmes spécifiques en éducation à l'environnement : « Il faut instruire les jeunes afin qu'ils sachent comment faire avec l'environnement », répètent à tour de rôle les interlocuteurs. Les sphères d'apprentissage sont ainsi déplacées de la famille vers l'école et vers d'autres institutions. Mais, constate Francisco, ce ne sont pas seulement les canaux de transmission qui sont transformés, c'est aussi le message transmis aux jeunes au sujet de leur environnement naturel qui est aujourd'hui modifié. Pour lui, l'éducation offerte par l'école et par la famille « n'est plus humaniste, car elle se concentre sur la technologie, le scientifique. Si elle était réellement humaniste, on aurait des connexions autant entre les êtres humains qu'entre les êtres humains et la nature. Or, c'est ce qui se perd en ce moment » (Francisco López, MAG, 20/07/2008).

Disparition d'une éducation à l'environnement « humaniste »

Le type d'enseignement qualifié d'« humaniste » par Francisco vise à connecter les humains entre eux et avec la nature, ce que la science et la technologie actuelles ne permettraient plus, estime-t-il. Francisco insinue par là que les éléments qui composent son environnement sont en mesure d'entretenir des relations avec leurs congénères *tinecos*. Cette extrapolation rejoint les représentations coutumières des entités vivantes non humaines comme dotées d'intentions et de principes d'actions autonomes, à l'instar des êtres humains.

Les représentations des entités vivantes composées d'intériorité à l'égal des humains continuent d'être transmises lors des rencontres des aînés avec les nouvelles générations au sein d'un quotidien communément partagé. Les connaissances à leur sujet se poursuivent, au-delà de toute appartenance religieuse, dans des espaces de transmission orale préservés.

À diverses reprises, Sandra Ramírez, jeune fidèle évangélique, partagea des récits dans lesquels prennent place des entités vivantes habitées d'intentions plus farfelues les unes que les autres, et capables de répondre au manque de respect des humains. Elle s'empresse souvent de qualifier ces histoires de « vraies histoires » transmises par son grand-père. Juana, fidèle évangélique également, conte de nombreux récits au sujet des montagnes de San Martín ou de la lagune Chikabal confiés par ses grands-parents et sa mère. Elle raconte par exemple une expérience qu'elle désigne de magique vécue par son grand-père. Celui-ci avait pris une pierre dans la montagne pour la placer dans son *chuj*. Mais cette pierre, quelconque en apparence, se mit à lui parler. Frôlant la folie, il aurait été remettre la pierre là où il l'avait trouvée. Juana conclut, en expliquant que la pierre était en fait sacrée car elle provenait d'un lieu de réunion d'*ajq'ij*.

> Mon défunt grand-père nous a raconté quelque chose de fort. Pour le *chuj*, il faut avoir trois pierres très résistantes pour supporter le feu. Mon grand-père trouva une pierre dans la montagne et la ramena à sa maison pour son *chuj*. Mais lorsqu'il prit son *chuj*, la pierre a commencé à lui parler. Elle lui a beaucoup parlé. Mon pauvre grand-père a commencé à devenir fou. Il est devenu fou. Et les gens ne comprenaient pas pourquoi… Il décida de remettre la pierre dans la montagne, là où il l'avait trouvée. C'était une pierre qui provenait d'un endroit où on faisait des cérémonies, une pierre sacrée d'*ajq'ij* (Juana Vásquez, 15/01/2009).

Pour Juana comme pour Sandra, c'est le vécu expérimenté par leurs aïeux qui tient valeur de vérité au sujet des entités qui peuplent leur environnement. Ces histoires, qui m'ont été racontées et qui ont elles-mêmes été transmises oralement par des aînés au sein de leur famille, manifestent la nécessité d'entretenir des relations de respect avec les entités naturelles. Le respect envers les éléments qui composent l'environnement se décline dans des conduites écologiques *a priori* irréprochables, mais aussi lors de cérémonies et de prières adressées à leur égard. Or, il s'agit précisément de ce qui ferait aujourd'hui défaut dans l'éducation des jeunes générations, avancent les aînés traditionnalistes.

Pour Miguel Gómez par exemple, il est évident que, si Stan fut un désastre pour les *tinecos*, c'est qu'ils auraient oublié d'adresser des prières et des rites coutumiers non seulement à Dieu, mais aussi aux montagnes, au vent, à la pluie… Dans la citation qui suit, Miguel

souligne l'importance du rôle des aînés pour conscientiser les hommes des dangers qui peuvent survenir si on oublie les rituels coutumiers et les prières adéquates.

> Une voisine me disait : « Regardez Miguel, comment sont mes paysans[239], pourquoi ne prient-ils plus Dieu ? Ami Miguel, pourquoi mes paysans, Pourquoi ? Regardez le vent… Mes paysans ne se rappellent plus de lui. Aïe, Jésus ! Chaque fois mes paysans rassemblaient leur matériel dans des sacs et allaient faire leurs prières à la lagune… mais ils sont aujourd'hui décédés. Et ça, ça ne vaut rien… ». Moi, pour ma part, je vais faire mes prières. Et quand le Stan est passé, (…) un vieux voisin racontait « là, vous allez voir, vous allez voir. Il va y avoir des éboulements, il va y en avoir… ». « Et je lui demandais, et comment vous le savez ? ». « J'avais neuf ans quand il y a eu à l'époque des éboulements. Et c'est pour ne plus prier Dieu, ne plus adresser de prières aux montagnes. Vous verrez, vous vous souviendrez de ce que j'ai dit, vous vous souviendrez de moi ». Et puis, de jour et de nuit nous avons eu de l'eau, il pleuvait des cordes, des cordes. Et le 5 ou le 7 du mois d'octobre 2005, vers quatre heures du matin, il y eut le premier éboulement, et à la minute, un autre éboulement, et puis à chaque instant, à chaque instant… Il n'y a plus de prêtres mayas, et les gens ne se rappellent plus, ils se résignent, ils ne se motivent plus. Ils ne font que se moquer des autres… Je ne mens pas, ça se perd car il n'y a plus de prière. Il n'y a plus rien, certains prient chez eux mais il y a comme une peur. Pourquoi ? Ils sont tous comme ça… (Miguel Gómez, MAG, 20/07/2008).

Les aînés traditionnalistes relèvent les dangers qu'affrontent les *tinecos* lorsqu'ils ne se rappellent plus du vent, de la pluie, des montagnes… Non seulement, « ils ne se rappellent plus », « ils ne se motivent plus » mais ils se « moquent », explique Miguel.

Un univers symbolique en décalage

Les jeunes générations auxquelles sont racontées les histoires imprégnées de figures de l'invisible n'adhèrent pas totalement à ces croyances. Un doute plane sur ces « histoires vraies ». Otto raconte par exemple l'histoire du mystérieux déplacement de la lagune Chikabal de la « lagune sèche » à son emplacement actuel. Il explique que la lagune s'est déplacée, fâchée qu'on vienne y laver des vêtements. Le narrateur précise d'emblée qu'il n'a pas lui-même observé ces événements : « C'est comme cela que les anciens le racontent, mais moi, je ne l'ai pas vu ».

La formule lexicale courante, qui consiste à s'exprimer au travers de la parole des anciens, génère une confusion et soulève des questions : l'énoncé relatant le vécu des anciens et leurs interprétations peut-il être assimilé aux représentations du narrateur ? L'énonciation reflète-t-elle la pensée du narrateur ? L'extrait d'une discussion avec Juana invite à comprendre combien cette utilisation grammaticale permet de laisser un flou sur le dépositaire des propos tenus.

> Julie : *Et toi, Juana, que penses-tu, les montagnes auraient également leur cœur ?*

[239] Le terme *mis paisanos* n'est pas utilisé pour qualifier les relations de domination d'une personne sur « ses » paysans. « Mes paysans », fait référence aux personnes vivant dans une même localité, et avec lesquelles, le locuteur partage, par déduction, les mêmes conditions de vie, les mêmes activités laborales etc.

> Juana : Je ne sais pas. Ce que je sais, c'est que chaque chose à un cœur, un *tanim*. Les anciens disent que même la nature à son cœur.

L'utilisation du « je » et la formulation d'une interprétation personnelle sont d'un usage peu courant sur le terrain d'étude[240]. Ce jeu narratif est chargé d'ambiguïté. Par l'utilisation des formes lexicales de narration à la troisième personne du singulier ou du pluriel, le narrateur se dégage d'une prise en charge du discours émis[241].

Toutefois, alors que les aînés sont garants des anciens systèmes symboliques qui expliquent le monde et ses événements, leurs paroles ne semblent plus faire autorité. Elles possèdent aujourd'hui un statut complexe qui oscille entre expressions de vérités et discours obsolètes. Pour les jeunes, ce décalage avec leurs aînés n'est pas vécu sans tension. Certes, ils valorisent les savoirs des aînés en répétant sans cesse « *Asi dicen los ancianos…* », « C'est comme cela que le disent les aînés… ». Cette formule dote les dires des aînés de vérité car ils portent la légitimité et la sagesse associées sans conteste à l'ancienneté. Un interdit subsiste et prohibe la remise en question des paroles énoncées par les personnes d'un âge respectable. Cependant, les jeunes générations « ne font plus cas », voire se moquent de ce que pensent ou disent les aînés. Par l'instauration du doute dans le système symbolique coutumier, le lien intergénérationnel, construit traditionnellement sur une autorité asymétrique, est fragilisé.

Les aînés *tinecos* dépeignent le tableau d'une municipalité dans laquelle les membres de leur génération pâtissent d'un manque de respect. Michael Singleton souligne que « les valeurs telles que le respect pour les aînés n'ont de sens véritable et durable que rapportées à leur degré d'enracinement empirique » (2008b : 296) car pour l'anthropologue, il y a autant de respects irréductibles qu'il y a de cultures différentes. La négligence des normes coutumières de salutation est un exemple empirique hautement illustratif de ce que les *tinecos* nomment le manque de respect des jeunes à l'égard des personnes plus âgées.

Traditionnellement, lorsqu'un *tineco* croise un *anciano* ou une *anciana* sur sa route, le cadet dévie son chemin pour venir à lui et le saluer. Les gestes de salutation engagent le cadet à baisser légèrement la tête et les yeux vers le sol. S'il s'agit d'un enfant, l'aîné portera délicatement sa main sur sa chevelure en signe d'approbation. Si le cadet a atteint l'âge adulte, de sa main droite il amènera la main droite de l'aîné à effleurer son front. L'importance de la salutation des aînés par les cadets est telle, que lorsque les femmes portent un enfant sur leur dos en présence d'aînés, elle dirige son enfant vers ceux-ci par un mouvement des reins. Les aînés déposent alors leur main droite sur le crâne du jeune enfant. L'apprentissage d'un enfant à marcher ne va pas sans lui enseigner les bonnes convenances de salutation. Ainsi, j'ai pu voir le jeune Francisco, âgé alors de deux ans, être encouragé par sa

[240] Il va sans dire que cette formule lexicale courante qui permet aux narrateurs de ne pas prendre à leur charge un discours ou des propos avancés, remet en question l'application même de la méthode d'analyse en groupe (Van Campenhoudt, Chaumont, Franssen, 2005). En effet, au cours d'une des premières étapes du dispositif méthodologique, les participants sont amenés à raconter un récit qui leur est propre, à la première personne du singulier.

[241] La controverse « Stoll/Menchú » suscitée par la livre *Moi, Rigoberta Menchú* de Rigoberta Menchú Tum et Elisabeth Burgos (Arias, 2001 ; Morales, 2001) illustre parfaitement le décalage qu'il peut exister entre des modes proprement culturels de mise en récit de soi qui se confondent avec la mise en récit de la communauté d'appartenance.

grand-mère Soelia à aller saluer les aînés présents dans la cour dans laquelle il entrait : « Va saluer mon fils, va. Oui, c'est comme ça qu'on fait, va ». Si les règles de salutation sont incorporées depuis les premiers moments de la socialisation, les *ancianos* déplorent la perte de ces traditions. Ils considèrent que ces manques d'attention manifestent un irrespect envers leur personne et leur statut dans la communauté. La déperdition des traditions de salutation illustre la mise à mal d'une anthropo-cosmologie articulée autour d'une asymétrie acceptable. Elle semble signifier une contestation du respect envers les aînés et leur autorité.

Et Singleton de recourir à l'étymologie, « Tout, jusqu'au terme "respect" parle de cette asymétrie chronologique qui est au cœur de l'ancestralité : *respicere* voulant dire "regarder en arrière", "agréer l'amont"» (2008b : 302). À cet égard, les Mams ne respectent plus leurs anciens et leurs coutumes de la même façon que leurs aînés avaient respecté leurs ancêtres. Juan Vásquez, un ancien parmi d'autres affectés par les transformations de l'ancestralité, tenait les propos que voici : « Avant on ne semait pas n'importe quelle culture, on coupait la paille (*pour couvrir les toits*) les jours de pleine lune… Mais on ne respecte plus cela maintenant, c'est une autre génération, c'est une autre époque. On oublie les coutumes, l'habit traditionnel. Je suis le dernier de ma famille à le porter. Après moi, ça sera terminé. On n'écoute plus ce que disent les anciens » (11/04/2008). Le savoir moral et le savoir-faire des jeunes se trouvent plus accordés au monde actuel que leurs équivalents d'antan mais l'idéologie institutionnalisée de l'ancestralité est mise en porte-à-faux. D'acceptable, l'asymétrie devient alors inacceptable.

Pour Pascual Vásquez, il est nécessaire de prendre en compte l'influence des nouvelles Églises dans la transmission par les aînés des coutumes et des traditions. Les nouvelles religions, tout comme l'Église catholique, précise-t-il, affectent San Martín en particulier dans le domaine de la transmission des valeurs et des traditions coutumières. Le constat de cette situation pousse, selon lui, à prendre davantage soin des quelques *ancianos* qui sont encore « purs dans leur formation ».

> Maintenant, il y a beaucoup d'influence des Églises. Ces traditions orales sont affectées par les changements religieux. Tous les aînés transmettent… Mais, si on enquête un peu, on réalise que les personnes âgées gardent beaucoup de choses. Il faut transmettre les valeurs. Maintenant, nous devons prendre soin de nos aînés car il en reste peu qui sont purs dans leur formation. Beaucoup d'eux ont été bombardés par les religions. Ils ont perdu les valeurs, les traditions, les principes… (…). San Martín est un des villages les plus affectés, car certains sont plus affectés que d'autres. Et c'est à cause de l'influence des catholiques et des religions (Pascual Vásquez, 20/01/2009).

Les aïeux des générations actuelles sont la mémoire de ce passé révolu, même si certains de ceux-ci « bombardés par les religions » n'adhèrent plus aux principes et aux valeurs coutumières. Les aînés sont les témoins privilégiés des processus de transformation des relations pratiques et spirituelles entretenues par les *tinecos* avec leur terre. Les transformations en matière de pratique agricole ont été par exemple extrêmement rapides. En deux générations, l'usage exclusif d'engrais naturels combiné avec la réalisation de rites coutumiers pour la terre, a été remplacé par l'utilisation d'intrants chimiques. Parallèlement, la présence des Églises évangéliques au Guatemala devient notoire. Les rituels coutumiers

destinés à l'agriculture, considérés par les Églises évangéliques comme étant de la sorcellerie et du paganisme, cèdent la place à l'invention de nouveaux rituels dont les destinataires ne sont, officiellement, autres que Dieu.

La communauté des *tinecos* s'ouvre vers l'extérieur et en l'occurrence, à d'autres pratiques et d'autres systèmes symboliques. Là où toutes les routes de San Martín convergeaient vers le centre de la municipalité, le centre urbanisé s'est aujourd'hui réduit à ne plus être qu'un lieu de passage vers la ville, vers la capitale, voire vers la frontière mexicaine et, plus loin, vers une terre d'asile nord-américaine. Deux options de réussite s'offrent aux *tinecos* qui décident de renoncer aux pratiques agricoles peu rentables : partir migrer aux États-Unis ou, persévérer dans le système d'enseignement et de formation dispensé dans la ville départementale, Quetzaltenango[242]. Ces expériences ne laissent pas indemnes les systèmes de représentations des *tinecos* qui expérimentent la sortie de la communauté. Pour le prêtre Ángel Vincente Díaz, les phénomènes migratoires apportent de sérieux changements culturels : « avec la migration, ce qui devient problématique, c'est l'identité indigène. Cette dernière se transforme par la façon de se vêtir ou par certains comportements culturels. Après avoir vécu sept ou huit années là-bas, quand ils reviennent, ils ne pensent plus de la même manière, ils s'habillent différement, ils ne veulent plus parler comme ici… » (03/04/2006). Efraín Méndez considère également que par les départs en migration, la jeunesse actuelle s'écarte des modes de pensée hérités de leurs aînés[243] : « Je crois qu'il n'est plus possible de récupérer le respect pour nos croyances. Aujourd'hui les enfants suivent un autre chemin que celui de leurs parents. Ne plus suivre le même chemin que ses parents est une idée qui est venue de l'extérieur. C'est venu des les États-Unis » (02/08/2010). Ou encore, étudier à l'extérieur du municipe entraîne une perte des relations culturelles avec la nature, considère la naturopathe María Carmen del Rosario. L'accès à de nouvelles connaissances par la maîtrise de la lecture et de l'écriture modifie la place du pouvoir traditionnel basé sur la transmission orale du savoir. On ne peut plus se contenter de « parler avec les gens pour apprendre », fait remarquer Pascual Vásquez (04/11/2008). La jeunesse n'est plus intéressée par les savoirs coutumiers, son apprentissage passe par l'informatique et Internet, souligne Santos Joachim de Léon (07/04/2006).

Les migrants, les nouveaux convertis et les jeunes *tinecos* instruits importent de nouveaux registres de justification et d'explication du monde et des phénomènes. Ils mettent en doute la toute-puissance des savoirs des aînés. Les conceptions traditionnelles héritées de la cosmovision ancestrale ne sont pas reléguées aux oubliettes mais mises à mal parce que confrontées à d'autres systèmes symboliques. Si ces transformations de l'ordre des

[242] Les activités de débrouilles économiques ne cessent aujourd'hui de se multiplier. À la base de leur développement se trouvent généralement des ressources financières acquises par un proche parent diplômé et salarié ou grâce aux rentrées d'un membre de la famille parti émigrer.

[243] Il serait intéressant d'approfondir la question de l'importation de nouvelles conceptions du monde par les migrants de retour sur le sol guatémaltèque. Un facteur comme l'intégration dans le pays d'accueil influence l'acquisition de nouveaux systèmes symboliques. Or il semble que l'intégration soit très souvent limitée en ce qui concerne les adultes migrants. En quête d'avoir matériel, ils se cantonnent dans les réseaux communautaires et ne se mélangent qu'à de rares exceptions avec les populations nord-américaines de souche. Ceci se trouve commenté dans les récits et se voit vérifié par le faible niveau d'anglais acquis après une absence de plusieurs années.

représentations sont nées des nouveaux parcours de vie des *tinecos*, elles sont également suscitées par des acteurs externes à la communauté. Au lendemain de Stan, de nombreuses organisations gouvernementales et non gouvernementales ont établi des programmes de « gestion des risques ». Si on peut certes se poser certaines questions relatives à l'impact de leurs actions, leur contribution dans la diffusion d'une approche des catastrophes dans les termes de « gestion des risques » est incontestable.

2. « Gestion des risques » de menaces naturelles

Les notions telles que *prévention* ou *réduction des risques* font partie d'un ensemble terminologique auquel recourent les institutions qui travaillent sur la question de la *gestion des risques*[244]. Ces notions traduisent une approche du risque et des menaces naturelles liée à une vision matérialiste de la nature qui fait fi d'une approche des entités vivantes non humaines qui leur attribue une intentionalité. Si les *tinecos* n'ont pas attendu la présence de ces nouveaux acteurs et l'importation de leurs discours pour mettre en place des actions de préventions et de réduction des risques, il sera ici question d'observer la réappropriation locale et ses limites, à titre individuel ou institutionnel, des modes importés de gestion du risque.

La prévention confrontée à la survie quotidienne et aux nouvelles logiques de consommation

Pour Eliza Orozco, la « vision de prévention », telle qu'elle l'appelle, n'est pas une démarche récente à San Martín. Toutefois, on observe aujourd'hui sa déperdition, déplore-t-elle. Eliza définit la « vision de prévention » comme une vision qui projette vers le long terme. Elle permet par exemple de conserver le maïs récolté pendant plusieurs années, et ainsi de pouvoir répondre aux imprévus climatiques. Eliza considère par contre que le pouvoir d'achat, engendré par les récents parcours migratoires, a radicalement changé la donne. L'argent est rapidement dépensé sans projection à long terme[245]. La recherche de l'immédiateté qu'offre la possession de liquidité (tout comme le permet l'usage d'intrants chimiques) élimine, selon elle, la projection d'un ancrage durable dans l'environnement. La quête de consommation insufflée par les migrations se distinguerait de la vision durable propre à la culture maya, estime Eliza.

> La migration influence la sur-consommation : certains possèdent dans leur maison trois téléviseurs, cinq téléphones portables des marques les plus chères, trois frigos… Il n'y a pas de vision de projet avec cet argent. Cela reflète l'usage qui en est fait. Il n'y a pas de vision durable. Dans la culture maya, il y a une vision durable. Mais elle s'appelle peut-être d'une autre façon… Pour vous donner un exemple, mon grand-père disait que le maïs que nous

[244] Le Centre de coordination pour la prévention des catastrophes naturelles en Amérique centrale (CEPREDEDENAC) a établi un « Glossaire de termes et de notions spécifiques pour la gestion des risques » dont les définitions sont communément admises au sein des organisations internationales (voir http://www.sica.int/cepredenac/, consulté le 15/12/2011). Dans le jargon de la gestion des risques, la *prévention des risques* doit être distinguée de la *réduction des risques*. Alors que la prévention cherche, de manière prospective à prévenir des risques nouveaux ou à les empêcher, la réduction des risques se réfère à une gestion corrective des risques, c'est-à-dire à réduire ou diminuer les risques existants. La *gestion des risques* désigne un processus qui englobe la réduction, la prévention et le contrôle permanent du risque de catastrophe en accord avec le développement de modèles durables au niveau humain, économique, environnemental et territorial.

[245] Au cours des premiers mois de l'année 2009, quelques spots radiophoniques financés par des associations non gouvernementales et gouvernementales invitaient les familles percevant de l'argent de proches migrants aux États-Unis (*remesas*) à en déposer un pourcentage sur un compte épargne. Ce conseil avisé incitait les familles à mettre de côté de l'argent pour répondre aux nécessités d'urgence telles qu'une consultation médicale ou encore, pour financer la scolarisation des enfants.

> récoltons la même année, nous devions le sécher et le garder pour les deux ou trois années à venir. Ça, c'est une vision de prévention. Or, si aujourd'hui arrive une tempête ou un ouragan, nous aurions déjà consommé tout le maïs récolté au cours de la même année (Eliza Orozco, 15/02/2008).

Cet exemple illustre l'actualité du Guatemala. Si les pluies trop abondantes de 2005 et de 2010 ont ravagé les récoltes, le manque d'eau au cours de la saison des pluies de 2009 a empêché le bon développement et la croissance des plantations. Les greniers à grain vides ont contraint les unités familiales à emprunter, si leurs économies le permettaient, pour pouvoir se nourrir. Aux événements climatiques s'ajoute l'augmentation des prix mondiaux des matières premières. La corrélation de ces phénomènes a engendré une diminution de l'accès aux denrées alimentaires de base par la population guatémaltèque. L'année 2009, comme l'année 2010, a été marqué par une crise alimentaire à l'échelle du pays générant des situations extrêmes de famine dans de nombreuses régions du Guatemala et affectant plus de 2 millions d'individus (De Schutter, 2010).

Si la logique de prévention[246] des risques de catastrophes n'existe plus chez les *tinecos* en quête de consommation rapide, elle échappe également aux familles qui n'ont pas d'autres options que de se préoccuper de leur survie quotidienne. Par exemple, ces dernières ne peuvent pas mettre des conserves en réserve, comme les incitent à le faire les plans de réduction de risques, car il s'agit d'abord de nourrir les membres de la famille au jour le jour. Ou encore, à défaut de laisser la terre en jachère pour profiter d'une terre reposée et cultiver des produits de qualité supérieure, les impératifs financiers stimulent à produire davantage et au plus vite. La construction d'habitations quant à elle est soumise à la loi du marché foncier. Des habitants de San Martín ont ainsi reconstruit leur maison sur les ruines de leur ancienne habitation dans des zones de hauts risques de glissements de terrain. Les habitants sont conscients des risques encourus mais ils justifient ces reconstructions « risquées » car, disent-ils, le temps de vie d'un être humain ne permet de connaître qu'une fin de cycle de 52 ans, en l'occurrence celle clôturée par Stan en 2005. Cependant, cet argument concernant la reconstruction dans une zone à risque coïncide avec l'impossibilité matérielle d'accéder à d'autres terrains à bâtir.

La situation de pauvreté et d'extrême pauvreté des habitants de l'altiplano raccourcit leur horizon temporel, installant les plus démunis dans une précarité qui les ancre dans le présent et les prive d'une capacité et d'une possibilité à se projeter dans l'avenir. Cette précarité contraint les habitants de se concentrer avant tout sur leur survie immédiate.

Absence de politiques municipales de gestion des risques

Au lendemain de Stan, les programmes de développement ont déployé de nouvelles politiques d'action soutenues par de nouvelles mannes financières. L'engouement qui s'était créé autour

[246] Le principe de prévention doit être distingué du principe de précaution, de la même façon que le risque avéré, probabilisable doit être distingué du risque potentiel, qui échappe aux calculs. « Le risque *avéré* peut faire l'objet d'une action de "prévention" facilement justifiable. Là où le risque *potentiel* implique une réponse plus difficile à légitimer entre en scène le principe de "précaution" » (Neyrat, 2006 : 111).

de la thématique de la gestion des risques de menaces naturelles après l'ouragan Mitch (1998) s'est vu réactualisé. Et pourtant, les programmes de gestion des risques mis en place dans l'après Stan ont eu de maigres retombées sur les politiques municipales et, indirectement, sur la population rurale de l'altiplano. À San Martín, par exemple, comme il a été abordé dans le chapitre 2, seules quelques opérations de reboisement ont été menées avec succès, dont la plupart ont été impulsées par des initiatives non municipales. Le service municipal nommé Département des aires protégées de San Martín (DAPMA) mit en place des activités de reboisement des terrains communaux afin de limiter les glissements de terrain. Mais les autorités municipales ne menèrent aucune action coercitive, ni en matière de reforestation, ni en matière d'urbanisation. Or, certains terrains privés menacent la municipalité de glissements et certaines constructions exacerbent les risques d'inondations.

La consultante Patricia Chojolan Aguilar (2005), chargée de mener un diagnostic post-désastre à San Martín pour l'association non gouvernementale Helvetias (Association suisse pour la coopération internationale), informe que les habitations qui ont été endommagées lors du passage de Stan sont majoritairement les maisons construites sur des terrains déboisés dont l'inclinaison est supérieure à 38 degrés, ou sur des terrains situés sur les rives de rivières en crue lors de la période des pluies. « Ces dégâts prouvent, conclut la consultante, l'inexistence actuelle d'un plan de gestion urbanistique et d'une réglementation des constructions. Les constructions sont en effet uniquement contrôlées par l'inspection oculaire d'un membre de l'équipe maïorale qui veille au respect des limites des rues et de la contiguïté des bâtiments, sans établir de directives ou d'expertise technique pour le type de construction à effectuer » (Chojolan Aguilar, 2005 : 18). Cinq années après les désastres occasionnés par Stan, il n'existe toujours pas de politique locale avérée de gestion des risques. L'ancien fonctionnaire Francisco expose la situation par ces mots : « La terre est sablonneuse chez nous. Ce qui nous a affectés à San Martín, ce sont les glissements de terrain et les inondations. Il y a des parties où nous ne pouvons pas planter, mais les gens n'en ont pas conscience. En même temps, le gouvernement municipal montre peu d'intérêt pour le sujet » (Francisco de Léon Guzmán, 03/2007).

Les propos de certains *tinecos* rejoignent ceux de la consultante et du fonctionnaire. Selon Marcos, le maire et ses associés n'assumeraient pas de rôle préventif car ils octroyent des permis de bâtir sur des terrains à haut risque d'érosion. « Le maire doit prévenir les pleurs. Or, la municipalité laisse construire… Il n'y a pas de conscientisation » (Marcos Vásquez Vásquez, 20/07/2007). Pour Fidel Ramírez également, « Les maisons sont mal situées, tout comme les terrains agricoles… Mais la municipalité ne comprend pas cela. Il n'existe pas de planification technique de localisation des bâtiments. (…) La municipalité ne se préoccupe pas non plus des problèmes de déforestation. (…) C'est de la négligence de la part de notre municipalité, de nos autorités locales » (Fidel Ramírez, 20/07/2007). Fidel estime qu'il existe une différence radicale dans le domaine des politiques de sensibilisation aux risques entre les autorités municipales de San Martín et celles de la ville départementale, Quetzaltenango. Car selon lui, l'ignorance des habitants de San Martín sur les risques de catastrophe est due au manque d'expertise municipale.

> À San Martín, les habitants ignorent totalement les risques de tremblement de terre et d'éruption. Ils les ignorent, car nos autorités ont oublié de former notre population, et cela dépend d'eux. C'est de leur faute. Les autorités de Quetzaltenango par exemple, si, elles savent. Pourquoi pensez-vous qu'il n'y a pas de grands bâtiments à Quetzaltenango ? Parce qu'ils savent qu'il peut toujours y avoir des tremblements. Mais ici nous ignorons totalement cela. Ici, si j'ai la possibilité de faire une maison de trois ou de quatre étages, je le fais ! Mais j'ignore que, peut être, dans un ou deux mois il peut y avoir un tremblement qui détruirait ma maison. Je pense que ce qui manque, c'est une expertise de la part de nos autorités. On est mauvais sur ce sujet… La situation géographique du Guatemala et de San Martín est très accidentée. Les montagnes sont de tous les côtés, et puis ici nous avons un volcan qui est le *Santa María* à *Santa Inés*. Et pourtant quand on va à la communauté de *Santa Inés*, on y trouve des maisons de deux ou de trois étages. On est mauvais ! Il nous manque de l'expertise, il nous faut des formations mais aussi des personnes qui viennent de l'extérieur pour impulser des moyens stratégiques pour améliorer notre situation de vie (Fidel Ramírez, 20/07/2007).

Les zones rurales, précise encore Fidel, sont totalement oubliées des plans de gestion de risques, « alors qu'à la capitale et à Quetzaltenango par exemple, les habitants savent que le Guatemala est un pays sismique », poursuit-il.

Par manque de formation mais aussi d'intérêt, les élus locaux ne se sont pas appropriés la thématique de la gestion des risques. Mes rencontres avec Francisco de Léon Guzmán en témoignent. Jeune fonctionnaire du Bureau municipal de la planification (OMP) de San Martín, Francisco participa volontairement à une formation d'élaboration de cartes en gestion des risques[247]. Suite à cette formation, il intégra une analyse locale sur la thématique de la gestion de réduction des risques dans le diagnostic municipal de 2006. Mais au lendemain des élections municipales de septembre 2007, il fut remercié pour ses loyaux services et congédié. Aucun suivi n'a, à ce jour, été donné dans ce dossier, se lamente Francisco. Un fonctionnaire explique que ce sont les Comités communautaires de développement (COCODES) qui désignent aux autorités municipales les actions prioritaires à mener. Si un COCODE fait la demande d'une action concernant les risques de menaces naturelles, le personnel municipal accompagnera la démarche. Mais si cette question n'est pas à l'agenda des COCODES, les autorités municipales ne l'entreprendront pas. Les fonctionnaires délimitent clairement leur rôle : aider les divers COCODES à la concrétisation de leurs projets sans influencer les choix d'axes de développement de la municipalité. On peut toutefois se demander comment techniquement les fonctionnaires pourront accompagner une telle réflexion, eux qui n'ont été ni formés, ni sensibilisés à ces questions.

Les services municipaux susceptibles de prendre au sérieux la réduction des risques de menaces naturelles, justifient leur désengagement en attribuant cette fonction à la Coordination nationale pour la réduction des catastrophes (CONRED). Instituée légalement par un décret au congrès le 7 novembre 1996, la CONRED a pour « objectif de prévenir, de

[247] Cette formation de plusieurs jours combinait un enseignement théorique et un travail pratique de terrain en groupe supervisé. Le projet, co-organisé par le Centre universitaire de San Marcos de l'Université San Carlos de Guatemala et l'association Tinamit, a été financé par un programme de l'Union européenne.

réduire, de prendre à sa charge et de participer à la réhabilitation et à la reconstruction des dégâts provoqués par une catastrophe » (Linares López, 2007 : 174). La Coordination est structurée en quatre niveaux : national, départemental, municipal et local. À San Martín, comme dans toute municipalité du pays, la CONRED doit être représentée par une Coordination municipale pour la réduction de catastrophes (COMRED), et par un Comité local pour la réduction des catastrophes (COLRED). Ces structures sont établies et reconnues par la loi pour gérer, prendre les mesures de prévention et atténuer un désastre (Chojolan Aguilar, 2005 : 13). Or, la création de ces antennes locales n'a jamais abouti, et n'est restée qu'à l'ébauche de projet, affirme Pablo Orozco, acteur clé du milieu associatif *tineco* (25/07/2007). Le sociologue Luis Gamarra (2003) décrit la CONRED comme une institution pyramidale chargée de déléguer au niveau local les missions de gestion des risques de catastrophe sans le doter des ressources et des moyens financiers nécessaires pour les accomplir. Linares López (2007) insiste sur l'indispensable décentralisation en la matière. À cette fin, l'auteur décrit les différentes étapes en matière de gestion des risques que les gouvernements municipaux doivent mener à bien. Si l'auteur ne manque pas de donner des précisions au sujet des droits et des devoirs des gouvernements locaux, il reste plus évasif lorsqu'il aborde la question des sources de financements. Il concède qu'il serait judicieux d'augmenter les ressources des multiples Fonds sociaux existants, mais il affirme également que les communautés locales doivent se responsabiliser dans la recherche de fonds propres. Ce propos ne va bien sûr pas à l'encontre des intérêts défendus par la Banque interaméricaine de développement, éditrice de l'ouvrage collectif dans lequel l'article de l'auteur est publié. En opposition avec la logique de décentralisation qui caractérise les politiques de prévention des risques, Gamarra (2003) souligne la verticalité et la centralisation des réponses des institutions nationales lorsqu'ont lieu des catastrophes. En effet, celles-ci s'abstiennent d'investir du temps et de l'énergie dans la constitition de véritables réseaux de gestion des risques.

Pour le *tineco* Francisco López, « La CONRED est venue après Stan, elle est venue quand tout avait eu lieu, elle est venue observer sans rien réduire du tout ». Les écoles primaires municipales sont les seuls lieux dans lesquels des actions de sensibilisation ont été concrètement mises en place. L'institutrice Carmen s'en souvient : « à l'école, oui, on entend parler de plan de gestion des risques. Nous avions un programme pour informer et faire de la sensibilisation. Mais seulement à l'école. L'idée était que les enfants informent eux-mêmes les familles. CONRED cherchait à informer par ce programme » (Carmen Tzik López, 18/04/2008). La CONRED aurait ainsi tenté de faire remonter et rayonner des actions de prévention des risques à partir de l'enseignement dispensé aux enfants. L'idée doit être saluée : ne dit-on pas que les enfants sont les adultes de demain ? Mais, cette sensibilisation devait-elle avoir lieu en court-circuitant la formation des adultes d'aujourd'hui, et en particulier, celle des fonctionnaires municipaux, acteurs du développement local dans un contexte où domine traditionnellement, comme il a été observé dans le chapitre, un modèle intergénérationnel asymétrique ? De plus, le manque de programmes adaptés aux populations rurales faiblement alphabétisées est criant. Un décalage profond existe entre les actions de sensibilisation de la CONRED et le traitement de l'information sur la thématique des risques par des acteurs locaux peu aptes à traiter les informations médiatiques. Le cas du simulacre

de tremblement de terre, dont il sera question dans le troisième point du chapitre, est un cas hautement illustratif à ce sujet.

La stérilité des initiatives de sensibilisation à la gestion des risques dans l'altiplano mam menées par les institutions gouvernementales ne doit pas jeter dans l'ombre les initiatives d'institutions et d'organisations de la société civile mises en place dans l'après-Stan. Pour ne citer que deux exemples, le Conseil maya mam de Quetzaltenango et l'association protestante internationale d'origine anglaise *Christian Aid* développent des programmes novateurs dans la gestion de la réduction des risques. Le *Consejo maya mam* se donne pour objectif de sensibiliser les autorités municipales mams du département de Quetzaltenango à la protection de leurs ressources naturelles : conservation des bois, assainissement des rivières, gestion de la terre, urbanisation… *Christian Aid* pour sa part, se penche sur la réduction des inégalités, et apporte un soutien au gouvernement en matière de mitigation des catastrophes.

Autodétermination et adaptation à l'environnement

Une société ne s'engage pas dans la gestion des risques car elle les ignore, mais bien parce qu'elle ne possède ou ne cherche pas à acquérir le capital financier et symbolique nécessaire, et/ou parce qu'elle n'est pas investie d'une téléologie particulière.

Dans un article traitant des modes de réflexivité politique dans les sociétés africaines anciennes, Mathieu Hilgers questionne les modalités et les processus qui régissent les voies par lesquelles les sociétés s'objectivent et se pensent face aux périls qui menacent leur reproduction (2008). L'auteur formule l'hypothèse « somme toute logique », que les espaces où la société se réfléchit et s'autodétermine, « sont essentiellement tracés par les institutions qui exercent un rôle décisif sur les conditions de sa reproduction. (…) Des situations de crises, poursuit l'auteur, peuvent stimuler cette objectivation et conduire à des aménagements volontaires des institutions. Ce sont ces aménagements que nous regroupons sous le terme d'autodétermination » (Hilgers, 2008 : 270).

Si une crise peut stimuler la réflexivité, encore faut-il qu'elle puisse être portée par des intentions politiques et qu'elle amorce des changements. « Les réponses apportées par une société à ses problèmes environnementaux, par exemple, sont déterminantes pour sa survie », écrit Hilgers (2008 : 286) qui cite, à juste titre sur le sujet, les travaux de Jared Diamond. Ce dernier explore dans son ouvrage *Effondrement : comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie* (2006), les principales raisons qui ont conduit, par la dégradation de leur environnement, certaines sociétés anciennes à leur propre perte. Dans aucune étude proposée dans l'ouvrage, Diamond n'attribue l'effondrement des sociétés aux seules causes écologiques. Selon lui, ce sont les systèmes de représentation partagés par les membres de ces sociétés qui engendrent la sur-exploitation des ressources naturelles.

Vivre au quotidien dans un environnement sans cesse confronté à des menaces naturelles amène à mettre en place des comportements pour limiter les risques. L'adaptation apparaît alors comme un concept central dans la compréhension de l'utilisation que font les humains de leur environnement physique. Si des modes d'adaptation à l'environnement peuvent se développer en dehors de tout projet politique de gestion des risques, l'adaptation sous-tend

également la logique des gestionnaires des risques. La catastrophe est symptomatique des stratégies d'adaptation de la société à son environnement ; elle est une jauge de l'échec ou de la réussite de son adaptation. Pour comprendre et définir une catastrophe explique Oliver-Smith, « l'attention devrait être placée sur l'intersection entre société et environnement dans les termes d'une adaptation sociétale à l'environnement total, incluant les contextes et les processus naturels, modifiés et construits, dans lesquels la société prend part » (Oliver-Smith, 1999 : 28). Les pratiques agricoles, par exemple, modifient les structures écologiques et peuvent, en fonction du modèle adopté, plus ou moins accroître la vulnérabilité ou la résilience des productions et des populations face aux menaces climatiques. Les scientifiques observent aujourd'hui une meilleure capacité de résilience et d'adaptation des systèmes de productions agroécologiques intégrés face aux menaces cycloniques que les systèmes agricoles dits conventionnels (Holtz-Gimmenez, 2002 ; Altieri et Nicholls, 2008). Les modèles agricoles, dont dépendent par ailleurs la sécurité alimentaire et la survie des sociétés humaines, peuvent ainsi fortement influencer les impacts de menaces climatiques. Ces résultats permettent d'ouvrir un champ d'analyse sur des formes d'adaptation originales mises en place à partir d'une fine connaissance du milieu écologique. Or actuellement, les adaptations des populations indigènes, basées sur une expérience de long terme dans leurs environnements locaux, sont minées par des politiques gouvernementales ou par des forces de politiques économiques qui créent des systèmes inappropriés à la culture locale et aux conditions environnementales (Oliver-Smith, 1996 : 315).

Pour Godinez López, activiste de l'association environnementaliste CEIBA au Guatemala, une adaptation aux chocs climatiques ne peut être envisagée au Guatemala que si sont réellement mis en place des processus économiques, politiques et sociaux durables qui nécessitent dès lors un engagement de l'État face aux politiques d'ajustement structurel et de privatisation, et une politique agricole protectrice des productions nationales. Comme le rappelle Elizabeth Mansilla, « L'indolence et l'inefficacité gouvernementale à réduire les niveaux de pauvreté et à encourager des moyens pour la réduction des risques, sont historiques et structurels et non le produit d'une seule administration » (2006 : 13). Au Guatemala cependant, les gouvernements n'ont été qu'une succession d'oligarchies, bourgeoises et capitalistes, soucieuses de maintenir leurs privilèges et leurs prérogatives entre autres par une sur-exploitation des ressources naturelles (Casteñeda Salguero, 1991). La structure écologique du pays a été affaiblie par des politiques d'appropriation intensives et extensives des ressources naturelles. Le sort des populations rurales agricoles ne préoccupe guère ces instances étatiques qui, dégagées de toute préoccupation protectionniste, ont soigneusement levé les obstacles aux importations agricoles étrangères. La municipalité de San Martín, à l'instar des autres municipes de l'altiplano, se voit soumise au projet d'intégration capitaliste et aux pressions économiques de la globalisation. Mais les petits producteurs qui appartiennent à cette région agricole se voient incapables de concourir à l'échelle régionale.

Afin que les adaptations à l'environnement et que les politiques de « gestion des risques » soient adéquates, la société doit être traversée par un projet ainsi que par une intention politique supportée par la capacité de ses dirigeants à percevoir leur société de manière réflexive. Si, comme l'écrit Hilgers, les réactions d'une société face aux dangers qui la

guettent dépendent de ses institutions politiques, économiques et sociales, ainsi que des valeurs culturelles qui l'habitent, il me semble nécessaire d'ajouter que l'étude des espaces d'autodétermination des sociétés contemporaines dépasse largement les institutions à échelle locale et nationale.

Les pratiques actuelles des êtres humains avec leur environnement naturel ne peuvent ainsi pas être coupées du contexte idéologique dominant. L'exclusion économique historique a produit à San Martín une appropriation inadéquate des espaces dont une sur-exploitation des terres à vocation forestière. L'emprise du capitalisme planétaire et ses migrations économiques engendrent pour leur part une urbanisation chaotique. Ces pratiques matérielles qui transforment le monde naturel a conduit à la reproduction continue d'un système d'exploitation social de l'environnement. Ce processus d'inscription des relations sociales dans l'environnement reflète matériellement les contradictions qui sont inhérentes au système social.

V. M. Toledo définit le développement communautaire durable comme « le processus de caractère endogène au travers duquel une communauté prend (ou récupère) le contrôle des processus qui la déterminent et l'affectent » (2007). Cette définition, centrée sur l'autogestion ou l'autodétermination, dérive du principe général qui affirme que la raison fondamentale pour laquelle la société contemporaine et la nature souffrent d'un processus généralisé d'exploitation, de spoliation et de détérioration, est la perte de contrôle de la société humaine sur la nature et sur elle-même.

3. Tensions entre savoirs coutumiers et nouveaux registres d'explication

Afin d'anticiper l'arrivée mais aussi la fin d'un événement naturel, les *tinecos* recourent à la lecture de signes avant-coureurs dans la nature, tout comme aux informations diffusées par les médias oraux ou écrits. Toufefois, la première source d'information sur les prévisions est disqualifiée car considérée comme désuète. Quant aux informations médiatiques, elles sont rarement décodées et utilisées à bon escient.

Le contexte de mutations religieuses et culturelles de la société guatémaltèque provoquées par l'implantation du protestantisme, les phénomènes migratoires, la scolarisation et la transformation des liens intergénérationnels, confronte la cosmovision coutumière des populations locales avec de nouvelles explications du monde. Si les nouvelles générations questionnent et parfois contestent les savoirs coutumiers, elles sont également les moteurs de la transformation des représentations.

Pronostics des menaces naturelles par les savoirs traditionnels et par les médias

Si l'homme ne peut empêcher la survenance d'un ouragan, il a été analysé au cours du chapitre 3 comment la conception cyclique du temps, les changements climatiques ou encore les prophéties bibliques et mayas sont interprétés par les *tinecos* comme autant de systèmes explicatifs qui annoncent l'occurrence de futures catastrophes. À l'approche d'un phénomène météorologique, les êtres humains seraient de plus dotés de certains outils qui leur permettent de prévoir le début et la fin de ces menaces. Il sera ici question des prédictions des *ajq'ij*, de lecture de signes dans la nature ainsi que de la diffusion d'alertes émises par des institutions météorologiques dans les médias.

Miguel se remémore un passé dans lequel les chamanes « avaient de la sagesse, des savoirs inspirés de Dieu. Ils savaient quand allait venir la pluie, quand venaient les tremblements. Ils le savaient comme des scientifiques » (MAG, 20/07/2008). Ces acteurs de la communauté seraient, encore aujourd'hui, aptes à diagnostiquer la fin d'une menace naturelle.

Lors du passage de Stan, Miguel Gómez est par exemple allé consulter un de ses oncles *ajq'ij* pour savoir quand se terminerait l'intempérie et ainsi évaluer s'il devait fuir San Martín.

> Moi et ma famille, nous ne sommes pas partis de San Martín. Car j'avais la foi. J'ai été m'enquérir chez mon oncle Juan qui est *ajq'ij*. Je lui ai demandé si tout cela allait continuer. Il m'a répondu que c'était en train de se terminer. J'ai alors été parler avec les gens. Je leur ai dit que tout était passé, qu'ils ne devaient pas partir. Mais les gens pensaient que les montagnes allaient céder (Miguel Gómez, 20/07/2010).

Ángel Vincente Díaz, prêtre de la paroisse de San Martín en 2005, raconte une interaction qu'il eut avec un chamane lors des opérations d'évacuation des habitants.

> Au milieu des glissements de terrain sont apparus, complètement trempés, des petits vieux de la paroisse dont un de ceux-ci est *ajq'ij*. Je leur demandais : « Pourquoi êtes-vous venus ici si nous sommes pris dans une mauvaise situation ? Nous sommes en train d'évacuer les gens… ». Nous étions en train de travailler et ces neuf ou dix petits vieux étaient là,

> totalement mouillés. Je leur disais qu'ils n'auraient pas dû venir. C'est alors que le sacerdote maya me dit : « C'est fini. C'est bientôt fini. J'ai fait un petit travail chez moi et nous n'aurons plus de malheurs. Ce qui devait avoir lieu a eu lieu. Mais c'est terminé. Soyez en paix. » Il me serra alors dans ses bras et il partit. Il avait réalisé une cérémonie et il avait pu voir au cours de celle-ci que la tempête allait se terminer. C'est ce qu'il est venu me dire… (Ángel Vincente Díaz, 03/04/2006).

Le chamane Marcos López Guzmán affirme aussi avoir pronostiqué la fin de la tempête Stan et le non-éboulement des montagnes sur San Martín : « Lors du passage de Stan, les gens ont craint que les montagnes ne s'écroulent. Des détonations impressionnantes provenaient des montagnes. J'ai alors consulté mes *miches* et je pu y lire qu'aucune montagne allait tomber » (26/07/2010).

Si les chamanes possèdent certains dons et, de surcroît, s'ils ont acquis une certaine habilité à prévoir les événements naturels extrêmes et leur fin, il existe des signes avant-coureurs concrets, à la portée de tous, qui permettraient d'annoncer les menaces naturelles.

Nombreux sont les *tinecos* à raconter que les glissements de terrain occasionnés par les fortes pluies d'octobre 2005 avaient été pronostiqués. Non seulement, des bruits impressionnants auraient retenti en provenance des montagnes, mais aussi, des animaux comme les coyotes auraient hurlé plusieurs jours avant les éboulements. Miguel raconte que des glissements de terrain d'octobre 2005 avaient été prédits par un aîné attentif aux cris des coyotes. Mais ses concitoyens auraient fait fi de cette sagesse.

> Et quand le Stan est passé, j'écoutais mes compagnons qui disaient « Que pensez-vous des coyotes ? Ils hurlent dès six heures du matin jusqu'à six heures du soir ». « Ah, répondaient les autres, ce sont les coyotes, ils cherchent à manger… ». « Et les hiboux crient, et les chats de montagnes crient : ils n'arrêtent pas de crier ». « Mais ce sont des mensonges disaient les autres ». Un vieux voisin racontait « là, vous allez voir, vous allez voir. Il va y avoir des éboulements, il va y en avoir… ». (…) Et le 5 ou le 7 du mois d'octobre 2005, vers quatre heures du matin, il y eut le premier éboulement, et à la minute, un autre éboulement, et puis à chaque instant, à chaque instant… (Miguel Gómez, MAG, 20/07/2008).

Dans cette citation, Miguel explique que les signes précédents Stan, et observés dans la nature, auraient dû être pris au sérieux. Mais, selon lui, les nouvelles générations n'écoutent plus les aînés et ne respectent plus leur sagesse acquise au cours de leurs expériences de vie. Tous les jeunes ne se détournent pourtant pas des savoirs traditionnels. Andrés évoque par exemple également l'importance d'écouter les animaux : « Je pense que les petits animaux, comme les hiboux qui viennent hurler, font vraiment partie de la nature. Ils viennent surtout annoncer. Ils sont comme des messagers » (MAG, 20/07/2008).

Esperanza Colop, chamane k'iche' de Cantel, raconte également que le vol et les hululements des hiboux sont des formes de présages. Se basant sur son expérience, elle commente que « ces oiseaux peuvent aussi présager des événements positifs » (02/2009). La présence des hiboux explique une sage-femme à San Martín, ne sont malheureusement plus analysés par ses compatriotes comme des signes avant-coureurs. Alors que leur présence lui avait laissé prédire l'arrivée d'un événement déasatreux, des personnes lui auraient répondu : « Non, c'est

que vous ne croyez pas en Dieu, c'est pour cela que vous pensez à la mort. Personne ne va mourir » (Esperanza, MAG, 20/07/2008). Mais ses intuitions se sont pourtant avérées correctes, précise-t-elle. Et d'argumenter, « les animaux sont comme ça. Et ce n'est pas qu'on y croit, c'est que ça fait partie de la nature ». Par cette énonciation, Esperanza souhaite clarifier ses propos : interpréter les signes de la nature n'est pas une question de croyance mais, selon elle, une question de bon sens. Prendre au sérieux les signaux d'alerte donnés par la nature ne remet pas en question ses croyances en Dieu, à la différence de ce qu'avancent ses interlocuteurs. Pour Adolfo García, certains animaux comme le *wachoco* présage le début de la saison des pluies. En s'adressant à Dieu par ses chants pour demander de l'eau, l'oiseau annonce la venue de la pluie.

> Nous devons attendre le signal qui annonce la pluie. Certains animaux, comme le *wachoco*, nous annoncent que nous devons nous préparer à aller semer. Si l'oiseau chante, c'est qu'il parle avec Dieu parce qu'il veut de l'eau. L'oiseau dit qu'il veut de l'eau, alors Dieu l'écoute. Mais le coq aussi… Les mâles, hier dans la matinée j'ai entendu qu'ils étaient tristes. Ils chantaient. Ils étaient en train de demander de l'eau. Et, dans l'après-midi, il a plu. C'est donc un signal (Adolfo García, 04/03/2008).

La nature regorgerait encore de signes qui préviendraient des séismes. La chamane Ángela de Quetzaltenango dit prêter attention aux sagesses populaires sur le sujet : « Les gens, lorsqu'ils écoutent les chiens hurler, ils disent que la terre va trembler[248] » (06/2008). Les secousses sismiques sont également considérées comme annonciatrices des changements de saisons[249]. Cette assertion inversée amène à anticiper les secousses lors des changements de saison, soit deux fois l'an.

Les savoirs traditionnels concernant les signes dans la nature qui annoncent un événement naturel sont considérés par certains comme peu utiles mais pour de nombreux *tinecos* ils présentent une étonnante actualité. Ces derniers ne négligent cependant pas les informations émises par les médias au sujet de la prévision des menaces naturelles.

---

[248] Dans les archives INFOPRESS au Centre de recherches régionales de Mésoamérique (CIRMA) basé à Antigua, deux articles de journaux mentionnent également que seuls les chiens avaient anticipé le tremblement de terre de 1976. Déjà trois jours avant la date fatidique, les chiens se seraient mis à hurler (*La Nación*, 09/05/1976 ; *La Nación*, 22/09/1978).

[249] « Pour nous, quand la terre tremble comme hier soir, c'est que la fin de la saison des pluies est annoncée. Et à l'inverse, la terre tremble aussi pour annoncer la saison des pluies », explique un habitant de la municipalité mam de Comitancillo (département de San Marcos) (20/09/2008). Quand je demandai à Juana comment elle expliquait que la terre ait autant tremblé au mois de mars 2010 au Guatemala, elle me répondit en énonçant les problèmes de pluviosité rencontrés au cours de l'année : « Cette année est une année spéciale. Il n'a presque pas plu l'année passée à San Martín. On a vécu ce qu'on peut dire une sécheresse. Et maintenant, il pleut avant la date. Autour de ces dates, il ne pleut normalement pas, le temps est vraiment bizarre » (Notes téléphoniques, Juana, 21/03/2010). Les nombreuses secousses du mois de mars 2010 décrites par les *tinecos* seraient donc imputables à l'alternance irrégulière de la saison sèche et de la saison des pluies. La récurrence de légers et de plus forts séismes sont encore regardés comme « rassurants » de la part des anciens *tinecos*. La grand-mère Catarina explique que quand ne surviennent pas de secousses pendant un certains temps, il a lieu de s'inquiéter. « Il faut que la terre bouge toujours un peu, dit-elle, sinon elle tremblera fort ». D'autres *tinecos* corroborent ce savoir local. Pour ceux-ci, si les plaques tectoniques se meuvent régulièrement, la menace d'un mouvement violent de l'écorce terrestre se voit réduite.

Les médias jouent un rôle important dans la diffusion d'informations au sujet des menaces susceptibles de frapper une région. L'évaluation de la trajectoire des tempêtes tropicales par les institutions météorologiques permet notamment de mettre en alerte les populations concernées. Ces informations ne se révèlent toutefois pertinentes que lorsqu'elles sont rendues accessibles aux populations ayant des niveaux de scolarisations distincts. En outre, à San Martín, la tempête Stan a mis en lumière des intérêts inégaux à s'informer sur la situation météorologique. Les propos de deux habitants d'une même rue, Jenny Minera Díaz, institutrice, et Rafael Menchú, ancien pasteur et chauffeur de poids lourd, exposent une préparation à la venue de Stan radicalement opposée, en fonction des informations qu'ils détenaient avant le passage de la tempête.

> Ce qui a, c'est que nous n'étions pas au courant de l'arrivée de cet ouragan. Nous n'avons pas été avertis par les nouvelles. C'est pour cela que nous n'étions pas préparés. Quand il a commencé à pleuvoir des cordes, tout le monde disait que c'était un ouragan et qu'il s'appelait Stan. Mais ils n'avaient pas annoncé qu'il viendrait si fort. Si nous l'avions su, nous serions partis plus tôt pour éviter de vivre toute cette désolation. Tout cela, ça a lieu lorsqu'on n'informe pas, lorsqu'on n'est pas mis au courant de ce qui va avoir lieu (Jenny Minera Díaz, 16/04/2006).

> Aux nouvelles télévisées et à la radio, ils racontaient qu'un ouragan ou une tempête tropicale était en train de se former au Panama ou au Costa Rica. C'est alors que l'averse a commencé, mais encore légèrement. Il y avait encore peu de pluie, mais aux nouvelles, on annonçait que probablement lundi la tempête tropicale allait entrer au Guatemala. Dès le vendredi ou le samedi nous avons commencé à avoir de fortes pluies. (…) Alors que je devais faire un transport avec un camion, j'ai dit à mon épouse d'être vigilante car ils disaient aux nouvelles que lundi ou mardi la tempête entrerait au Guatemala. La plupart des gens n'ont pas accordé beaucoup d'importance à ces informations. Comme d'autres, nous nous sommes alors préparés, enfin, en fonction des ressources économiques que nous avions. On a acheté des bougies, des allumettes et du sucre. Toutes ces petites choses qui peuvent servir (Rafael Menchú, 18/04/2006).

Les moyens de communication utilisés pour diffuser l'alerte Stan ne semblent pas avoir été optimaux. Si certains individus, comme Rafael Menchú, ont cherché à s'informer sur la situation, faut-il encore qu'ils soient suffisamment outillés pour traiter les informations reçues dans la presse, et évaluer à juste titre le poids de la menace à leur égard.

Depuis le passage de Stan, tout phénomène climatique dans la région d'Amérique centrale-Caraïbes attire l'attention des *tinecos*. L'aîné Francisco Ramírez, apeuré par les ouragans qui frappaient le sol cubain au mois de septembre 2008, me demanda de lui commenter un article sur le sujet ainsi que de lui situer Cuba sur le globe. Soucieux, Francisco voulait comprendre la distance qui sépare Cuba du Guatemala pour savoir s'il y avait lieu de s'inquiéter de la menace cyclonique. C'est également lors d'appels téléphoniques au Guatemala au mois de mars 2010, que des *tinecos* me confieront leur inquiétude de ne pas avoir eu de mes nouvelles après le tragique tremblement de terre de janvier 2010 en Haïti. « Je m'inquiétais pour vous », me confia Catalina. Suite à de légers séismes au Guatemala après la tragédie d'Haïti, Juana s'enquiert aussi des répercussions en Belgique : « Et chez toi, comment cela tremble-t-il ?

(…) Ici, dit-elle, c'est par période, maintenant cela tremble beaucoup. Hier dans la matinée, avant-hier… L'autre nuit j'étais profondément endormie et Humberto m'a réveillé en nous sortant du lit. C'est que ça fait peur avec ce qui a eu lieu à Haïti » (Notes téléphoniques, 21/03/2010).

Carmen analyse avec lucidité les conséquences de l'accès aux médias : « Maintenant, la population est alarmée par la télévision. Les médias de communication effrayent. Ils parlent des ouragans qui arrivent etc. » (Carmen Tzik López, 15/01/2009). La remarque de Carmen questionne : l'accès aux informations, voire dans certains cas l'excès d'informations, a-t-il du sens si on ne possède pas les codes adéquats pour les traiter et les évaluer ?

Le cas d'un simulacre de tremblement de terre illustre de manière éclairante le traitement problématique des informations issues de la presse. La presse nationale anticipa d'un mois et demi l'annonce de la réalisation d'un simulacre de tremblement de terre par la CONRED au jour du 12 juillet 2007[250]. Diffusée dans la presse écrite, cette information a été relativement bien relayée par les programmes de radios locales. Mais alors que les articles dans la *Prensa Libre* du 31 mai et du 11 juillet 2007 spécifient que « L'institution CONRED lance à un appel à la population pour qu'elle ne s'alarme pas car il s'agit uniquement d'un exercice », il est lieu de se demander la pertinence d'un tel exercice. Certaines municipalités, 28 au total, auraient bénéficié d'un accompagnement dans le simulacre. San Martín ne faisait pas partie des localités choisies pour l'exercice. Les autorités municipales ne se sont alors pas approprié le simulacre. La population *tineca*, peu habilitée à traiter les informations diffusées par la presse, prit pour argent comptant le simulacre comme l'annonce d'un tremblement fixé en date et heure au Guatemala. Avec un réalisme cruel, les *tinecos* crurent à la programmation, *a priori* imprévisible, d'un tremblement de terre. Ma présence à San Martín m'aura permis de suivre de près le déroulement de cette journée vécue de manière particulièrement angoissante par les habitants.

> Arrivée au marché de San Martín, Marta me demande s'il est vrai qu'un tremblement de terre est prévu. Je ne comprends d'abord pas sa question. Marta, ainsi que d'autres personnes au cours de la journée, me révèlent qu'un tremblement de terre a été programmé au cours de l'après-midi. Certains m'expliquent avoir déjà préparé les vivres de survie etc. Je manifeste mes doutes quant à la possibilité de prévoir avec tant de certitude un tremblement. On me répond à cela que le tremblement a clairement été annoncé dans la presse écrite et à la radio.
>
> Dans l'attente inquiéte du tremblement qui ne daigne pas survenir à l'heure annoncée, les habitants débattent : quand aura finalement lieu ce tremblement de terre s'il n'a pas eu lieu l'après-midi ? Les surprendra-t-il au cours de la nuit ? Cette information sur le tremblement de terre est-elle vraie ? Le débat n'est pas tranché. Certains émettent des doutes sur la survenance

[250] Extrait de la dépêche : « La CONRED mettra en place, le 12 juillet prochain, un simulacre de tremblement de terre au niveau national avec pour objectif de mesurer le niveau de préparation et de réponse des autorités locales et de la population pour agir face à une urgence ou un désastre. L'exercice, qui se tiendra dans 28 municipalités des 22 départements du pays sera scindé en trois phases : sensibilisation, organisation et formation ; préparation de scénarios et de plans de réponse ; et exécution d'un simulacre d'un événement sismique » (*Prensa Libre*, le jeudi 31 mai 2007).

> du tremblement mais jamais ils ne l'affirmeront publiquement avec conviction. À nouveau, les habitants se remémorent Stan. "Ceux qui ont foi ne doivent pas avoir peur", me commenta une passante.
>
> Abasourdie par la tension qui règne, je ne trouve pas les mots pour calmer la situation. Un habitant vient alors m'expliquer sans confusion qu'il s'agit en effet d'un simulacre. Ce simulacre, il le définit comme un « faux tremblement de terre ». Le séisme qui sera ressenti ne sera pas d'origine naturelle, selon lui. La CONRED placera une bombe dans les profondeurs de la terre afin de simuler les vrais effets du tremblement, et de pouvoir évaluer si les habitants sont bien préparés à de telles occurrences[251]. L'incompréhension du simulacre éveille la peur chez les interlocuteurs rencontrés. Un enfant crie: "Vite, vite, qu'ils le fassent pour que ce soit passé" (Notes de terrain, 12/07/2007).

L'expérience du simulacre à San Martín démontre combien les habitants sont démunis face au traitement des informations issues de la presse. Ces informations, le plus souvent détenues via des sources indirectes, se transforment rapidement en rumeur. Envahis par la peur, les *tinecos* ne cherchèrent toutefois pas à investiguer davantage sur les risques qui les menaçaient. Peu outillés pour analyser les alertes diffusées dans la presse, la plupart des *tinecos* feraient également fi, aujourd'hui, des signes avant-coureurs de menaces climatiques diagnostiqués par les aînés traditionnalistes. Or, le type de lecture mais aussi l'intérêt porté aux pronostics, traditionnels ou médiatiques, entraînent des modes de réactions et de préparation face aux menaces annoncées.

L'appropriation par les *tinecos* de ces deux manières de pronostiquer une menace naturelle, et plus globalement, la façon dont ils appréhendent les risques et les moyens de s'en protéger, est révélatrice d'une tension entre les savoirs traditionnels et coutumiers, qui se traduit par un détachement et un attachement.

Connaissances et confrontations intergénérationnelles

Les aînés *tinecos* affirment que l'adaptation aux risques repose sur le savoir local. Leur vécu et leurs expériences les dotent de connaissances qui permettent, non seulement de prévoir les risques, mais aussi, d'anticiper les menaces. Les aînés ont la mémoire du passé et des coutumes ancestrales. Ils possèdent ainsi des informations pour mettre en place des actions de prévention des risques en adéquation avec l'environnement et les coutumes. Or, déplorent-ils, leurs connaissances sont aujourd'hui dépréciées par les nouvelles générations. Certains anciens auraient ainsi prévu les glissements de terrain d'octobre 2005, mais à défaut de prendre ces considérations au sérieux, on leur aurait reproché leur pessimisme et leur manque de foi.

À San Martín, la transformation des représentations du risque semble avant tout être stimulée par des modes d'accès au savoir qui privilégient des sources et des légitimations distinctes des

[251] L'imaginaire d'un tremblement de terre provoqué par des bombes a également été entendu dans des propos d'Haïtiens afin d'expliquer le tragique séisme sur leur île en janvier 2010. Une personne travaillant pour Médecins sans frontière me témoigna en effet du fait que des Haïtiens soupçonnaient les États-Unis d'avoir provoqué une telle attaque pour prendre, au lendemain du tremblement, le contrôle de l'île.

savoirs traditionnels. La légitimité des savoirs des anciens, accumulés collectivement au cours de l'histoire de la communauté, se voit confrontée aux discours des prêtres et des pasteurs ainsi qu'à ceux de la presse et des professionnels qui maîtrisent un savoir quantificateur, et qui se réfèrent aux causes mécanistes et technicistes. Quant aux phénomènes de scolarisation et de migration, ils poussent à remettre en question la parole légitime et unique des aînés, et ils suscitent l'ouverture et la curiosité envers d'autres prismes de lecture des risques de menaces naturelles.

Si les apports des anciens en ce qui concerne l'environnement et leurs connaissances sur les menaces naturelles ne sont pas totalement négligés par les générations actuelles, ces dernières, par leur ancrage dans la modernité, complémentent et insufflent les représentations traditionnelles de nouvelles représentations. Mais ce brassage de connaissances intergénérationnel n'est pas toujours accepté par certains aînés. Pour Singleton, « L'ancestralité est misonéiste, ne voudrait avoir affaire qu'au même, ne rêve que de la répétition à l'identique. Son mot d'ordre ? *Semper idem* ou *nil innovetur*. C'est dire que si la Tradition[252] est l'attachement inconditionnel à l'ancien et la Modernité une fuite en avant vers le radicalement nouveau, alors les deux sont incompatibles et un terme comme tradi-praticien un oxymore » (Singleton, 2008b : 301).

Cependant, malgré les réticences de certains aînés, la transmission des connaissances sur les risques de menaces naturelles se détache d'une transmission unidirectionnelle des aînés envers les cadets. Les modifications de l'axe aînés/cadets ne peuvent être comprises que par une attention accordée aux différentes générations, et non pas seulement aux aînés. D'un intérêt heuristique découle une démarche méthodologique. Les jeunes croient en la parole des anciens, qui a le statut de vérité à leurs yeux, mais ils densifient cet univers symbolique. La rapide montée en puissance de la jeunesse renverse dans les faits, mais non encore totalement dans les esprits, l'ordre ancestral des choses.

Mais ce déplacement générationnel, s'il est aujourd'hui exacerbé, est aussi le propre de toute société humaine. Par l'illustration du mythe maya k'iche' de la genèse, le chamane Victoriano Álvaro propose une lecture intemporelle du développement historique par la substitution de générations. Il estime ainsi que « les différentes générations se substituent les unes aux autres par leur propre manière d'être et leur propre forme de penser ». Dans son interprétation du *Popol Vuh* (ou *Pop Vuh*), il livre une lecture dans laquelle la « substitution » des générations est caractérisée par l'ordre naturel des choses, et non par le fait qu'elles sont frappées par des événements naturels extrêmes.

> L'unique destruction dont parle le *Pop Vuh* c'est la troisième étape historique, celle des hommes construits en bois. Pour moi, ces hommes construits de bois sont représentés par Hun Batz et Hun Chuen qui sont les fils de Hun Hun Ahpu et de Vucub Hun Ahpu. Et quand sont nés leurs frères Hun Ahpu et Xbalamque, ils les ont jalousés et les ont détestés. Ils ont voulu les tuer. Et ça, c'est la seule destruction dont parle le *Pop Vuh*, il n'y en a pas d'autres. Et ça a eu lieu par des catastrophes naturelles bien sûr. Mais la première humanité a été détruite à

[252] Comme dans toutes les citations de Michael Singleton qui suivront dans le texte, les lettres en majuscule sont de l'auteur.

> part, la troisième n'a pas été détruite par des catastrophes naturelles mais par une substitution des générations. (…) Le développement historique n'a pas lieu par des catastrophes mais par le développement même de l'histoire. Les différentes générations se substituent les unes aux autres par leur propre manière d'être et leur propre forme de penser. Arrive alors une autre génération qui les remplace et qui ouvre une nouvelle étape. Il s'agit du développement historique, sans catastrophes naturelles. Les interprétations du *Pop Vuh* que donnent la plupart des gens relatent l'évolution historique par les catastrophes naturelles, mais ces interprétations ne sont pas les nôtres (Victoriano, 26/03/2009).

Victoriano, membre et fondateur de l'Institut Maya guatémaltèque des sciences, interprète « scientifiquement », précise-t-il, les destructions des trois précédentes humanités (hommes de terre, hommes de bois et hommes-singes) par le développement historique de « substitution des générations » (Victoriano, 26/03/2009). Seuls les hommes de bois, vaniteux et paresseux, auraient été détruits par un déluge provoqué par les dieux.

L'anthropologue Singleton émet l'assertion que voici : « C'est à chaque culture en fonction de ses causes (souvent constantes, parfois changeantes) d'inventer ou de réinventer les comportements intergénérationnels qui contribuent le plus réalistement possible à sa survie » (2008b : 296). Les comportements des nouvelles générations envers les aînés ne seraient pas sans lien avec le déplacement des anciennes questions de survie de la communauté vers de nouvelles préoccupations, comme celle d'exister dans un monde moderne. Les jeunes adultes *tinecos* sont tiraillés entre le respect de la tradition et la volonté d'être une personne du 21^{e} siècle. Si les anciens se plaignent du peu de respect qu'il leur est désormais accordé ainsi qu'aux entités naturelles, il n'est plus possible de restaurer la situation d'antan dans toute sa splendeur sociologique, car les rapports intergénérationnels du passé ne conviennent plus aux circonstances concrètes qui les justifiaient.

Conclusion : Principe de participation et vulnérabilité idéologique en question

Ce chapitre a cherché à comprendre comment les individus d'une société humaine particulière opèrent avec divers systèmes de classification des risques de menaces naturelles et avec les propositions d'actions qui en découlent. Derrière les symboles et les cosmologies, reposent des systèmes de représentations qui classent les événements et leur donnent une cause. Le propos n'a pas été de présenter des systèmes figés de classifications des risques, mais plutôt de décrire les facteurs qui influencent la transformation des systèmes coutumiers de représentations, et qui expliquent les remises en question de la légitimité des acteurs qui sont considérés comme les détenteurs symboliques de ces représentations.

Dépositaires des savoirs coutumiers, les paroles des aînés restent une référence légitime. Mais les configurations économiques actuelles, d'une part, contraignent les aînés à augmenter le temps de travail au dépend des espaces-temps plausibles de communication intergénérationnelle dans les foyers, et, d'autre part, entraînent le départ d'un taux élevé de migrants à l'étranger. Les paroles des aînés sont confrontées aux savoirs des cadets acquis par la scolarisation ou par les processus de migration ainsi que par les nouveaux systèmes de sens comme celui qui est apporté par les évangéliques. Si de nombreux *tinecos* convertis au pentecôtisme, des migrants et des *tinecos* qui poursuivent leur scolarité maintiennent des croyances dans les figures d'esprits qui composent les entités non humaines, un doute s'immisce cependant quant au maintien de relation avec ces figures invisibles. La rupture avec le système de pensée coutumier fait émerger à son tour un nouveau doute, car l'abandon des figures de l'invisible semble être dangereux. La subtilité du jeu consiste alors à s'émanciper des croyances coutumières communautaires tout en ne les abandonnant pas totalement, afin de pouvoir s'y référer notamment pour faire face à un environnement naturel insécurisant.

Le propre de la modernité globalisée est d'offrir de multiples lectures et réponses aux risques de menace. Les parcours migratoires, les trajectoires de scolarisation et les conversions à un courant pentecôtiste peuvent être considérés comme des stratégies mises en œuvre par les acteurs pour prendre place dans le monde moderne. Pourtant, la présence des nouvelles représentations qu'apportent ces phénomènes récents insuffle un vent d'inquiétude. Lorsque l'unanimité ne se fait plus au sujet de l'explication des dangers, les doutes et les contradictions attisent l'angoisse face aux risques. La coexistence de systèmes de représentations provoque un sentiment d'insécurité face aux actions à engager pour atténuer les risques de catastrophes. Face à la menace d'une tempête tropicale, les *tinecos* se questionnent quant aux conduites adéquates à adopter : Faut-il se réfugier dans la prière et décoder les signes de l'Apocalypse ? Faut-il réaliser des cérémonies pour soutenir les montagnes et/ou s'engager dans des campagnes de reforestation ? Est-il nécessaire de dessiner des cartes d'analyse des risques et de réaliser des exercices d'évacuation ?

Le rapport aux risques des habitants de San Martín correspond, à certains égards, au pôle « résiduel », l'un des quatre pôles idéaltypiques développés par Douglas et Wildawky (1982). Ce pôle culturel est décrit par les auteurs comme celui des « exclus » et des « dépendants »,

caractérisés par leur incapacité à se mobiliser et à agir. Mais si les *tinecos* manifestent le sentiment de ne pas avoir de prise sur les risques de menaces naturelles, ce n'est pas tant qu'ils manquent de ressources pour agir mais plutôt qu'ils ne savent pas pour lesquelles opter. Alors que des auteurs comme Wilches-Chaux (1993) et Lavell (1993) parlent en termes de « vulnérabilité idéologique » pour qualifier des représentations qui conduiraient inévitablement à répondre aux désastres par le fatalisme, l'attente passive et la résignation, il me semble intéressant de réutiliser ce concept pour qualifier des situations de profusion de sens et la difficulté d'opter pour des réponses cohérentes.

Les conclusions d'une recherche historique menée par María Campos Goenaga (2008) sur l'impact des ouragans dans la société maya yucatèque, démontrent d'étranges parallélismes avec la situation d'incertitude quant aux mesures de prévention à adopter par les populations mayas contemporaines des terres hautes du Guatemala dans l'après-Stan. La fréquence d'ouragans dans la région du Yucatan et leurs effets dévastateurs avaient conduit la société maya, avant que ne soit entamé le processus de colonisation, à adopter certaines mesures « que nous pourrions aujourd'hui qualifier de préventives », affirme Campos Goenaga (2008 : 168). Ces systèmes de prévention des menaces hydroclimatiques étaient basés sur leur système religieux. Par des rituels d'offrandes et de sacrifices, les Mayas préhispaniques cherchaient à établir une interaction avec les dieux de leur panthéon. En s'appuyant sur des archives historiques, Campos Goenaga démontre que, par l'imposition du christianisme, les populations mayas yucatèques perdirent leur capacité à générer des réponses idéologiques face aux ouragans et aux tempêtes tropicales, car les pratiques religieuses préhispaniques considérées comme païennes étaient bannies par les colonisateurs. Or, pour ces populations mayas, explique l'historienne, les rituels préhispaniques ne peuvent être relégués au banc du fatalisme : « s'il existait la croyance que ces événements étaient provoqués par des forces surnaturelles ou supranaturelles, ces populations avaient également la conviction qu'elles pouvaient les influencer » (Campos Goenaga, 2008 : 176). Ces rituels symbolisaient une forme d'emprise sur le monde et ses phénomènes. La crise idéologique suscitée par l'introduction du christianisme, introduisit une forme de « vulnérabilité idéologique » chez les Mayas préhispaniques, commente Campos Goenaga. La vulnérabilité avait pour origine l'acceptation du Dieu chrétien, le doute concernant son efficacité et les dogmes imposés par les religieux. Ces inquiétudes entraient en conflit avec les idées traditionnelles, les rites et les cultes pratiqués par leurs ancêtres à l'intention des anciens dieux. De plus, explique Campos Goenaga, un autre élément générateur de vulnérabilité idéologique et associé au doute mentionné, était la peur suscitée par le fait de ne pas avoir accompli la part du contrat traditionnel avec les dieux et l'angoisse d'avoir suscité leur colère et d'avoir ainsi provoqué une catastrophe (2008 : 178). Le retour opéré vers les traditions de leurs ancêtres, permit aux Mayas yucatèques de mobiliser un mécanisme de prévention cohérent avec la cosmovision maya et ainsi, de se sentir moins « vulnérables », conclut l'auteur.

Dans l'altiplano mam se conjuguent actuellement l'affaiblissement de la prise en charge coutumière de l'environnement naturel (et en particulier des montagnes) avec la non modernisation des appareils institutionnels de gestion des risques et l'absence d'un projet de société qui pousse à la prise de décisions dans le domaine de l'envirionnement. Selon les *tinecos*, Stan serait ainsi le signe d'un oubli spirituel d'entretien des relations avec les entités

vivantes non humaines, tout comme la conséquence d'un accès limité aux savoirs technicistes concernant les risques. La coexistence de ces différents rapports aux risques met en évidence des contradictions et des choix difficiles entre diverses options de prévention des risques qui menacent la municipalité. Toutefois, malgré ces contradictions, est-il légitime d'appliquer ce concept de « vulnérabilité idéologique » au système de représentation et de gestion des risques des habitants de l'altiplano mam ? Car, dans une perspective positive, cette coexistence de systèmes de représentations, certes parfois contradictoires, est également génératrice de systèmes de sens originaux. Les doutes successifs (vécus de manière synchronique) sont moteurs d'une cohabitation de systèmes de sens en quête d'adaptation aux réalités complexes contemporaines. À San Martín, se dégagent par exemple une perspective intergénérationnelle de transmission des connaissances des risques de menaces naturelles ainsi qu'une ouverture aux discours générés en dehors de la communauté.

Cette façon qu'ont les *tinecos* de participer à des systèmes de sens distincts et parfois contradictoires, mais aussi les doutes que cette participation peut générer, me permet d'introduire l'œuvre de Lucien Lévy-Bruhl. Frérédric Keck (2008) s'est attelé à recontextualiser l'œuvre de Lévy-Bruhl dans le paysage intellectuel, scientifique, institutionnel et politique de la Troisième République, en tenant le pari que quelque chose d'actuel se joue dans une telle recontextualisation (2008). Il propose de réinscrire la notion de « mentalité primitive », aujourd'hui désuète, dans un questionnement philosophique encore actuel. Pour cet anthropologue et historien de la philosophie, la thèse qui sous-tend l'œuvre de Lévy-Bruhl est que « les faits observés dans les "sociétés primitives" ne suivent pas le principe de non-contradiction, et obligent à formuler une "autre logique" dans l'étude de leur "mentalité". Lévy-Bruhl nous sert donc ici de point nodal pour saisir le croisement entre ethnologie et logique tel qu'il s'est noué dans la mise en place des sciences sociales au cours de la Troisième République » (Keck, 2008 : 22). Né à Paris en 1857, Lévy-Bruhl soutient qu'il existe un mode de pensée différent entre « primitifs » et « modernes ». À la croisée de la sociologie, de l'anthropologie et de la philosophie, l'auteur considère la mentalité primitive comme première par rapport à la nôtre, car elle est pré-logique, mystique et tout entière dominée par les représentations collectives traditionnelles (Lévy-Bruhl, 1922). Oser l'opposition tranchée entre la « mentalité primitive » et la « mentalité civilisée », « c'est certes risquer de figer une différence qui n'apparaît que dans la rencontre de sociétés exotiques », mais c'est aussi et d'abord, souligne Keck, « inquiéter l'homogénéité de la pensée à elle-même, telle qu'elle est posée par une certaine tradition philosophique » (Keck, 2008 : 7). Et c'est depuis cette scission du mental que nous invite Keck à relire Lévy-Bruhl.

> La différence entre « mentalité primitive » et « mentalité civilisée » ne sépare pas deux modes de penser géographiquement et historiquement séparés, selon une philosophie de l'histoire évolutionniste dont il a toujours critiqué les présupposés, mais deux principes logiques qui dirigent la pensée humaine dans toute société et tout individu. Les sociétés primitives ne sont donc qu'un détour pour mettre en lumière une forme de pensée universelle recouverte par un autre principe logique (Keck, 2008 : 7).

Un principe, poursuit l'auteur, qui diffère de la logique aristotélicienne dominante dans les sociétés européennes. Le travail de Lévy-Bruhl montre que tous les esprits humains pensent

selon deux principes différents, ou plutôt opèrent sur deux plans à la fois, qui se déclinent sous une multiplicité de formes de pensée géographiquement situées. La dualité interne à l'esprit, dont découle une tension entre les principes de *contradiction* et de *participation* nommés par Lévy-Bruhl, constitue l'énigme qui a ponctué son œuvre. Cette tension pose un problème que Keck expose ainsi: « comment le principe de contradiction – qui exige qu'une chose ne soit pas une autre chose qu'elle-même pour que l'on puisse en parler rationnellement – peut-il coexister en tout esprit humain avec un autre principe, dit de "participation", par lequel une chose peut être perçue comme une autre chose qu'elle-même ? » (Keck, 2008 : 8). Le problème consiste alors à comprendre comment les deux principes s'articulent dans la continuité d'une même expérience. Pour Keck, ce problème est insoluble dans une théorie de la connaissance qui suppose un modèle homogène de la pensée se réfléchissant dans la cohérence d'une logique. Il doit inévitablement conduire à une sociologie de l'action dans la pluralité de ses orientations (Keck, 2008).

La notion de participation permet de poser avec davantage de précision le problème des relations entre perception et représentation qui est au cœur de la sociologie du risque : « les individus participent à la société selon la façon dont leurs perceptions des choses sont orientées par les représentations collectives vers les dangers qui se situent à la limite de causes naturelles et de causes morales » (Keck, 2006). Pour Keck, la notion de participation, forgée par Lévy-Bruhl (reprise plus tard par Bastide pour élaborer le principe de coupure comme il a été observé dans le chapitre 4), est intéressante parce qu'elle permet de tenir ces deux niveaux, ce que l'on peut appeler le niveau métaphysique des perceptions individuelles et le niveau sociologique des institutions organisées. Toute perception du monde, par le fait d'en être affectée et qu'elle soit non représentée à travers des catégories bien délimitées, peut engendrer une certaine forme de contradiction. Lévy-Bruhl invite ainsi à renoncer à comprendre les diverses logiques de compréhension de la *nature* uniquement selon la logique « moderne » qui repose sur le principe de non-contradiction. La notion de *participation* permet d'associer les représentations des phénomènes naturels extrêmes qui se basent sur le plan des causes visibles et invisibles comme sur le plan des causes mécaniques et sur celui surnaturel des causes morales.

La co-présence des principes logiques de contradiction et de non-contradiction qui suggère de réfléchir la coexistence de modes de pensée « primitif » et « moderne » (pour reprendre les termes de Lévy-Bruhl) sera observée dans le chapitre suivant au travers de l'analyse d'un système ontologique double propre aux habitants de l'altiplano mam.

CHAPITRE VI : MODÉLISER LES RAPPORTS À L'AUTRE

Partícula
Yo soy tan solo una partícula
Que junto a vos y muchos más
Formamos el universo
(Vásquez, 2010)

Le précédent chapitre s'est penché sur des modes distincts de réprésentations des risques qui suggèrent des actions diverses de prévention et des pronostics particuliers de menaces naturelles. Ce dernier chapitre a pour objectif de montrer combien les systèmes de représentations proviennent de modes plus fondamentaux de concevoir l'être et ses propriétés. La perspective adoptée pour analyser les schèmes ontologiques présents à San Martín, c'est-à-dire les systèmes d'identification et de rapport à l'« autre » (entendu dans une large acceptation comme l'autre non humain) sera résolument « descolienne ».

Descola a rédigé son ouvrage *Par delà nature et culture* (2005) dans une perspective comparative à partir d'une révision impressionnante de la littérature ethnographique et historique existante. Dans un objectif heuristique, je me réapproprierai et discuterai abondamment certains éléments des typologies sur l'identification et la relation qu'il y décrit. Les réflexions apportées par Descola sur les questions du partage entre nature et culture permettent d'analyser les données ethnographiques collectées au Guatemala. En retour, l'application pratique de ces schèmes théoriques sur des données ethnographiques permet d'entrevoir la profondeur du cadre théorique élaboré par Descola, ainsi que la nécessité de rester attentif aux transformations des schèmes ontologiques afin d'éviter de les figer.

Depuis la perspective théorique du symbolisme écologique, une cosmovision dépend du type de système ontologique définit lui-même par la manière dont un collectif distingue les notions de physicalité et d'interiorité. Cette approche se différencie du déterminisme naturel qui défend l'idée qu'une cosmovision correspond toujours aux conditions matérielles d'existence des communautés (l'ethno-archéologue Johanna Broda [1991, 2009], qui a été mentionnée dans le précédent chapitre, peut être rattachée à ce courant théorique). Elle se différencie également du déterminisme culturel car elle a pour objetif de dépasser les distinctions culturelles *a priori* fondamentales, comme les conversions religieuses.

Mener une analyse sur l'articulation de différents systèmes ontologiques dans un terrain ethnographique particulier, permet de contribuer aux discussions théoriques en anthropologie de la nature. L'attention portée aux cosmovisions de communautés situées dans des lieux fortement exposés aux risques naturels, permet de réaliser combien la logique dualiste, qui établit des frontières claires entre les sphères de la nature et celles de la culture, n'est qu'un regard sur la réalité parmi d'autres. Pour Descola, il faut considérer les modes d'identification non comme des outils purement taxinomiques, mais bien comme des instruments qui permettent de mieux comprendre des systèmes de différences. L'auteur de poursuivre que le caractère heuristique de la typologie qu'il propose vient de ce qu'elle lui semble rendre possible « tout un travail postérieur consistant à évaluer les conditions d'engendrement et de transformation des ontologies et des cosmologies que les modes d'identification dessinent, ainsi que le passage des unes aux autres » (Descola in Latour et Gagliardi, 2006 : 261). La présente étude ethnographique illustre un cas de modification des schèmes de relation en lien avec une transformation des systèmes d'identification.

Au cours de ce chapitre, j'exposerai dans un premier temps, comment deux ontologies distinctes sont mobilisées à San Martín dans les représentations sur Stan et sa catastrophe. Lors de mes recherches de terrain, j'ai été confrontée à des explications concernant l'ampleur

des dégâts provoqués par Stan, et à des étiologies[253] de cette tempête tropicale qui faisaient recours à une ontologie naturaliste et à une ontologie analogique. Le passage de Stan, ainsi que l'état de catastrophe qu'il a provoqué, sont présentés comme le reflet d'un déséquilibre entre la communauté des humains de San Martín et les entités non humaines. L'ontologie naturaliste déplore ce déséquilibre comme révélateur d'une mauvaise gestion de l'environnement naturel par les êtres humains. Parallèlement et conjointement, de nombreux éléments explicatifs du passage de Stan recourent à une cosmologie analogique. Cette dernière analyse un déséquilibre dans les schèmes de relations entre les êtres humains et les non humains qui peuplent la municipalité. L'ontologie naturaliste sera brièvement survolée dans un premier temps. Par contre, je m'arrêterai plus longuement sur l'ontologie analogique qui résulte d'un héritage coutumier et qui, à la différence du naturalisme, est moins familière aux Occidentaux. Afin de comprendre le déséquilibre relationnel entre entités humaines, non humaines et divines, stipulé par le schème analogique, ce chapitre proposera, comme deuxième point, une réflexion sur les schèmes relationnels présents et en transformation à San Martín. En effet, plutôt que de figer des structures typologiques propres à un collectif donné, l'objectif poursuivi ici est de comprendre l'évolution des schèmes de relations qui correspondent eux-mêmes à des ontologies, et dont les évolutions sont conjointes. En adoptant cette perspective, j'ai le sentiment de rejoindre l'urgence soulignée par Descola dans l'épilogue de son ouvrage qui est celle de comprendre comment un mode d'identification se transforme en un autre ou se perpétue dans ses principes, et comment une relation perd ou conserve sa prévalence. Dans un troisième temps, après avoir considéré la coexistence à San Martín de l'ontologie analogique comme mode majeur, avec l'ontologie naturaliste en mode mineur, j'observerai la logique de transition d'une ontologie à une autre, et la structure ontologique inversée qui caractérise l'Occident contemporain. Il y sera également question de la pensée analogique comme fait universel. Enfin, le chapitre se clôturera sur la proposition théorique de Descola de tendre vers un universalisme relatif.

Balises conceptuelles : schèmes d'identification et schèmes de relation

Dans son ouvrage *Par-delà nature et culture* (2005), Philippe Descola a comme objectif de remonter vers « un noyau de schèmes élémentaires de la pratique dont les différentes configurations permettraient de rendre compte de la gamme des rapports aux existants » (Descola, 2005 : 139). Sous l'appellation générique de « schèmes », Descola entend « des structures abstraites organisant les connaissances et l'action pratique sans mobiliser des images mentales ou un savoir déclaratif » (Descola, 2005 : 149). Descola s'intéresse à l'activation de ces schèmes en situation plutôt qu'à la fixation des comportements humains comme invariants structuraux inconscients. Dans la filiation de Claude Lévi-Strauss, l'hypothèse de Descola consiste à concevoir les schèmes intégrateurs des pratiques comme susceptibles d'être ramenés à deux modalités fondamentales de structuration de l'expérience

[253] Les modèles étiologiques ont comme objet la recherche des causes. À l'instar des cosmologies, des modèles du lien social et de théories de l'identité et de l'altérité, les étiologies ont comme « point d'ancrage » des ontologies. La recherche d'explication sur les causes d'un phénomène naturel ou encore d'une maladie repose donc sur un mode de concevoir l'être et les propriétés de l'être.

individuelle et collective qu'il appelle l'*identification* et la *relation*. L'identification permet, à une personne ou à un groupe, de se définir par rapport aux existants à partir de distinction entre les ressemblances et les différences, la relation règle les rapports aux autres et permet aux existants de vivre ensemble.

Les modes d'identification sont des « schèmes d'intégration de l'expérience qui permettent de structurer de façon sélective le flux de la perception et le rapport à autrui, en établissant des ressemblances et des différences entre les choses à partir des ressources identiques que chacun porte en soi : un corps et une intentionnalité », ou encore une *physicalité* et une *intériorité* (Descola, 2005 : 322). Descola entend par le terme d'« intériorité » « une gamme de propriétés reconnues par tous les humains et recouvrant en partie ce que nous appelons d'ordinaire l'esprit, l'âme ou la conscience – intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitudes à signifier ou à rêver » (Descola, 2005 : 168). La physicalité pour sa part n'est pas la simple matérialité des corps organiques ou abiotiques. Elle « concerne la forme extérieure, la substance, les processus physiologiques, perceptifs et sensori-moteurs, voire le tempérament ou la façon d'agir dans le monde en tant qu'ils manifesteraient l'influence exercée sur les conduites ou les habitus par des humeurs corporelles, des régimes alimentaires, des traits anatomiques ou un mode de reproduction particuliers » (Descola, 2005 : 169). Si l'auteur récuse l'idée que le monde est partout et toujours organisé autour d'une distinction entre la contingence de la culture et l'universalité des déterminations culturelles, il n'hésite pas, en revanche, « à embrasser un point de vue tout à fait dualiste en maintenant que la double expérience d'un corps et d'une intentionnalité est universelle » (Descola in Latour et Gagliardi, 2006 : 244).

Pour Descola, les principes d'identification, fruit de la combinaison de l'intériorité et de la physicalité, définissent quatre grands types d'ontologie. Dans les collectifs[254] dans lesquels nous vivons, seule une des combinaisons est considérée comme capable de rendre compte du réel de façon adéquate et légitime. Chaque type de combinaisons définit un type d'ontologie spécifique, c'est-à-dire un système de propriétés des existants, qui oriente nos manières de percevoir l'essence de l'humanité et ses frontières. Ces ontologies, entendues comme des types de systèmes de propriétés des existants, servent de point d'ancrage à des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social et de théories de l'identité et de l'altérité. Descola définit les quatre ontologies, face à un autrui quelconque, humain ou non-humain comme suit : le totémisme présentant une combinaison d'éléments de physicalité et d'intériorité identiques, l'analogisme présentant une combinaison d'éléments de physicalité et d'intériorité distincts, l'animisme présentant des intériorités similaires et des physicalités hétérogènes et enfin le naturalisme présentant une discontinuité des intériorités et une continuité des physicalité.

[254] Descola définit le terme « collectif » dans le sens de Bruno Latour (1999) à savoir : une manière de définir des humains et des non-humains dans un réseau de relations spécifiques. « [Le collectif] se caractérise avant tout par la discontinuité introduite à son pourtour du fait de la présence ostensible à proximité d'autres principes de schématisation des rapports entre les existants » (Descola, 2005 : 425). Cette définition contraste avec la notion de société, laquelle ne s'applique en droit qu'à l'ensemble des sujets humains, détachés de ce fait, du tissu qu'ils entretiennent avec le monde. Je reviendrai plus en avant dans ce chapitre sur la notion de collectif.

Outre les schèmes d'identification, Descola fait appel aux « schèmes de relation ». Il entend ces derniers comme des « dispositions donnant une forme et un contenu de liaisons pratiques entre moi et un autrui quelconque » (Descola, 2005 : 425). Les liens que les existants tissent entre eux, les effets qu'ils exercent les uns sur les autres, le type de traitement qu'ils s'imposent mutuellement peuvent radicalement varier. Les schèmes de relation peuvent être classés selon que « cet autrui est équivalent ou non à moi sur le plan ontologique et selon que les rapports que je noue avec lui sont réciproques ou non » (Descola, 2005 : 425). Descola estime que c'est « au premier chef la forme générale de la *relation* structurant localement les rapports entre des entités distinguées par un même processus d'identification qui permet aux collectifs de se différencier entre eux et d'exhiber ainsi une singularité de leur *ethos* à laquelle tout observateur devient vite sensible » (Descola, 2005 : 424). Face à la multiplicité des rapports susceptibles de s'établir entre moi et un autrui quelconque, Descola retient six relations[255] « dont tout semble indiquer qu'elles jouent un rôle prépondérant dans les rapports que les humains nouent entre eux et avec les éléments de leur environnement non humain. (…) Il s'agit de l'*échange,* de la *prédation*, du *don*, de la *production*, de la *protection* et de la *transmission* » (Descola, 2005 : 425). Descola classifie en deux groupes ces modes de relation : le premier groupe (composé des trois premières relations) caractérise des relations potentiellement réversibles entre des termes qui se ressemblent, le second groupe (composé des trois derniers types de relation) caractérise des relations univoques fondées sur la connexité des termes non équivalents.

L'ontologie naturaliste

De nombreux experts et scientifiques s'insurgent contre l'association du qualificatif « naturel » aux catastrophes. Selon eux, l'homme construit son environnement naturel et ses rapports sociaux et, par la même, devient l'auteur de ses propres catastrophes. Pour Gisella Gellert par exemple, l'homme n'est pas victime des catastrophes mais bien « sujet responsable également de la construction de scénarios de risques qui prédispose à l'occurrence des désastres et à l'ampleur de leurs impacts » (Gellert, 2003 : 20). De cette manière, le chercheur peut endosser le rôle de dénonciateur des mécanismes structurels qui sont à l'œuvre dans l'instauration des modèles de vulnérabilité face aux risques de catastrophes.

Le deuxième chapitre de cette thèse, « La catastrophe comme un processus », illustre cette démarche critique. Les réflexions développées ont permis de diagnostiquer les processus de construction des formes de vulnérabilités locales aux risques de catastrophe climatique. À l'échelle de San Martín, des phénomènes comme le déboisement des versants de montagnes autour du centre de la municipalité et la détérioration des sols devenus incapables d'absorber l'eau mettent en évidence une mauvaise gestion de l'espace territorial. Mais à l'origine du désastre local se trouvent les problèmes fonciers historiques nationaux. Sur le plan mondial,

[255] L'auteur rappelle que son propos n'est pas de recenser toutes les relations entre les existants pour lesquels une forme instituée existe, mais « simplement de mettre en relief quelques grands schèmes d'action structurant la vie des collectifs afin d'examiner les rapports de compatibilité et d'incompatibilité qu'ils peuvent entretenir avec les modes d'identification isolés auparavant » (Descola, 2005 : 457).

ont été questionnés les systèmes économiques qui gouvernent les logiques de production agricole.

La notion de vulnérabilité permet aux chercheurs d'analyser comment des systèmes sociaux créeent les conditions qui, à menace égale, augmentent les risques de catastrophe pour une population particulière et non pour une autre. L'interprétation des concepts de vulnérabilité et de catastrophe invite à repenser la relation entre culture et nature dont l'opposition a joué un rôle clé dans l'anthropologie. Dans cette perspective, souligne Oliver-Smith (2002), les catastrophes ne peuvent être définies exclusivement dans les termes des sciences de la nature ou des sciences sociales. De façon plus productive, elles doivent être perçues comme une illustration de la manière dont s'établissent l'interpénétration et la réciprocité entre l'environnement et la société (Oliver-Smith, 2002 : 42).

Dans un article récent, l'archéologue Kenneth E. Sassaman et l'anthropologue Anthony Oliver-Smith (2011) défendent l'idée que l'expérience de changements environnementaux conséquents, comme les changements climatiques, peut amener un changement dans la perception de l'articulation entre nature et culture. L'hypothèse est la suivante : lorsque des changements environnementaux sont imprévisibles et insécurisent la vie humaine, la relation des êtres humains avec la nature s'intensifie, devient plus intime. Au contraire, lorsque la situation environnementale est plus stable, plus prévisible, une séparation conceptuelle entre nature et culture commence à se développer, car la relation être humain/nature va davantage dans le sens d'une domination de la nature par l'être humain. Comme illustration de cette hypothèse, Sassaman et Oliver-Smith se basent sur des données archéologiques préhistoriques et des données socio-anthropologiques actuelles au sujet de l'élévation du niveau de la mer en Floride. L'expérience de l'augmentation du niveau de la mer par les Floridiens, amènerait à voir la nature et la société sous le prisme d'une relation de réciprocité.

Sans contester cette hypothèse hautement documentée, il me semble toutefois important de souligner les limites du changement ontologique historique tel qu'il est décrit par Sassaman et Oliver-Smith. Les auteurs observent une évolution dans la construction du lien nature/culture qui oscillerait entre dualisme et réciprocité. Cependant, dans leur analyse, le terme « culture » reste la prérogative des êtres humains, tandis que le terme « nature » est attribué à toute autre entité que les êtres humains, comme la mer. À la différence des entités non humaines, les hommes sont dotés d'une conscience réflexive et d'une subjectivité qui les mettent en lien d'une façon ou d'une autre avec la « nature ». Propre à la logique naturaliste, ce raisonnement propose une discontinuité des intériorités entre les êtres humains et les êtres non humains, mais reconnaît une continuité de leurs physicalités soumises aux lois universelles de la matière et de la vie. Les différences conceptuelles analysées par les auteurs en fonction des époques se situent dans la perception ou non de l'interconnectivité entre les pôles nature et culture et dans l'appréhension ou non de l'histoire environnementale comme inséparable de l'histoire humaine. Cette hypothèse d'une réflexivité dans les termes socio-écologiques propre à la postmodernité, ne se défait pas de l'idée du Grand Partage entre nature et culture. Dans cette perspective, il est estimé que les êtres humains peuvent avoir une maîtrise sur leur environnement naturel et, dès lors, mettre en place des actions de réduction des risques provoqués par les changements climatiques par exemple.

L'anthropologue français propose une définition de la mission assignée aux êtres humains dans la version pratique et positive d'une ontologie naturaliste :

> Des sujets humains dotés d'une intériorité rationnelle et d'une conscience morale, reconnaissant le principe essentiel de la continuité physique et de l'interdépendance matérielle des entités du monde, se donnent la mission de préserver cette continuité et cette interdépendance, souvent contre les congénères, et cela dans l'intérêt supérieur de tous qu'ils sont les seuls capables de discerner et de représenter (Descola, 2005 : 276).

Dans la déconstruction de la catastrophe Stan, la responsabilité des communautés humaines dans la préservation de leur équilibre social et écosystémique est soulignée. Du fait de leur grande capacité perturbatrice, les humains sont investis d'une responsabilité morale décisive dans le maintien des équilibres écologiques. Il leur est impératif de préserver l'équilibre social et naturel car il permet, entre autres, de réduire les risques de catastrophes. Responsabilité qu'ils n'assumeront toutefois, souligne Descola, que s'ils comprennent leur situation au sein de la chaîne trophique (Descola, 2005 : 273).

Propre au naturalisme, cette éthique de l'environnement ne remet pas en question le schème typique et dual entre nature et culture. Selon l'ontologie naturaliste, un phénomène naturel extrême (un ouragan, un tremblement de terre, une éruption volcanique…) appartient à l'environnement physique[256], au règne de la « nature ». Les conséquences néfastes de ces phénomènes pour l'environnement social peuvent être évitées par des dispositifs comme par des politiques développées dans le domaine de la « gestion des risques ». Si les notions de vulnérabilité et de catastrophe mobilisées par les chercheurs ont permis de repenser l'interdépendance entre l'environnement social et naturel, ces développements intellectuels ne sortent pas de la logique naturaliste. Le recours aux sciences de la nature et aux sciences sociales pour mieux comprendre une catastrophe souligne la complémentarité du pôle « nature » et du pôle « culture », sans évacuer toutefois la logique dualiste.

Les arguments des *tinecos* commentant Stan et son désastre ne sont pas étrangers à cette perspective « naturaliste ». Nombreux sont les habitants qui déplorent le mauvais usage de leurs ressources naturelles. Leurs auto-analyses démontrent que les problèmes de déforestation, d'urbanisation chaotique et d'usage intensif des terres sont responsables de l'ampleur des dégâts provoqués par le passage de Stan. Toutefois, en filigrane de cette logique naturaliste, subsistent des relations d'une toute autre nature avec les entités non humaines caractérisées, à l'instar des humains, par des intériorités spécifiques. En effet, les réflexions menées par les habitants de San Martín sur l'origine de la tempête tropicale Stan témoignent de la coexistence d'une autre ontologie avec l'ontologie naturaliste.

[256] Les jalons du débat au sujet de l'influence anthropique sur les changements climatiques et sur la parallèle intensification et augmentation des ouragans ont été posés au cours du « Chapitre III ».

1. La cosmovision mam et l'ontologie analogique

Parallèlement à la présence d'un système ontologique naturaliste, de nombreux éléments explicatifs du passage de Stan énoncés par les *tinecos* puisent dans un autre mode d'identification qui distingue l'être « culturel » de l'être « naturel ». Ces éléments recoupent les traits de l'ontologie appelée dans la typologie de Descola « analogique ». Les ontologies analogiques ont comme particularité de fractionner de l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles différences.

Dans son enquête sur l'analogisme, Descola emmène le lecteur en Chine, en Afrique de l'Ouest, et, ce qui retient davantage l'attention de cette étude, en Mésoamérique, en particulier sur le plateau central du Mexique lors de la Conquête espagnole. Afin de comprendre l'ontologie des anciens Mexicains et des peuples aux origines nahuas au 16e siècle, Descola fait un large usage d'un ouvrage d'Alfredo López Austin intitulé, *The human body and ideology. Concepts of the Ancient Nahuas*[257]. De ses analyses, López Austin dégage divers éléments qui coexistent dans un être selon la cosmovision de cette époque. Selon lui, les anciens Nahuas reconnaissaient dans la personne humaine l'existence de quatre composantes principales, largement présentes également chez les non-humains : le *tonacayo*, terme désignant le corps, le *tonalli*, le *teyolia* et l'*ihiyotl*, trois « centres animiques ». S'il ne m'a pas été possible de retrouver des équivalences pour chacune de ces instances dans l'ontologie maya mam actuelle, à l'instar des Nahuas, les Mams contemporains (également issus du berceau mésoaméricain) entrevoient des intériorités et des physicalités diverses qui animent les entités humaines et non humaines. Chacun des existants humains et non humains est différent de tous les autres, en raison des caractéristiques physiques et de la pluralité des intériorités qui lui sont combinées. Les *tinecos* attribuent aux êtres humains et aux montagnes de San Martín ainsi qu'à toutes entités vivantes (eau, lagune, arbre etc.), des intériorités appelées *tanim, tajaw* et *tajwalil* (cfr. le chapitre 4). La combinaison des intériorités ne sont jamais identiques d'une entité à l'autre. Il en est de même pour leur physicalité. Qu'il s'agisse d'une plante ou du sang d'un être humain, les entités vivantes sont caractérisées comme étant chaudes ou froides. Il sera développé plus en avant comment, d'une température particulière, découlent des humeurs et des caractérologies spécifiques.

De prime abord, cette ontologie présente dans les communautés mams étudiées peut sembler proche de l'animisme. Pour illustrer cette similitude avec une analogie animiste, voici des exemples mentionnés par Descola et observés également sur mon terrain guatémaltèque : « des animaux, des plantes, des pierres et des montagnes dotés de "centres animiques" analogues à ceux des humains ; des existants de toutes sortes dont les intériorités communiquent entre elles lors des rêves ; des arbres dont on implore le pardon avant de les abattre et à qui l'on rend hommage après les avoir coupés » (Descola, 2005 : 295). Pourtant, dans la cosmovision mam analysée, chacun des existants est différent de tous les autres en

[257] Cet ouvrage publié en anglais en 1988 (Salt Lake City, University of Utah Press) a été consulté dans cette thèse dans sa version espagnole, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los aniguos Nahuas* (2008, première édition, 1980).

raison des combinaisons plurielles de physicalités et d'intériorités différentes. Chaque entité du monde, humaine et non-humaine, est un exemplaire quasi unique, ce qui tranche sur l'unité des facultés internes que les ontologies animiques reconnaissent aux humains et à certains non-humains. La cosmovision des indigènes mams contemporains s'apparente ainsi davantage à une ontologie analogique qu'à une ontologie animiste.

Une ontologie en quête d'analogies et d'équilibre

Pour faire face à la multiplicité des essences, les systèmes analogiques font preuve d'inventivité « pour traquer à des fins pratiques toutes les similitudes et les résonances offertes à l'inférence par l'observation » (Descola, 2005 : 281). Selon Descola, « L'analogisme use donc de l'analogie afin de cimenter un monde rendu friable par la multiplicité de ses parties, et il le fait avec une systématicité admirable » (2005 : 315). Les cosmologies analogiques regorgent de puissants dispositifs d'appariement, de structuration et de classement pour devenir représentables, ou simplement vivables, pour ceux qui l'occupent ; elles « ont su systématiser ces chaînes éparses de signification dans des ensembles ordonnés et interdépendants, orientés pour l'essentiel vers l'efficacité pratique » (Descola, 2005 : 302).

Si Descola utilise le qualificatif « analogique » pour désigner ce schème d'identification, l'analogie n'est toutefois qu'un résultat ou une conséquence de ce mode d'identification.

> [L'analogie] ne devient possible et pensable que si les termes qu'elle met en rapport sont distingués à l'origine, que si le pouvoir de déceler les similitudes entre les choses, et le pouvoir d'effacer ainsi en partie leur isolement, s'appliquent à des singularités. Bref, l'analogisme est une sorte de rêve herméneutique de complétude qui procède d'un constat d'insatisfaction (…). C'est bien la différence infiniment démultipliée qui est l'état ordinaire du monde pour l'analogisme, et la ressemblance le moyen espéré de rendre ce monde intelligible et supportable (Descola in Latour et Gagliardi, 2006 : 251).

Le grand travail de l'analogie consiste à établir une illusion de continuité entre des intériorités et des physicalités totalement discontinues à l'origine.

La recherche d'analogies entre les entités idiosyncratiques permet d'établir des correspondances entre les entités qui composent le cosmos. Idiosyncratiques, ces entités *a priori* totalement disparates, sont cimentées par des similitudes. Incluses dans un même système, elles ne peuvent être séparées : « tous ont leur propre manière d'être : le soleil a ses propres énergies, la lune, la terre, les étoiles, les galaxies et comme vous et moi, nous suivons tous notre propre direction, nos propres pensées. Nous sommes indépendants mais nous ne pouvons pas être séparés » (Victoriano Álvaro, 26/03/2009). Il n'est pas rare par exemple d'entendre des analogies au sujet de la « Terre Mère » considérée « comme un organisme composé de diverses fonctions » (Efraín Méndez, 01/06/2005) en proie au déséquilibre, à l'instar des organismes des êtres humains et, souvent à cause de ces derniers. Les participants à l'analyse en groupe ont par exemple spontanément mis en perspective la réflexion sur les produits chimiques « dopants » les sols au niveau agricole et les corps humains sur le plan médical. Leurs discours ne distinguent pas les problèmes rencontrés par leurs congénères

humains des problèmes qui détruisent la Terre. L'introduction de ces produits chimiques a, selon eux, permis et d'augmenter les productions agricoles et d'accélérer les guérisons. Mais les dommages collatéraux de ces pratiques sont sujets à de sérieuses préoccupations.

Dans ce grand « tout », toutes les entités sont reliées, estiment les *tinecos* et les chamanes rencontrés. Le mouvement d'une entité peut influencer le destin d'autres entités situées sur des échelles distinctes. Par exemple pour Juana, comme pour ses confrères et consœurs mams, les séismes surviennent lors des changements de saison. Ou encore, une mauvaise saison des pluies influencerait la récurrence exceptionnelle de séismes. Mais ce sont aussi les hommes qui sont en relation constante avec leurs voisins non humains. « Notre relation avec la nature est simultanée », exprimait Otto lors la journée d'analyse en groupe. « Tout est en relation », déclarent les chamanes. L'équilibre cosmique dépendrait précisément de la qualité de ces liens entre toutes les entités, humaines comme non humaines.

> Je pense que Dieu a laissé la terre, le monde dans un équilibre. Je pense que toutes les choses sont en relation. Par exemple, les plantes et les hommes sont en relation. Car les plantes donnent de l'oxygène et nous, nous donnons le « biocarbone » pour que les plantes puissent vivre. Et ce que nous avons fait maintenant, c'est de déboiser les arbres et de ne pas semer (Álvaro Méndez, 21/04/2006).

Descola a également observé la manière qu'a l'analogie de distribuer les ressemblances, les différences et les corrélations entre microcosme et macrocosme. L'analogie s'exprime par exemple dans « la géomancie et la divination chinoise, dans l'idée, courante en Afrique, que des désordres sociaux sont capables d'entraîner des catastrophes climatiques ou dans la théorie médicale des signatures » (Descola in Latour et Gagliardi, 2006 : 250). Les humains offrent, au sein de cette collection unique d'existants, un modèle réduit des rapports et des processus qui régissent la mécanique du monde.

Dans l'aliplano guatémaltèque, il est accepté qu'un déséquilibre dans le microcosme peut engendrer des perturbations à l'échelle du macrocosme. Pour le chamane k'iche' Audelino Sac, chercher à expliquer le lien qu'il y a entre toutes les parties de l'univers équivaut à la démarche par laquelle procède la physique quantique.

> En fonction de l'intensité avec laquelle les personnes sont en syntonie avec les montagnes, leur énergie et leur cœur, comme disent les vieux, seront bien. Et si les montagnes sont bien, elles nous renvoient aussi cette énergie. Tandis que maintenant, avec la destruction qu'il y a, les gens sont dans la crainte, ils ont peur, alors ils déséquilibrent la montagne et se déséquilibrent également. C'est incroyable. (…) Tant que nous sommes en harmonie et en équilibre, nous harmonisons l'univers. Et tant que l'univers ou l'environnement où nous vivons est harmonisé, ils nous harmonisent ou à l'inverse, ils nous désharmonisent et nous déséquilibrent. Le problème est que, d'une certaine manière, l'être humain, pour ne pas pointer du doigt uniquement les Mayas, a désharmonisé la nature. La nature commence alors à désharmoniser les gens. Je pense qu'il existe un lien entre le micro et le macro (Audolino Sac, 20/10/2008).

Pour Audelino, Stan aurait eu lieu suite à une « accumulation d'énergie négative depuis le centre des humains. Ce sont les gens qui attirent ce type de maux. Lorsque les gens ne sont

pas déséquilibrés ou désharmonisés, les phénomènes sont rejetés ». Selon ce que lui ont enseigné ses aînés, ses « vieux » comme il les appelle, les êtres humains fonctionneraient comme des batteries de voiture : chargés d'une énergie positive, nous attirons des ondes positives. À l'inverse, lorsque l'on se complait dans une énergie négative, on se syntoniserait avec celle-ci. « C'est pour cela je pense qu'il y a les phénomènes explique-t-il, mais ce n'est pas seulement de ta faute, c'est la faute de ceux qui prennent des décisions concernant les politiques locales et globales ». Le cosmos est ainsi maintenu en un équilibre relativement précaire sur lequel les êtres humains et leur gouvernement peuvent exercer une influence. Chamane k'iche', Victoriano relativise toutefois l'influence de la puissance du microcosme sur le macrocosme. Selon lui, « la puissance d'une personne ne peut influencer la puissance de toute la Terre. Sauf si on utilise les bombes atomiques… » (Victoriano Álvaro, 26/03/2009).

Pour Pascual Vásquez, *alias* Mash, les tempêtes et les ouragans surviennent en réponse aux fautes commises au niveau mondial par les hommes à l'égard de la nature. Or selon lui, affecter la vie de la nature revient à affecter sa propre vie.

> Lorsqu'il y a de nombreux incendies, lorsqu'on coupe des arbres et qu'on laisse des déchets partout… et pas seulement de notre faute, mais à un niveau mondial, les aînés disent que nous sommes en train de toucher au sang de la Terre Mère. Et c'est pour cela qu'elle nous affecte. Ils disent que si on coupe des arbres et qu'on détruit les montagnes, cela revient à couper sa propre vie. Si par exemple, tu te comportes mal et que tu bois de l'alcool, tu te coupes de ta propre vie. Si tu affectes la vie de la nature, tu affectes ta propre vie (Pascual Vásquez, 04/11/2008).

« L'homme fait partie de la nature », explique le chamane Efraín Méndez (01/06/2005). L'homme ne serait qu'un élément de ce grand tout, capable, de surcroît, de le perturber. Cependant, précise Eliza Orozco, « si nous formons une partie de l'univers, nous ne sommes pas le centre comme tente à le montrer notre attitude autoritaire » (Eliza Orozco, 30/01/2009). Et le chamane k'iche' Victoriano de poursuivre : « Les hommes ne vivent plus en équilibre et en harmonie. Ils vivent seulement pour leur propre compte et le reste, ils le détruisent. L'homme ne vit plus conformément à ce qui a été écrit par les divinités » (Victoriano Álvaro, 26/03/2009). Victoriano dénombre cinq formes d'équilibre à respecter : l'équilibre individuel, familial, social, écologique et universel ou cosmique. La réalisation de soi en accord avec ces cinq équilibres permettrait d'être ce que Victoriano nomme une personne « bénie », et plus simplement, « un être humain ».

Afin de préserver un équilibre harmonieux, les *tinecos* sont chargés de respecter trois types de fonctionnement du cosmos : la complémentarité des dualités, les destinées individuelles et collectives ainsi que la hiérarchie des entités (qui est symbolisée par les actes d'offrandes et la quête de protection). Ces logiques propres à la cosmovision mam seront ici développées.

Structure inclusive à deux pôles et complémentarité des oppositions

Selon Descola, un « moyen de donner ordre et sens à un monde peuplé de singularités est de répartir celles-ci dans de grandes structures inclusives à deux pôles » (Descola, 2005 :303).

Ces structures constituent pour l'auteur les indices les plus immédiats pour identifier une ontologie analogique. Descola prend l'opposition du chaud et du froid comme exemple de nomenclature simplifiée de classement de qualités sensibles. Cette opposition complémentaire est d'une étonnante actualité à San Martín, ainsi que celle entre le bien et le mal.

Pour les chamanes rencontrés, le cosmos et, à plus petite échelle, la terre, sont en équilibre si un respect est conféré aux deux pouvoirs que sont le bien et le mal.

> Álvaro Méndez : Il doit y avoir un équilibre sur la terre. Nous tous, si nous comprenions l'équilibre, je pense que les choses fonctionneraient mieux que ce qui se passe maintenant. Si nous étions en équilibre il n'y aurait pas de violence, il n'y aurait pas de morts, il n'y aurait pas de guerres. Le manque d'équilibre vient du fait que nous donnons le pouvoir à l'un [le bien ou le mal] et nous discriminons l'autre. Je pense que le manque de respect aux deux pouvoirs, au mal et au bien, est le problème de l'humanité.
>
> Julie : *Pourquoi faut-il respecter le mal ?*
>
> Álvaro Méndez : Car l'énergie de Dieu c'est l'amour. L'énergie du mal c'est la haine. Mais toi, comme chrétienne, ou comme maya ou n'importe, tu respectes Dieu et son amour. Mais respecte aussi le mal pour qu'il ne pense pas à te faire des choses mauvaises, et que les choses fonctionnent bien. Il ne faut pas adorer le mal, il faut adorer Dieu. Mais il ne faut pas déprécier le mal, il ne faut pas non plus l'offenser comme font les Églises évangéliques en disant : « il faut sortir le mal ». Certains lui donnent un nom, d'autres lui donnent un visage ou des figures différentes et laides... Je pense que c'est un manque de respect des énergies négatives. Je pense que c'est la raison pour laquelle le monde est à l'envers. On ne se comprend plus… Il y a trop de discriminations à l'égard du mal, trop de discriminations entre nous. (…) Dieu par son grand amour tient à nous. Rapidement, il pardonne nos péchés. Mais si tu manques de respect au mal, le mal te prend la vie (21/04/2006).

Chamane mam de San Juan Ostuncalco, Álvaro souligne combien la chasse contre le « mal », adoptée actuellement par les Églises évangéliques, opérerait une rupture dans la complémentarité des forces opposées. Contrairement à une opposition dans la dualité, « notre cosmovision parle de dualité et de complémentarité[258] », explique Victoriano Álvaro (26/03/2009).

Audelino utilisait la métaphore de la batterie pour expliquer l'attirance des énergies positives et négatives. Le jeune évangélique Andrés, quant à lui, utilise également l'image de la production d'électricité pour expliquer la complémentarité des énergies positives et négatives : « Nous sommes comme l'énergie électrique. S'il n'y a pas de positif alors qu'il y a du négatif, l'énergie ne fonctionne pas. Et il en est de même pour le positif : s'il est présent mais qu'il n'y a pas de négatif, ça ne marche pas non plus » (Andrés, MAG-20/07/2008). Dans la cosmovision maya, commentait Yecenia avant de se convertir au pentecôtisme,

[258] Dans ses travaux sur le culte de Maximón à Santiago Atitlán, Sylvie Pédron-Colombani souligne également combien la question de la dualité est une divergence centrale entre le système religieux des pentecôtistes et celui des fidèles de Maximón (Pédron-Colombani, 2005, Pédron-Colombani, 2011). Maximón, personnage ambigu fait d'un étrange équilibre entre les dynamiques opposées, est rejeté à tous les niveaux par le discours pentecôtiste qui ordonne la réalité en deux catégories dichotomiques bien distinctes : les forces du bien et celles du mal.

« dans le bien, il y a toujours un peu de mal. Et dans le mal, c'est la même chose, il y a toujours un peu de bien » (23/04/2008). Au cours des cérémonies mayas, il est habituel de mentionner à voix haute tant la partie positive que négative de chaque *nahual*. Oublier leur face négative serait mettre en péril l'équilibre du chamane et des personnes qui officient à ses côtés.

Pour expliquer cette complémentarité des forces contraires, de nombreux chamanes font, par analogie, appel au *yin* et *yang*, propre à la philosophie chinoise. « Nous avons le *yin* et le *yang* en nous, explique Yecenia. Mais il faut toujours se situer entre les deux » (23/01/2008). La complémentarité des opposés se retrouve encore dans la conception des principes divins proposée par Victoriano Álvaro. Contrairement à la majorité des chamanes qui n'évoquent et n'invoquent qu'un seul et unique Dieu, Victoriano conçoit le divin, non à la façon du polythéisme mais à celle du dualisme : « Il existe seulement deux dieux : l'esprit et la matière. (…) Tepeu et Gucumatz, l'esprit cosmique et la matière cosmique se retrouvent partout. On les appelle aussi le Cœur du ciel et le Cœur de la Terre » (Victoriano Álvaro, 26/03/2009). Comme ils l'ont fait pour créer la Terre, ces dieux s'associent et se dissocient sans cesse pour faire naître la vie. Chaque être humain étant composé de matière et d'esprit, l'équilibre individuel mentionné par Victoriano repose sur une alimentation tant de l'esprit que du corps. En découle une conception inclusive des dieux, du cosmos, et de chaque entité individuelle : « Ils [Tepeu et Gucumatz] font partie de notre corps, ils font partie de notre esprit mais nous aussi, nous sommes une partie d'eux. (…) Je suis une partie de cet univers. Je me sens mal, je me sens bien, je suis endormi, je suis réveillé, je suis dans la rue : où que je sois, je suis, moi, l'univers ». Victoriano conclut par cette réflexion qui symbolise toute la complexité des systèmes analogiques : « le cosmos est une unité de la multiplicité. Le cosmos est unique malgré la multiplicité des choses qui le composent et qui sont menées à la perfection par Tepeu et Gucumatz. Ils s'associent, se séparent et s'associent pour créer des systèmes de vie distincts et ce, depuis l'éternité et pour l'éternité ».

Le quotidien des *tinecos* est ordonné et régi par un autre type de dualité : le chaud et le froid. Géographiquement tout d'abord, le territoire de San Martín s'étend sur des terres de basse altitude et de climat tempéré et sur des terres froides de haute altitude. Les habitants appartenant de manière distinctive à l'une ou l'autre de ces terres sont entourés d'une faune et d'une flore adaptée au climat « chaud » ou « froid ». Ils entretiennent alors des pratiques agricoles et culturelles distinctes. La naturopathe María del Rosario explique ces différences de température de la terre : «Ici la terre est froide et plus en avant, elle est plus chaude. Certaines plantes que l'on retrouve ici ne prennent pas là-bas, et celles qui poussent là-bas ne prennent pas ici parce que la terre est froide. Elles ont froid car la terre est froide à cause de ses minéraux et de ce dont la terre est composée » (16/04/2008).

Pour María del Rosario, une même distinction caractérise les corps humains : « l'organisme de chaque personne est différent ». En effet, la conception maya mam du corps humain considère que les personnes sont parcourues d'un sang plus ou moins chaud, et ce, depuis leur naissance. Une personne de sang chaud est caractérisée comme étant « très forte, très sentimentale mais aussi forte dans la transmission de sa force. Quand la personne est de sang

froid, elle a tendance à ne pas avoir peur[259] » (María del Rosario, 16/04/2008). Cette définition ne fait cependant pas l'unanimité. Pour Francisco Pérez, « si, par exemple, un enfant a un esprit faible et un sang froid, il sera timide. Un chien courra plus rapidement que lui. Le chien dérange l'enfant car il est très nerveux. Mais si la personne a un esprit fort et que son sang est chaud, c'est tout le contraire ».

Certains états comme l'ivresse, la grossesse ou les menstrues peuvent encore, de manière momentanée, induire le réchauffement du sang. Lorsqu'un enfant est frappé du *mal de ojo,* le mauvais œil, les dires locaux reprochent aux personnes dotées d'un sang chaud d'avoir attribué les maux. Par un simple regard, une personne de sang chaud peut affecter une autre, souvent plus jeune : « Quand un enfant souffre du mauvais œil, c'est que l'enfant a un esprit faible et que l'autre personne a un sang très fort, et qu'elle porte parfois quelque chose de mauvais en elle » (Francisco Pérez, 26/11/2008).

Outre les multiples propriétés reconnues aux plantes, un des principaux éléments pris en compte par les *tinecos* est leur « température », à l'instar du sang des êtres humains. Les plantes médicinales sont soigneusement classées comme chaudes ou froides. La pharmacopée traditionnelle veillera à prescrire des infusions de plantes en fonction du type de maladie afin de ne pas provoquer le contraire de l'effet escompté. Par exemple, lorsqu'une personne se lave avec un traitement à base de plantes chaudes, ou entre dans un *chuj* préparé avec des plantes curatives également chaudes, il lui est rigoureusement recommandé de ne pas toucher l'eau pendant plusieurs jours ainsi que de fuir les courants d'air. Le corps chauffé par les plantes risquerait d'être affecté par le froid de l'eau ou par le vent. Aujourd'hui, avec l'introduction de la médecine allopathique, de nombreux *tinecos* respectent encore la prescription de ne pas toucher de l'eau froide lorsqu'ils prennent des médicaments appelés communément « chimiques ». Il est également intéressant de constater que cette distinction chaud/froid a été transposée sur la manière d'utiliser les intrants chimiques. Aussi, lors des pluies importantes du mois d'août 2010, un jeune vendeur de ces produits destinés à améliorer les cultures, expliquait vendre en quantité un certain produit dénommé « *Curzate* » : « Car le temps est froid, avec la pluie. La pluie est froide. Alors il faut réchauffer la terre. Et le *Curzate M72WP* est chaud. Il chauffe la terre ».

Le non-respect des distinctions à opérer entre le chaud et le froid peut affecter l'organisme d'une plante ou d'une personne jusqu'à entraîner sa mort. Un palmier transporté dans les terres froides ne survivra pas aux basses températures. La naturopathe *ladina* María del Rosario estime toutefois que, dans le cas des êtres humains, il s'agit d'une question psychologique. « Si une personne se lave après avoir pris une pastille, et qu'elle n'est pas habituée à se laver dans ces circonstances, alors elle peut bien sûr mourir. Je parle surtout des personnes âgées. (…) Cela peut l'affecter mais c'est dans sa tête ! » (María del Rosario, 16/04/2008).

[259] On notera ce curieux parallélisme entre la présente définition du sang froid et l'expression française « être de sang-froid » qui qualifie un état de calme, une aptitude à garder, en toutes circonstances, une maîtrise de soi.

Croix : technique de protection et transposition du cosmos

La configuration complexe et unique des intériorités et des physicalités attribue à chaque être, humain ou non humain, une idiosyncrasie. Face à la non-emprise des hommes sur le pouvoir de leurs propres intériorités et de leur physicalité ainsi que sur celles des entités non humaines, les *tinecos* mettent en place de nombreux systèmes de protection.

Conscients des dangers que des entités humaines et non humaines peuvent infliger à un jeune enfant, diverses techniques de protection sont mobilisées et ce, depuis sa conception. Lors de la période de gestation, l'enfant est perçu comme vulnérable aux déplacements de la lune. Les *tinecas* enceintes craignent ce qu'elles nomment les « éclipses lunaires ». Lorsque la trajectoire de l'astre le positionne devant le soleil, les *tinecos* observent une auréole bleue dans la lumière réfléchie par le soleil. Ce phénomène astronomique provoquerait des malformations sur le fœtus. Pour éviter ce risque, la pratique consiste à entourer le ventre de la femme enceinte d'un ruban de soie rouge sur lequel sont attachées deux épingles-à-nourrice formant une croix. Venu au monde, le nourrisson et plus tard le jeune enfant, sera protégé du mauvais œil que peut donner une personne de sang chaud, par le port d'ornement, de couleur rouge également, porté à même le corps (collier, bracelet, boucle d'oreille, pendentif rempli de piments…) et/ou par une croix en bois posée sous le matelas.

La croix est un élément omniprésent dans les systèmes de protection. Par métaphore, Francisco Pérez la décrit comme un bâton sur lequel on peut se soutenir. Dès la naissance de leur enfant, certains parents confient à un chamane une croix en bois fixée à un socle, d'une trentaine de centimètres, pour prendre soin de leur progéniture. Régulièrement, les parents et plus tard, la personne elle-même, viendront consulter le chamane et le dédommager pour les offrandes réalisées. Les chamanes emportent, lors de multiples occasions, les croix dont ils ont la charge (en général au moins une dizaine) pour organiser en leur honneur des cérémonies à l'extérieur. Don Santos emmène par exemple une fois l'an à la lagune Chikabal les croix en sa possession afin de les immerger dans l'eau sacrée de la lagune. *L'ajq'ij* Antolino López conteste, pour sa part, la pratique habituelle de confier à un chamane une croix dès la naissance d'une personne née un « jour fort[260] ». Selon lui, la personne peut oublier avec le temps de prendre soin de sa croix, c'est-à-dire venir donner au chamane une contribution monétaire pour réaliser des cérémonies. La situation d'une croix délaissée est, selon lui, plus dangereuse pour son propriétaire que celle de ne jamais avoir eu de croix : « ce sont les adultes qui doivent apporter une croix. Seuls ceux qui y croient et qui sont nés un jour fort doivent apporter une croix » (05/08/2010).

Les personnes nées un « jour fort », doivent davantage prendre soin de leur personne et se protéger estime Carmen. Née un 15 juillet, soit la veille de la Vierge de Carmen, Carmen Tzik López explique avoir dû se protéger depuis son enfance.

> La croix permet d'éviter les problèmes dans la vie d'une personne. C'est la protection de l'esprit protecteur (*dueño*) de la croix. (…) Moi je suis née un jour fort, j'ai alors un don. Mais

[260] Un jour est considéré comme « fort », *fuerte*, lorsqu'il correspond à une date biblique importante, à un *nahual* conférant le pouvoir d'être *ajq'ij* ou encore à un jour de la semaine estimé plus chanceux qu'un autre (comme naître un dimanche).

> comme je ne voulais pas devenir chamane, j'ai été voir un *ajq'ij* de *Las Nubes* que connaissaient mon grand-père et mon oncle. Je l'ai payé pour qu'il laisse mon *nahual* tranquille. Ma maman m'a dit d'aller le consulter avant de me marier sinon cela pouvait m'attirer des ennuis (Carmen Tzik, 22/07/2010).

Les personnes nées un « jour fort » sont dotées de dons particuliers, mais si elles ne se protègent pas, leur destin risque d'être ponctué d'embûches. Certaines personnes mettent en relation le *nahual* de naissance d'une personne et la nécessité d'ériger une petite croix en bois. Pour Efraín Méndez, « certains ont une croix chez un *ajkab'* depuis qu'ils sont nés, mais ce ne sont pas tous les bébés. Ce ne sont que ceux qui sont nés un jour fort et qui pourraient être chamanes qui ont une croix » (Efraín Méndez, 03/08/2010). Pour Francisco Pérez cependant, si les croix qui sont chez les *ajq'ij* sont pour les *nahuals*, elles peuvent protéger également des personnes fragiles qui seraient nées un jour particulièrement néfaste et générateur de problèmes : « pour certaines personnes, c'est parce qu'elles sont nées un jour particulièrement spécial pour les maladies. Alors, les personnes ont des maladies et des problèmes. Même leurs poules ne pondent pas d'œufs. Ils sont pauvres toute leur vie. (…) On peut ainsi naître un jour négatif. C'est alors important de mettre sur pied [parar] une croix chez un *ajq'ij* pour qu'il soit protégé » (Francisco Pérez, 05/03/2009). Antolino López témoigne, en effet, que sur les vingt croix dont il a la protection, environ dix appartiennent à des personnes qui pourraient être *ajq'ij* mais qui ont décidé de ne pas assumer ce rôle. Pourtant pour lui, « la croix n'a rien à voir avec le *nahual*. Le *nahual* c'est comme un guide. C'est notre destin. Avoir sa croix comme avoir un *nahual*, c'est comme avoir deux amis qui nous protègent » (Antolino López, 05/08/2010).

Les croix sont des objets de protection des humains ainsi que des entités non humaines comme les sources d'eau ou les montagnes. Il est courant de pouvoir observer sur les hauteurs, des croix plantées sur un socle. En ces lieux, la croix protège la montagne ainsi que la personne qui a pris l'initiative de l'installer. La présence d'une croix symbolise le caractère sacré d'un lieu. Traditionnellement, tout chamane possédait une croix sur une élévation montagneuse, appelée également autel et souvent héritée du père : « Avant, tous les *ajq'ij* allaient prier dans les montagnes. Il y avait des croix là où ils allaient travailler » (Francisco Ramírez, 22/04/2008). L'édification d'une croix dans la montagne vise à soutenir et à protéger la montagne elle-même, son cœur, son esprit protecteur, son *nahual* et indirectement, la communauté. La croix symbolise ainsi le caractère animé des entités dont elle a la charge de protection. Il n'est donc pas anodin qu'il soit demandé aux récents convertis de brûler leur croix personnelle s'ils en possèdent. De plus, de nombreuses croix, au bord de la lagune Chikabal, ont été l'objet d'attaques récurrentes que l'on dit avoir été menées par les fervents évangéliques. Les propriétaires de ces croix vivent ces destructions comme des violentes atteintes à leur personne.

> Tu sais le *ajkab'* Andrés, le frère de Tchun du hameau de *Santa Ines*, eh bien un jour je l'ai retrouvé en pleurs à la lagune Chikabal. Il était venu faire une cérémonie avec sa femme et il a retrouvé sa croix brûlée et coupée en morceau. Il en était tellement triste qu'il en pleurait, il n'a même pas voulu faire sa cérémonie. Moi, ça m'a fait de la peine de le voir comme ça. Sa

> femme m'a dit qu'il ne tarderait certainement pas à boire pour noyer ses larmes (Efraín Méndez, 03/08/2010).

Il est régulièrement rappelé par les chamanes que la « croix maya » symbolise, à l'origine, un tout autre univers symbolique que celui de la crucifixion du Christ. Pour les Mams du Chiapas, la croix représente une réplique du corps humain (composé d'une tête, d'un tronc et des extrémités) ainsi qu'une réplique du cosmos : « une petite totalité composée de matière et d'énergie » (Rosales, 2008 : 17). La croix maya, remplacée par les Espagnols par la croix chrétienne, renvoie à une tout autre symbolique explique Efraín.

> Maintenant on adore une croix chrétienne alors qu'avant la Conquête, on adorait la croix maya. Quand l'Espagnol est arrivé, il a dit : « C'est cette croix que vous allez adorer. La vôtre n'est pas bonne. » Alors les ancêtres ont accepté pour ne pas avoir de problèmes. Car s'ils avaient manifesté de la résistance en expliquant « voilà ce qu'est la religion maya, voilà la pensée maya… », c'est sûr que la religion maya aurait été exterminée. En ce temps-là, des chamanes ont été brûlés, sacrifiés. Ils ont alors dû accepter politiquement la croix catholique, la croix chrétienne mais dans le fond, derrière la toile, persiste encore la dignité maya (Efraín Méndez, 01/05/2010).

Graphiquement, le côté horizontal de la croix maya se présente fixé au centre de son côté vertical. Traditionnellement équilatérales, les croix actuelles ont généralement pris la forme de la croix des chrétiens. Aujourd'hui la croix symbolise le syncrétisme entre le catholicisme et la spiritualité maya. Si les aînés, comme Efraín, racontent que l'adoption de la croix chrétienne par leurs ancêtres était une stratégie déguisée pour maintenir leur religion, actuellement de nombreux chamanes comme Antolino López mêlent des symboles mayas et chrétiens derrière leurs croix : « les croix sont comme des protections. Quand par exemple un mauvais esprit veut t'atteindre, et bien la croix protège. C'est comme le Christ, il portait sa croix » (Antolino López, 05/08/2010). Le chamane Santos ne se défait pas non plus de cette double signification de la croix. Membre actif au sein de la confrérie de Saint Martin de Tours, Santos a reçu, en remerciement pour ses loyaux services en tant que président, une croix d'environ trente centimètres de longueur. Lors d'une cérémonie en juillet 2010, Santos porta avec fierté autour du cou cet imposant objet décoré d'un Christ métallique.

Malgré tout son respect pour la croix chrétienne sur laquelle le Christ a été crucifié, Efraín Méndez estime qu'en respectant les croix chrétiennes, « on met de côté l'identité maya car on devient chrétien » (Efraín Méndez, 01/05/2010). La destruction des croix autour de la lagune par les évangéliques, poursuit Efraín, lui rappelle l'interdiction faite autrefois à ses ancêtres par les Espagnols de poursuivre les cultes mayas : « la destruction des croix est un phénomène qui vient à se répéter, tout comme les catastrophes viennent à se répéter » Il émet le souhait de substituer la croix, symbole du christianisme, par un autre symbole comme « la fleur qui est un symbole d'amour ; une fleur parfumée comme nous en mettons dans nos champs ».

La croix maya de forme équilatérale représente l'équilibre à maintenir entre les quatre directions et le centre que symbolisent le ciel et la terre. Le chamane k'iche' Audelino Sac se montre pointilleux sur l'usage adéquat des termes comme celui des « quatre points cardinaux » qu'il n'estime pas approprié. D'une part, cette dénomination provient de

l'Occident, et ses ancêtres n'y recouraient pas ; « dans notre langue, il n'y a pas de mot pour les nommer ». D'autre part, figer des points cardinaux ne tient scientifiquement pas la route selon lui.

> On nous a enseigné qu'il existe quatre positions autour du soleil. Ce ne sont pas des points cardinaux car ils sont mobiles et dépendent de quand et où on observe la lumière du soleil. (…) Sur base de cette représentation astronomique, se développe une représentation philosophique : les quatre angles [*esquinas*] de l'univers. C'est très symbolique pour nous mais de nombreux *ajq'ij* ne le comprennent pas ou ne le savent pas. Ça c'est l'angle [*esquina*] de l'univers, à l'extérieur. Et là, se trouvent les quatre coins [*rincones*] du monde, à l'intérieur. (…) Regarde comme c'est beau : ici c'est l'intérieur, et là, c'est l'extérieur. Tout ça, c'est symbolique (Audelino Sac, 30/10/2008).

Cette forme symbolique de représentation de l'univers peut être transposée dans l'espace de San Martín dont les montagnes dessinent une frontière avec l'extérieur. Traversé par un cours d'eau principal allant du Nord au Sud, que rejoignent des cours d'eau secondaires en provenance des montagnes à l'Est et l'Ouest, le centre de San Martín est délimité par quatre *coins*, quatre montagnes : *Twi Q'anel* à l'Est, *Twi Slaj* à l'Ouest, la lagune Chikabal au Sud et *San Martín Wutz* au Nord. À l'intérieur de ces montagnes, San Martín serait une représentation miniaturisée de l'univers dont les limites sont marquées par les montagnes. Après les fortes pluies qui ont accompagné Stan, les chamanes se sont réunis tour à tour sur quatre sommets afin de soutenir les montagnes, frontières et piliers de leur municipalité. Plus tard, explique Miguel, des groupes d'évangéliques se sont également rendus sur ces sommets. Cette transposition de l'univers dans la géomorphologie de San Martín et l'importance des quatre montagnes situées aux quatre directions semblent imprégner encore la cosmovision des pentecôtistes. Les mayanistes Antochiw, Arnould et Breton, ont également observé combien les Mayas reconnaissent dans chacune de leur communauté villageoise et en chaque territoire, le centre de l'univers, le « nombril du monde » (1991 : 25).

Le centre et les quatre *coins* ou *angles* de l'univers (tout dépend du point de vue de l'observateur préciserait Audelino Sac) sont au cœur des rituels coutumiers. Le signe de la croix signifie, pour le chamane Victoriano Álvaro, l'importance vitale que sont la terre, le feu, l'eau et l'air. « Lorsque nous faisons le signe de la croix, qui veut dire la terre, le feu, l'eau et l'air, nous nous adressons à Tepeu et Gucumatz. Nous leur demandons de ne pas arrêter de remuer la matière afin qu'il y ait toujours du solide, du gazeux, du liquide et du feu, afin que la vie se maintienne en un mouvement continu, crée de nouvelles générations et ne cesse pas dans cet univers » (Victoriano Álvaro, 26/03/2009). Lors de la préparation du feu rituel, un cercle est généralement dessiné avec du sucre blanc sur le sol. Dans ce rond représentant l'univers, est esquissée une croix : « Tu as déjà été à une cérémonie maya ? *Oui*. Alors tu sais qu'est tracée une ligne en sucre ou avec du miel. Ensuite, avec le *copal*, on dessine la croix. À nouveau, ce sont les quatre angles ou les quatre coins. Et puis, on dispose dans l'ordre : le rouge, le noir, le jaune et le blanc » (Audelino Sac, 30/10/2008). Les bougies sont placées

dans ces segments en fonction de la couleur qu'elles symbolisent[261]. Au centre se retrouvent les bougies bleues et vertes[262]. Le bleu représente le ciel, l'air, l'espace du Cœur du ciel. Quant au vert, il symbolise la Terre Mère et son cœur, la nature. Au Nord, sont entassées les bougies blanches : couleur de la foi dans la vie, des bonnes choses et des os. À l'opposé, au Sud, les bougies jaunes représentent la couleur des graines et en particulier, celle de la céréale locale de base, le maïs, ainsi que l'argent, l'or et la peau mate. À l'Est, se trouvent les bougies rouges. Elles évoquent le lever du soleil, la clarté, le sang qui coule dans les veines et la couleur du soleil. Enfin à l'Ouest, les bougies noires rappellent la mort mais aussi la rénovation et les cheveux de couleur noir des peuples d'origine maya. Le monticule que les bougies forment avec le reste du matériel pour la cérémonie est semblable à un volcan, observe Miguel Gómez (02/05/2006). Ce petit volcan qui sert d'offrande représente, tout comme la municipalité de San Martín, une transposition de l'univers tout entier. Pour Descola, l'usage répandu des symétries spatiales et temporelles, et des structures répétitives en abîme, est un trait caractéristique des régimes analogiques : « tout est fait pour qu'aucune singularité ne demeure en dehors du grand réseau des connexions analogiques » (Descola in Latour et Gagliardi, 2006 : 257).

Destinées individuelles et collectives

Dans une ontologie analogique explique Descola, le poids du destin s'impose à toutes entités, humaines comme non humaines.

> Dans un régime analogique, les hommes et les animaux ne partagent pas une même culture, une même éthique, les mêmes institutions ; ils cohabitent au prix de multiples précautions avec les plantes, les divinités, les maisons, les grottes, les lacs et toute une foule de voisins bigarrés, au sein d'un univers clos où chacun, ancré dans un lieu, poursuit les buts que le destin lui a fixés selon les dispositions qu'il a reçues en partage, accroché bon gré mal gré à tous les autres par un écheveau de correspondances sur lesquelles il n'a pas prise. Par contraste avec la liberté d'action que l'animisme concède aux existants pourvus d'intériorités semblables, les mondes analogiques sont accablés sous le poids du *fatum* (Descola, 2005 : 296).

À San Martín Sacatepéquez, la question de la destinée se pose au niveau individuel et collectif. Il est communément admis que les êtres humains sont venus au monde prédisposés à recevoir certains dons et à être assignés à une mission de vie particulière. « Il existe un destin pour chacun », commente Francisco. « Certains sont nés un jour négatif et, s'il ne se protège pas (…), ils auront des problèmes toute leur vie » (Francisco Pérez, 26/11/2008). « L'énergie propre à chaque être humain le rend unique », explique le chamane Audelino (30/10/2008).

[261] L'interprétation du symbolisme des couleurs varie d'un chamane à un autre. Je reprends ici les propos tenus par Álvaro Méndez (21/04/2006) et qui me semblent résumer une conception largement partagée sur ces couleurs.

[262] Pour Audelino Sac, l'utilisation de bougies vertes et bleues au centre du cercle est récente. « J'ai commencé à aller à des cérémonies mayas avec mes parents depuis environ 40 ans et je n'ai jamais vu qu'ils utilisaient des bougies vertes et bleues. Jamais. Je pense que cela fait maintenant une vingtaine ou une trentaine d'années que cela a commencé. Nous avons le droit de faire en sorte que les choses soient moins rigoureuses et d'inventer des symboles qui nous servent » (Audelino Sac, 30/10/2008).

« Cette énergie dépend du jour de ta naissance, c'est ton don, c'est ton *nahual*[263] », poursuit-il.

Il existe différents degrés dans l'appréciation de la liberté par rapport au destin octroyé ou non par le *nahual*. Audelino dit par exemple s'opposer à la tradition orale qui attribue automatiquement une destinée en fonction du jour de naissance.

> Je ne suis pas d'accord avec l'idée qu'il y a des choses que je ne peux pas faire. Il y a des choses que je peux faire, mais que je ne ferai pas aussi bien que si je fais des choses qui correspondent à mon énergie. (…) Tu reçois une énergie pour faire une profession par exemple, mais tu peux faire d'autres choses. (…) L'énergie pré-oriente, elle ne prédétermine pas. Ce n'est ni déterministe, ni fataliste. Mais quand ton *nahual* t'appelle, tu dois faire ce qu'il te dit ou alors tu te perds. Je fais partie de ces cas-là, car je ne voulais pas être un prêtre maya… (Audelino Sac, 30/10/2008).

Selon Audelino, le *nahual* n'impose pas de destin, mais peut donner de fortes injonctions qu'il serait dangereux de ne pas suivre. Le *nahual* est comme « une table de conduite », poursuit Audelino. « Cette table de conduite te dit comment prendre soin de toi pour que ça n'aille pas mal pour toi. (…) C'est une table de conduite qui t'oriente pour vivre une vie harmonieuse avec toi-même et avec les gens ».

Le chamane Victoriano Álvaro estime que, par son interprétation du destin, il se démarque de la majorité de ses confrères. Selon lui, si le destin équivaut à un écrit qui dicte ce que l'on doit faire, ce que l'on doit penser et ce que l'on doit être, « le destin n'existe pas ». « Nous ne sommes pas des marionnettes dont un certain Dieu tiendrait les fils », pousuit Victoriano (26/03/2009). Se distinguant volontairement des chamanes qui n'adoptent pas ce qu'il appelle « une analyse scientifique du *Popol Vuh* », il invite à « une nouvelle interprétation » de ce livre sacré.

> C'est l'homme qui choisit comment il veut vivre et faire usage ou non de ses capacités. (…) Le destin n'est pas écrit. Mais on doit étudier quelles sont les dons de chacun, parce que nous n'avons pas les mêmes qualités, c'est sûr. (…) Et si on arrive à bien concrétiser le don qu'on porte, (…) alors on peut se réaliser pleinement et de manière satisfaisante pour ce quoi nous avons été procréés par Tepeu et Gucumatz, c'est-à-dire, vivre de manière harmonieuse et équilibrée. Car c'est le but de la vie : vivre harmonieusement non seulement avec les hommes mais aussi avec les animaux, les plantes, les pierres, le soleil, la lune, avec tout le cosmos en fait (Victoriano Álvaro, 26/03/2009).

[263] Pour une discussion sur le nahualisme tel qu'il est défini dans le système cosmologique de la population mam étudiée, le lecteur peut se référer au « Chapitre IV ». Comme il y est mentioné, si la majorité des *tinecos* conçoivent le *nahual* comme une entité qui leur est intérieure, pour certains membres de la communauté linguistique mam, le *nahual* est un double animal qui accompagne les êtres humains et non humains depuis leur naissance. Il a pour mission de protéger son double humain ou non-humain, à la condition toutefois que celui-ci prenne également soin de lui comme par exemple au travers de cérémonies mayas. Dans cette appréhension moins courante à San Martín du *nahual* comme double-animal, une « communauté de destin » unit le *nahual* et l'entité vivante, indépendamment de leurs volontés et « réside sur le fait que, dès sa naissance, une fraction d'un humain va résider dans son *alter ego* animal pour y demeurer jusqu'au trépas » (Descola, 2005 : 299). Comme le fait remarquer Descola, il s'agit de principes de couplage ontologique qui paraissent effacer les frontières entre les entités humaines et non humaines.

La « nouvelle interprétation » du destin formulée par Victoriano ne semble cependant pas si novatrice. Elle insiste sur le caractère libre des êtres humains qui ne seraient pas confrontés à un destin écrit. L'être humain, selon lui, est libre de suivre ou de ne pas écouter ce que son *nahual* lui indique : « mon *nahual* ne me manipule pas, c'est moi qui maîtrise le *nahual* pour bien faire ce qu'il m'indique ». Toutefois, tout comme Audelino, Victoriano rappelle que nous avons chacun des aptitudes reçues lors de notre création. Soit, nous n'en faisons pas cas et nous vivons une vie remplie d'échecs et non harmonieuse, soit « nous analysons bien ce pour quoi nous sommes venus au monde, et nous trouvons notre chemin et notre équilibre ». Victoriano se fait un point d'honneur à rappeler la responsabilité des hommes face à leur destin. Pour lui, les échecs dans une vie ne sont pas à imputer aux *nahuals*, mais Victoriano ne se détache pas pour autant de l'idée que chaque être est doté de dons uniques qu'il peut utiliser ou négliger. Attribué à la naissance, le *nahual* prédispose les êtres vivants à recevoir certains dons et qualités. Il prédétermine ainsi indirectement les êtres humains à une destinée sociale particulière.

À un niveau collectif, le comptage cyclique du temps et le caractère cyclique des événements (comme le passage d'une tempête tropicale) inscrivent immanquablement l'histoire des hommes et des entités non humaines dans une destinée. Le jeu des contiguïtés temporelles que les *tinecos* expliquent par la redondance d'événements similaires lors du recommencement d'un cycle, permet de situer les événements, comme les catastrophes, dans de grandes et larges allégories de commencements et de fins, d'apocalypses et de renaissances. Prophéties mayas (tous les 52 ans) et prophéties millénaristes (prédictions de maux et de catastrophes avant la seconde venue du Christ) annoncent des futures catastrophes. Les idéologies cycliques relient ainsi le présent au passé, de telle manière que les événements courants prennent place dans une histoire attendue. Ce qui apparaît inattendu est en fait attendu. Les événements extraordinaires n'ont pas besoin de glisser dans le mythe, car ils sont déjà mythiques lorsqu'ils surviennent (Hoffman, 2002 : 134).

Dans un système complexe ou les entités forment le tout, et le tout se retrouve dans les entités, les divers calendriers sont des outils mis à la disposition des hommes afin qu'ils respectent l'ordre du cosmos et son bon déroulement. Selon le chamane Victoriano, pour que les hommes ne passent pas à côté de ce pour quoi ils ont été appelés à vivre sur terre, a été créé le *tzolk'in*, le calendrier sacré de 260 jours. Le *tzolk'in* est quotidiennement mobilisé par les chamanes pour permettre de calculer le *nahual* et l'énergie du jour, et d'évaluer leurs retombées sur les parcours individuels et ceux de la communauté des vivants. Descola émet l'hypothèse que « les dispositifs de comput du type écriture sont absolument indispensables dans l'analogisme parce que la multiplicité des composantes du monde y est telle que leur mise en ordre, notamment par le biais des techniques de la divination, de la prédiction, suppose des tableaux de correspondances standardisés, en tout cas une forme de disposition spatiale des éléments retenus qui débouche, ou doit déboucher, pour des raisons de limites de la mémoire, sur des représentations graphiques du type pictogrammes ou écriture » (Descola in Latour et Gagliardi, 2006 : 264). Le nombre, la complexité et l'imbrication des divers calendriers mayas (*tzolk'in*, calendrier lunaire, calendrier civil ou *haab* de 365 jours, le calendrier basé sur le cycle sidéral de Vénus, les cycles longs…), illustrent la nécessité d'une gestion écrite du temps, court et plus long. Héritage des anciens mayas, ces calendriers sont

actuellement manipulés avec plus ou moins de savoir par les chamanes mams de l'altiplano guatémaltèque. L'*ajq'ij*, littéralement, « celui qui compte les jours » et maîtrise les calendriers, est aussi celui qui se dédie à l'art divinatoire. Comptage du temps et divination sont des actions clés pour la communauté et qui vont de pair. Les chamanes sont, comme les décrit Descola, des « spécialistes versés dans l'interprétation des signes et l'exécution correcte des rituels, en même temps que le développement de techniques particulières de lecture du destin, telles l'astrologie ou la divination » (Descola, 2005 : 314).

2. Don pour une quête de protection et relation de production

Descola propose un classement des schèmes de relation « selon que cet autrui [un autrui quelconque] est équivalent ou non à moi sur le plan ontologique et selon que les rapports que je noue avec lui sont réciproques ou non » (Descola, 2005 : 425). L'auteur recense six modes de relation qu'il répartit en deux ensembles : « l'un regroupe des relations potentiellement réversibles entre des termes substituables car situés à un même niveau ontologique (échange, prédation et don), l'autre comprend des relations orientées et irréversibles entre des termes non substituables car hiérarchisés de façon intrinsèque l'un par rapport à l'autre (production, protection et transmission) » (Descola, 2005 : 456).

Il est important de préciser que pour Descola, « aucun des schèmes de la pratique ne régit à lui seul l'*ethos* d'un collectif » (2005 : 458).

> Tout comme c'est le cas avec les modes d'identification, aucun schème de relation n'est hégémonique ; on peut seulement dire que l'un ou l'autre d'entre eux acquiert une fonction structurante en certains lieux, et sans que l'on puisse toujours mettre un nom sur lui, lorsqu'il oriente d'une manière immédiatement reconnaissable un grand nombre d'attitudes à l'égard des humains comme des non-humains (Descola, 2005 : 433).

Si aucune relation n'est hégémonique, un ou plusieurs schèmes de relation dominent cependant dans un collectif.

Entités singularisées et hiérarchie

À San Martín, on observe que l'ontologie analogique est principale et que l'ontologie naturaliste est également présente, mais en mode mineur. Immergés dans une ontologie analogique, les *tinecos* ne se pensent pas comme des collectifs sociaux gérant tout un écosystème, mais comme de simples composants d'un ensemble plus vaste. Pour García Ruiz, l'appartenance communautaire de la personne mam, « définie par un territoire hérité des ancêtres, par une histoire propre, par des divinités qui sont intervenues dans sa formation, par des vêtements et une langue distincte qui le différencient, crée dans la conscience et dans la représentation de chacun des individus un sentiment profondément collectif qui le pousse à ne se considérer qu'en tant que membre de cette communauté » (1979 : 171) Selon l'auteur, cette perspective est importante, car elle permet d'intégrer l'individu dans une vision totale de la relation homme/nature et homme/divinité, type de relation propre à la tradition mésoaméricaine et qui, selon García Ruiz, se définit par une interdépendance profonde.

Pour Descola, « la seule chose qui compte vraiment dans un collectif analogique, quels que soient les dispositifs relationnels employés pour y parvenir, c'est d'intégrer dans un ensemble en apparence homogène une foule de singularités spontanément portées à la fragmentation » (2005 : 547). Il estime qu'au sein de systèmes analogiques prédominent les relations comme la transmission, par nature hiérarchique et dispensatrice d'ordre, la protection, souvent

combinée avec la logique segmentaire de l'ancestralité et l'échange[264] qui relie des éléments et permet la division des tâches. Ces relations seraient, selon l'auteur, celles qui permettent de gérer aux mieux les différences, et de discipliner l'hétérogénéité.

Le problème épistémologique que pose l'analogisme est : comment rassembler des entités singularisées ? À cette question, il n'existe pas de réponse unique, mais bien une pluralité de perspectives validantes qui correspondent à la multiplicité des collectifs. Outre les grandes structures classificatoires à deux pôles ou encore la distribution hiérarchique, Descola discerne une régularité dans la manière dont est instituée l'instance totalisatrice qui donne son sens à la hiérarchie analogique et assure son bon fonctionnement.

Toute logique analogique cherche à regrouper les entités du cosmos sous une entité supérieure et dominante. Pour Descola, le divin (qu'il distingue du surnaturel[265]) est « un dispositif de totalisation extrêmement ingénieux que des collectifs analogiques aux prédispositions spéculatives ont inventé et perfectionné » (Descola in Latour et Gagliardi, 2006 : 270). Pour l'auteur, il n'y a de divin que dans les ontologies analogiques et s'il y en a dans le naturalisme, c'est à titre de survivance. Si la figure n'est pas divine, les modes analogiques instituent une instance totalisatrice qui donne sens à la hiérarchie analogique et assure son bon fonctionnement. La « Mère Nature », le Cœur du ciel et le Cœur de la Terre, Tepeu et Gucumatz, tels qu'ils sont mentionnés par les acteurs locaux, en sont des exemples. Descola observe que les divinités analogiques sont l'objet d'un vrai culte, et cela dans un lieu précis :

> Elles y reçoivent des offrandes ; des sacrifices et des prières leur sont adressées à des moments convenus ; on attend d'elles qu'elles exaucent en retour les vœux de leurs fidèles dans le domaine d'expertise qui leur est reconnu. Leur immanence est donc en partie contrebalancée par leur inscription matérielle dans un site et dans un objet bien précis, par leur affiliation à un segment du collectif d'où sont éventuellement issus des spécialistes liturgiques chargés de les célébrer, et par le champ d'intervention spécialisé qui leur est généralement assigné. (…) Les collectifs analogiques sont ainsi les seuls à avoir des panthéons véritables, non pas qu'ils soient « polythéistes », un terme à peu près vide de sens, mais parce que l'organisation du petit monde des divinités, on l'a maintes fois remarqué, prolonge sans solution de continuité celle du monde des humains (Descola, 2005 : 378-379).

Pour l'auteur, la plasticité qui caractérise les panthéons analogiques, permet aux collectifs analogiques soumis à la christianisation par exemple, de recruter avec enthousiasme les Saints catholiques.

---

[264] Le lecteur attentif remarquera que ce troisième mode de relation avancé par Descola est pourtant classé dans son tableau « Distribution des relations selon le type de rapports entre les termes » (2005 : 456) comme parmi les relations de similitude entre termes équivalents. Dans ce même tableau, comme dans le texte, outre la *protection* et la *transmission*, Descola mentionne la *production* comme mode de relation de connexité entre termes non équivalents. L'auteur n'explique pas pourquoi, dans une configuration analogique, *l'échange*, et non la *production*, apparaît soudainement comme un type de relation qui se joue entre termes non équivalents.

[265] Le surnaturel n'est selon lui qu'un outil de l'épistémologie des Modernes : « C'est la manière dont les Modernes se rassurent en imputant aux non-Modernes un désir d'explication que leur imparfaite appréhension des régularités naturelles ne leur permettrait malheureusement pas de satisfaire » (Descola in Latour et Gagliardi, 2006 : 270).

L'auteur reconnaît donc l'importance du principe divin dans les régimes analogiques. Pourtant, Descola ne propose pas une réflexion poussée au sujet des schèmes de relations entre les humains et ces principes totalisateurs. À partir de mon travail empirique, ma proposition théorique tentera d'inclure les principes totalisateurs dans les modes de relation afin de ne pas négliger un aspect central des relations locales observées.

Don et protection, un couple de relation

À San Martín, j'ai pu observer la coexistence de deux schèmes de relation intrinsèquement liés : la protection et le don asymétrique, appelé dans les termes indigènes, l'offrande.

Le mode de relation de la transmission, s'il est présent sur le terrain d'étude n'apparaît toutefois que sur un mode mineur. Traditionnellement, à San Martín, les relations entre êtres humains sont régies par une asymétrie générationnelle. Descola entend la transmission, avant tout comme :

> « ce qui permet l'emprise des morts sur les vivants par l'entremise de la filiation. (…) Dans tout collectif, des choses passent d'une génération à une autre selon des normes précises et reconnues. Pourtant, c'est seulement dans certaines circonstances que ce processus de cession acquiert la forme d'une véritable dette des vivants à l'égard des morts, les premiers se considérant comme les débiteurs des seconds pour à peu près tout ce qui conditionne leur existence. (…) L'expression la plus nette de cette relation se donne à voir là où les morts sont convertis en ancêtres à qui l'on rend un culte » (Descola, 2005 : 450-451).

Dans la municipalité objet de mon étude, les ancêtres sont évoqués et invoqués lors des rituels, mais ils ne constituent nullement le centre des rituels. La transmission est une relation qui s'observe avant tout entre vivants. Les aînés et, en coulisse, les ancêtres, transmettent leur savoir aux nouvelles générations. Mais ce mode de transmission est aujourd'hui mis à mal.

Parmi les *tinecos*, outre les aînés, certaines personnes endossent un statut qui les hisse à un échelon supérieur dans la hiérarchie sociale. Il s'agit des chamanes, *ajq'ij* et tout autre officiant religieux comme les pasteurs et les curés. La collection gigantesque d'existants uniques engendre une préoccupation constante pour la conservation d'un équilibre sans cesse menacé entre les pièces constitutives des individus, ainsi que « la nécessité de maintenir actifs et efficients les canaux de communication entre chaque partie des êtres et la foule des instances et déterminations qui leur assurent stabilité et bon fonctionnement » (Descola, 2005 : 314). Les chamanes sont chargés de veiller à maintenir l'équilibre cosmique. Les temps d'offrandes cérémonielles ont pour objectif d'entrer en communication avec les entités non humaines et les instances transcendantes invisibles.

Il est considéré que les chamanes reçoivent de naissance des dons permettant de protéger leurs homologues humains et, à certains égards, des entités vivantes non humaines. Pour ce faire, ils réalisent ce qu'ils nomment des offrandes lors des cérémonies rituelles ou des prières lors de célébrations religieuses. L'offrande est considérée comme un présent, un don, afin de gratifier une entité supérieure et lui prouver son dévouement. En réponse à l'offrande, les *tinecos* espèrent recevoir la protection des entités divines et non humaines comme la pluie, les

montagnes, le maïs… Lors des cérémonies, le chamane prend part à la gestion des relations avec les différentes entités qui peuplent le cosmos. Les montagnes sont par exemple considérées comme des êtres vivants pourvus d'une intériorité, et capables de réagir face aux abus des hommes. Elles éprouvent des émotions et échangent des messages avec leurs pairs comme avec les membres d'autres espèces, dont les hommes. Après le passage de Stan, les *ajq'ij* ont cherché à rétablir un dialogue avec les montagnes afin de renforcer leurs principes vitaux et s'assurer de leur protection. Dans ce sens, les chamanes ont le pouvoir d'intercéder pour la protection des entités naturelles qui les entourent, et donc, à un second niveau, la capacité de protéger la communauté des humains dont ils font partie. La protection, souligne Descola, « implique également une domination non réversible de celui qui l'exerce sur celui qui en bénéficie. (…) Même lorsqu'il y a intérêt réciproque, la relation demeure inégalitaire car elle est toujours fondée sur le fait que l'offre d'assistance et de sécurité par quoi elle se manifeste revient à l'initiative de celui qui est en mesure de l'accorder » (Descola, 2005 : 445-446).

Les chamanes auraient donc le pouvoir de protéger les hommes contre des phénomènes provoqués par des entités non humaines, ou encore contre leurs ennemis, comme l'illustre le récit de Pablo.

> Mon père m'a raconté une histoire d'ici, de San Martín. Après la venue au pouvoir de Fidel Castro à Cuba, en 1962 si je ne me trompe pas, des soldats américains et des dissidents cubains se sont réunis à la *finca* Helvetia pour suivre un entraînement militaire. Cette ferme n'est pas sur le sol de la municipalité. Un chemin depuis San Martín permet d'y arriver en quatre, cinq heures de marche. Certains *tinecos* descendaient à la *finca* pour y vendre des produits de l'altiplano comme certaines herbes, des haricots, des pommes de terre... Ils y ont vu alors les militaires s'entraîner. La peur s'est alors diffusée à San Martín. Tout le monde craignait ces hommes. Il y a alors eu une recrudescence de la demande de cérémonies mayas. La peur a fait que tous cherchaient à pouvoir faire une cérémonie avec un *ajq'ij* afin de se protéger de la venue de ces Américains et Cubains. Ils organisaient également des messes. De ce temps, il n'y avait pas encore d'évangéliques (Pablo Orozco, 28/07/2010).

Toutefois, au-dessus des chamanes se trouvent des instances supérieures nommées parfois Mère Nature, *Corazon del cielo*, *Ajaw*, Dieu... Stan aurait été provoqué par Dieu, ou la Nature elle-même en réaction aux conduites des hommes. Les évangéliques estiment que ce sont les péchés des hommes qui sont à l'origine de Stan. Pour les tenants de la spiritualité maya, ce serait surtout les actes destructeurs des humains à l'égard de la nature qui auraient soulevé sa colère et ainsi, provoqué Stan. Dans les deux cas, Stan aurait été mandaté par une entité supérieure appelée parfois Dieu, parfois « Nature » en réaction aux méfaits des hommes.

L'instance transcendante, parfois considérée comme unique, comme duale ou comme multiple, doit sans cesse être remerciée et couverte de dons dans l'espoir qu'elle réponde aux nécessités des êtres humains (une bonne saison des pluies pour de bonnes récoltes, une arrivée sans embûches après un parcours migratoire pour les États-Unis, l'acquisition d'un bien...). *In fine* cependant, la trilogie « remercier, demander et offrir » vise à maintenir un équilibre entre les entités divines et toutes les autres entités non humaines, et ainsi, à éviter un désaccord ou une déception de leur part.

L'offrande révèle une requête inlassable de protection de soi dans un cosmos en instabilité permanente. « Certaines personnes ont toute la vie des problèmes, explique ainsi Francisco, car ils ne se protègent pas, ils ne donnent pas d'offrande » (Francisco Pérez, 22/01/2009). Les offrandes sont émises afin d'adresser des remerciements, de manifester son respect et dans l'espoir d'un contre-don. Par exemple, les agriculteurs traditionnalistes demandent la permission à la terre avant de la semer. Sans l'obtention de cette autorisation, ils estiment qu'ils obtiendront de mauvaises récoltes. Ou encore, suite à de multiples cérémonies, les montagnes de San Martín auraient accepté de se renforcer afin de ne pas menacer la population *tineca*.

Le travail ethnographique réalisé dans la municipalité mam du Guatemala démontre des schèmes de relations qui se déclinent sous forme de don. Pour Descola, le « don » signifie une asymétrie positive : « une entité B offre une valeur à une entité A (ce peut être elle-même) sans en attendre de compensation » (2005 : 426). De plus, le schème relationnel qu'est le don serait pour l'auteur, à l'instar de l'échange et de la prédation, le propre des modes d'identification dont les termes sont substituables car situés sur un même statut ontologique. Pourtant dans l'ontologie analogique mam étudiée, les physicalités et les intériorités (uniques et différentes les unes des autres) composent des entités inégales de statut et non substituables car hiérarchisés les uns par rapport aux autres. Un contre-argument à la typologie de Descola mérite d'être évoqué, afin de comprendre la coexistence du schème relationnel du don avec celui de la protection dans une ontologie, pour partie, analogique.

Le présent travail de terrain soulève deux questions : alors que les *tinecos* réalisent des offrandes, l'acte de donner est-il réellement dégagé d'une attente de compensation, d'un contre-don ? Et, est-il nécessaire que les entités soient équivalentes pour qu'elles développent le don comme schème relationnel ? Une esquisse de réponse à la première interrogation mènera à l'ébauche d'une réponse pour la seconde.

Suite à une offrande à des entités supérieures, espérer leur reconnaissance éventuelle, démontre combien le don peut être la manifestation d'un espoir probable de contre-don sans être nullement contraignant. La certitude du retour n'est pas assurée car elle n'est pas obligatoire. Elle dépend du bon vouloir de l'entité supérieure. D'où le souci permanent des *tinecos* de faire des offrandes dans une attente de réciprocité. Outre les offrandes lors des cérémonies coutumières, les cultes pentecôtistes sont ponctués par la récolte de la dîme. Les célébrations catholiques sont également rythmées par une collecte. L'efficacité des rituels d'offrande apparaît de haute importance, car elle permet d'augmenter les chances de réciprocité. Cette recherche incessante de protection permet de comprendre également les recours à des rituels de nature différente et *a priori* incompatibles que sont les rites évangéliques et chamaniques.

Dans son ouvrage, Descola démontre combien le don est un acte fondamentalement dissymétrique et diffère profondément de l'échange.

> À la différence de l'échange, en effet, le don est avant tout un geste à sens unique qui consiste à abandonner quelque chose à quelqu'un sans anticiper de compensation autre que la reconnaissance éventuelle du destinataire. Car le retour du bienfait n'est jamais garanti dans le

> don, si l'on veut bien prendre cette notion dans son sens littéral : c'est une possibilité que l'on peut certes caresser, sous la forme d'un souhait tacite ou d'un calcul, mais dont la réalisation demeure indépendante de l'acte de donner lui-même, lequel perdrait *ipse facto* sa signification s'il était conditionné par l'impératif d'obtenir quelque chose en compensation (Descola, 2005 : 429).

Descola expose à ce sujet son désaccord avec Mauss. À la différence de l'échange, qui implique nécessairement la réciprocité, il réfuse de nommer les phénomènes de don comme des actes de réciprocité. En effet, il serait faux de parler de relation de réciprocité alors qu'il s'agit plutôt d'une attente de réciprocité. Il suggère alors d'écarter la notion de réciprocité qu'il estime trop vague lorsqu'on analyse les notions de transfert. Descola de préciser l'usage terminologique des notions d'échange et de don : « J'appellerai donc ici "échange" ce que Lévi-Strauss entend parfois par "réciprocité", à savoir un transfert qui requiert une contrepartie, et j'appellerai "don", contrairement à l'usage établi par Mauss, un transfert consenti sans obligation d'un contre-transfert » (Descola, 2005 : 431). On peut ainsi observer combien l'asymétrie qui caractérise le don, rend compatible ce schème de relation au sein d'une ontologie analogique dont les termes sont non substituables car hiérarchisés.

Dans le point qui suit, il sera question, entre autres, du recours à un nouveau type de relation qui inverse le classement hiérarchique propre à l'analogisme, et qui témoigne d'une transformation d'ordre ontologique.

Du don asymétrique à la production

Malgré la remarquable permanence des « visions du monde » propres à une culture ou une civilisation, il existe des ruptures structurelles qui pourraient expliquer les états successifs de leur devenir, mais qui sont cependant difficiles à isoler. Descola propose de laisser de côté les questions de genèse et de causalité antécédentes, pour céder le pas à une démarche résolument synchronique qui permet alors de mettre en lumière les propriétés structurales des combinaisons retenues et les conditions positives ou négatives de leurs transformations.

> L'une de ces conditions paraît être la substitution d'un schème de relation par un autre. (…) Certains types de traitement d'autrui, présents en mineur dans un mode d'identification, en viennent parfois à y jouer un rôle de plus en plus prépondérant qui les rend bientôt incompatibles avec la distribution ontologique dans laquelle ils se sont développés, rendant nécessaire un réaménagement de celle-ci et la transition vers un mode d'identification mieux adapté à leur exercice (Descola, 2005 : 498).

À San Martín, on peut émettre l'hypothèse que le don asymétrique et la protection cèderaient le pas à la production, mode central de relation dans une ontologie naturaliste. Le système relationnel analogique basé sur l'offrande, reflète une hiérarchie des entités : par ce médium, les êtres humains s'adressent aux entités supérieures non humaines et divines afin de leur prouver leur attachement, par crainte des représailles et dans l'espoir d'une protection. L'homme se considère ainsi comme inférieur aux entités non humaines et divines qui l'entourent. Mais, le sens de cette hiérarchie tend aujourd'hui à s'inverser. Si les principes divins restent sur leur piédestal (les offrandes n'ont cesse de leur être présentées en demande

de protection), les hommes mettent en place des relations de domination envers les entités non humaines. La production, type de relation qui se déploie entre des termes hiérarchisés, l'emporte alors sur le don asymétrique. La conception de la terre comme ressource économique domine idéologiquement et prime sur un rapport coutumier avec celle-ci. L'éthique écologique et le caractère sacré de la terre comme héritage d'une civilisation millénaire deviennent alors bien plus le reflet d'une idéalisation que celui de pratiques effectives.

Les entités non humaines, traditionnellement respectées car animées par des intériorités, sont observées comme des ressources naturelles à exploiter. Alors que traditionnellement, les *tinecos* ne s'autorisaient à prendre ces « ressources naturelles » cultivées ou extractives qu'après avoir réalisé des offrandes, actuellement les rites coutumiers sont abandonnés. Les intrants chimiques remplacent les offrandes et seuls certains agriculteurs pratiquent encore des prières de remerciement. Les offrandes se dématérialisent pour se voir réduites aux prières destinées à un Dieu unique et à la collecte ou la dîme à l'intention du prêtre ou du pasteur. Pluies, source d'eau, maïs et montagnes ne demanderaient plus d'offrandes pour permettre un bon rendement agricole mais bien une combinaison de prières, d'engrais et de divers pesticides chimiques. Alors que l'ontologie analogique déplore la déperdition des communications complexes coutumières mayas des êtres humains avec les entités non humaines, un *tineco* se lamente : « On ne respecte plus notre culture, la culture traditionnelle des peuples mayas qui protègent la terre comme leur propre mère, on ne respecte plus la terre ». L'exploitation des entités non humaines conjuguée à l'absence d'offrande expliquerait le déséquilibre entre les entités qui peuplent le cosmos et dès lors, les désastres naturels.

Toutefois, précise Descola, pour qu'une technique nouvelle apparaisse (comme les techniques permettant une intensification agricole), il faut assurément qu'elle présente une utilité réelle ou imaginaire, et qu'elle soit compatible avec les autres caractéristiques du système où elle prend place : « ce n'est pas le progrès technique en soi qui transforme les rapports que les êtres humains entretiennent entre eux et avec le monde, ce sont plutôt les modifications parfois ténues de ces rapports qui rendent possible un type d'action jugé auparavant irréalisable sur ou avec une certaine catégorie d'existants » (Descola, 2005 : 525). L'acte rituel matérialisé par des offrandes symboliques s'est vu avec le temps remplacé par des actes techniques en vue de nourrir la terre de produits chimiques. Une relation nouvelle avec la terre émerge : alors que la logique des agriculteurs *tinecos* était de se mettre à genoux en signe de respect face aux entités non humaines peuplant leur environnement, la hiérarchie se renverse. Maintenant, c'est aux cours d'eau et aux plantations de se plier aux nécessités et au bon vouloir des hommes. Dans la logique du don asymétrique comme dans la logique de production, les sujets instituent d'autres sujets dépendants ou subordonnés. On observe ici une inversion de la subordination.

Fondamentale dans le processus de changement, la désagrégation d'un rapport autrefois prépondérant « intervient habituellement lorsque des circonstances engendrées par les aléas de l'histoire, les bouleversements du climat et les effets inintentionnels de l'action humaine forcent des peuples à s'adapter à des milieux différents ou dont les caractéristiques se sont altérées » (Descola, 2005 : 530). Mais les circonstances qui modifient un rapport autrefois

dominant peuvent également être provoquées par des collectifs d'humains conquérants qui circonscrivent d'autres collectifs d'humains dans un territoire limité soumis alors à une exploitation plus intensive. Descola cite à ce sujet les cas des migrations sous la pression d'envahisseurs ou de voisins belliqueux, l'expansion conquérante, la dégradation anthropique d'un écosystème ou sa transformation progressive à la suite d'accidents climatiques. Ce type de « circonstances », « oblige les hommes à modifier leurs stratégies de subsistance et surtout ébranle les relations qui les unissent les uns aux autres et avec le monde, les rendant plus réceptifs à des hardiesses autrefois considérées avec suspicion » (Descola, 2005 : 530). Les détours historiques proposés dans le chapitre 2 ont permis de comprendre combien les injustices foncières structurelles ont créé les conditions de modification culturelle des pratiques agricoles. L'exil aux États-Unis apparaît dès lors comme une réponse aux manques d'emprises sur le système agricole. Les parcours migratoires accentuent l'abandon d'un attachement symbolique à la terre entretenu dans des relations au quotidien.

3. Évolution des ontologies

Coexistence de l'analogisme avec le naturalisme et transition

Les explications sur les pluies torrentielles d'octobre 2005, et leurs conséquences désastreuses dans la région, relèvent de registres explicatifs distincts. Comme les experts sur les catastrophes, les *tinecos* expliquent l'affaiblissement des versants de leurs montagnes par l'usage excessif d'intrants chimiques, l'urbanisation rapide et les phénomènes massifs de déforestation. Cette perspective souligne l'interdépendance entre l'environnement social et naturel dans la création d'une catastrophe.

Derrière cette ontologie qui distingue un ordre culturel des êtres humains d'un environnement physique des êtres non humains, se dévoile une autre ontologie, héritée de la cosmovision des anciens Mayas. Pour les *tinecos,* les activités de déboisement, d'urbanisation et d'agriculture intensive des sols ne sont pas considérées comme les seuls facteurs qui peuvent provoquer un déséquilibre avec des entités non humaines. Les montagnes et les volcans sont perçus par la majorité des *tinecos* comme des entités non humaines avec lesquelles il est encore nécessaire, pour la protection des êtres humains, de maintenir une communication intense. Ils émettent l'urgence de protéger et de sauvegarder leur environnement qu'ils considèrent, non comme « naturel », mais comme un patrimoine socioculturel. Or, les terres de San Martín sont abondamment alimentées en engrais chimiques mais ne reçoivent plus d'offrandes au quotidien. On extrait de la Terre de quoi s'alimenter, mais on ne la nourrit plus suffisamment de prières et de cérémonies.

La culture coutumière présente en apparence des affinités avec ce qu'il y a de plus moderne dans la conscience écologique actuelle. Mais cette éthique écologique ne repose pas uniquement sur la croyance d'un nécessaire rapport équilibré de l'environnement social avec l'environnement physique, il repose aussi sur la cosmologie analogique maya, qui suggère de concevoir les entités divines et non humaines, comme des sujets à part entière en relation avec les êtres humains. La cosmologie maya, pourvue d'un système analogique, n'installe pas l'homme « au point d'intersection de toutes les lignes de sens connectant les choses » (Descola, 2005 : 303). Face aux phénomènes naturels extrêmes et aux conséquences désastreuses de Stan, un point de vue naturaliste ne déplore par exemple que les changements climatiques et le déboisement des forêts, alors que la perspective analogique regrette la déperdition des communications complexes et sacrées coutumières mayas entre les êtres humains et les entités non humaines. La culture, restreinte au monde des humains dans le naturalisme, est une réalité partagée entre les entités humaines et non humaines dans l'analogisme.

Les deux ontologies analysées, naturaliste et analogique, se retrouvent la plupart du temps conjointement dans le discours des mêmes habitants. Descola fait en effet remarquer que « les principes qui régissent les schèmes étant universels par hypothèse, ils ne sauraient être exclusifs les uns des autres et l'on peut supposer qu'ils coexistent en puissance chez tous les humains » (Descola, 2005 : 322). On trouve ainsi des traces d'autres modes opérant à l'intérieur de chaque type de collectif concret, comme à l'intérieur de chacun de nous, même

si seul l'un d'entre eux s'exprime pleinement, car ses découpages ontologiques sont considérés comme les plus légitimes. Dans certains collectifs coexisteraient alors des modes majeurs et des modes mineurs d'identification. À San Martín si l'ontologie analogique semble s'être développée depuis plusieurs siècles, la présence actuelle de l'ontologie naturaliste n'y est pas moins négligeable.

Pour Descola, les rapports entre collectifs analogiques et collectifs naturalistes sont complexes et ambigus « du fait de la contiguïté historique qui rattache l'émergence des seconds à la dissolution des premiers. Lors de cet enfantement du monde moderne (…), les segments hiérarchisés des collectifs à ordres statutaires se sont décomposés pour libérer une foule immense d'individus humains égaux en droit, mais que des disparités concrètes continuent de séparer » (Descola, 2005 : 384). Si le mode d'identification naturaliste prend une place incontestable au sein de la cosmovision analogique des Mams contemporains, il est intéressant de questionner comment ce glissement a pu s'opérer dans notre Occident qui, selon Descola, était régi sous un mode analogique jusqu'à la Renaissance. Selon l'anthropologue, il n'est pas impossible que des traits propres à l'analogisme aient facilité cette distribution nouvelle. Si les intériorités des êtres analogiques varient sans cesse dans leurs dosages et leurs combinaisons, « les matières qui constituent ces êtres témoignent, quant à elles, d'une rassurante stabilité » (Descola, 2005 : 410). La simplicité de la physique analogique est probablement indispensable pour que les mondes analogiques demeurent intelligibles et manipulables, se demande Descola. Cette caractéristique permet toutefois de mieux comprendre les possibilités de transition de l'analogisme vers le naturalisme.

> Malgré tous les « changements de paradigmes » et « ruptures épistémologiques » entre la Renaissance et l'Âge classique, une même conviction demeure inchangée, à savoir que les matériaux élémentaires du monde ont partout les mêmes propriétés connaissables et que les différentes combinaisons qu'ils autorisent sont valides en tout lieu. Toutefois la ressemblance s'arrête là. Car ce n'est pas un fourmillement de sociétés singulières que l'analogisme déploie sur le fond de cet universalisme que l'on ose à peine qualifier de « naturel », mais bien un universalisme d'un autre ordre, celui des myriades de subjectivités diffractées qui animent toute chose d'une intention à découvrir, d'un sens à interpréter, d'une connexion à dévoiler ; un universalisme « spirituel » donc, à défaut d'être strictement « culturel » (Descola, 2005 : 411-412).

Les différences intrinsèques des entités analogiques sont atténuées par un réseau de correspondances qui opère sous les traits d'un universalisme « spirituel ». Mais l'ordre analogique ne tient que dans un monde clos où cosmos et société sont équivalents. Les assemblages d'humains et de non-humains se présentent comme des unités constitutives d'un collectif beaucoup plus vaste car coextensif au monde : « Sans en être complètement ignoré, l'extérieur du collectif devient un hors-monde en proie au désordre, parfois dédaigné, parfois criant, parfois voué à s'agréger au dispositif central comme un nouveau segment dont la place en creux est préparée d'avance » (Descola, 2005 : 375). Quand les réseaux de correspondance et de coopération d'un collectif analogique se délitent, les entités humaines et non humaines récupèrent leurs singularités ontologiques. Les membres de ces collectifs deviennent ainsi « disponibles pour les différenciations radicales et les regroupements massifs que le naturalisme est contraint d'opérer afin d'organiser ce chaos de singularités sans recourir à une

logique segmentaire. L'ancien ordre cosmocentrique disparaît faute de corps intermédiaires capables d'incarner son étagement hiérarchique, et il peut être supplanté par un ordre anthropocentrique dans lequel le monde et ses unités constituantes se retrouvent découpés selon que l'humanité y est présente directement, par délégation ou pas du tout » (Descola, 2005 : 385).

Lorsque les correspondances entre les entités deviennent ténues, l'ordre interne est remis en question et le collectif analogique s'effrite. Les Églises évangéliques peuvent probablement saluer leur émergence et leur croissance grâce à leur proposition d'un nouvel ordre face à la dégradation de l'ancien. Toutefois, ces nouvelles religions ne se détachent pas d'un principe supérieur hiérarchique, et la plupart de leurs fidèles n'ont pas évacué les principes culturels qui habitent les entités non humaines qui peuplent leur environnement. Les processus de scolarisation, de sortie de la communauté par l'émigration et bien sûr, les nouveaux modes de production agricole, sont probablement les voies qui amèneront les *tinecos* à remettre en question davantage les bases du système analogique.

Le passage d'une ontologie anciennement analogique à une ontologie naturaliste dans le monde occidental n'aurait pourtant pas réussi à évacuer toute trace d'analogisme. Des auteurs comme Michel Godelier, ou encore des courants en psychologie cognitive, considèrent que la pensée analogique est une caractéristique universelle des êtres humains.

La pensée analogique comme fait universel

Dans son article « Mythe et histoire : réflexions sur les fondements de la pensée sauvage[266] » (1973), Maurice Godelier défend l'hypothèse d'une pensée analogique universelle. Plus concrètement, sa démarche intellectuelle consiste à clarifier les rapports entre pensée mythique, société primitive et histoire : « problème que tout anthropologue rencontre abstraitement dans l'exercice de sa discipline (…) » (Godelier, 1973 : 271). Il recherche alors « l'origine – donc le fondement – de la présence commune de ces caractères formels abstraits de discours et d'idéalités mythiques qui appartiennent à l'idéologie des sociétés qui diffèrent profondément par leurs écologies, leurs économies, leurs organisations sociales, bref par toutes les déterminations positives de leur réalité historique » (Godelier, 1973 : 274). Selon lui, et à l'instar de Claude Lévi-Strauss, un rapport direct entre mythe et société peut être facilement mis en évidence, car dans les mythes se trouvent transportés et transposés les rapports de l'homme à la nature, ainsi que ses rapports sociaux. Il existerait une correspondance structurale, un lien interne entre les formes de la pensée mythique et les formes de la société primitive. Pour Godelier, le fondement de cette correspondance structurale se trouve dans la structure même des sociétés primitives dans lesquelles « la pensée mythique est la pensée humaine pensant la réalité par analogie » (Godelier, 1973 : 276). Il analyse ainsi les représentations de la nature comme construites par analogie avec la culture : les puissances supérieures et mystérieuses de la nature sont des sujets personnifiés dans des êtres de la nature (animaux, végétaux, astres…).

[266] Paru dans le livre *Horizon, trajets marxistes en anthropologie* (1973), cet article a préalablement été publié dans un numéro spécial de la revue *Annales* intitulé « Structure et Histoire », mai-août 1971.

Selon l'auteur, la pensée analogique repose sur des principes qui constituent les conditions formelles *a priori* de tout raisonnement démonstratif qui se déploie en un discours logique et cohérent, et ceci, quel que soit le contenu de ce discours (mythique, religieux, philosophique ou scientifique). La pensée tirerait d'elle-même cette capacité de raisonner par analogie sur le contenu de l'expérience humaine. Il s'agirait d'une logique originelle, renvoyant au-delà de l'histoire humaine à l'histoire « naturelle », car « le fondement de la possibilité pour la pensée de se représenter des relations d'équivalence se situe au-delà de la pensée elle-même, dans les propriétés des formes complexes d'organisation de la matière vivante, le système nerveux et le cerveau » (Godelier, 1973 : 290). À partir d'une analyse de la pensée « des sauvages », Godelier aboutit à un résultat paradoxal, celui de découvrir et de contempler la pensée « à l'état sauvage » comme il la nomme (1973 : 291). Godelier soutient deux faits qui, à première vue, semblent s'opposer : le fait que la pensée dans sa *structure formelle*[267], reste la même dans l'histoire, et que les *idées* se transforment au cours de l'histoire tout comme progressent les *connaissances*. Il estime se séparer sur ce point des idées de Lévi-Strauss car, lui semble-t-il, « la pensée mythique est à la fois pensée *à l'état* sauvage et pensée *des* sauvages » (Godelier, 1973 : 294). À toute époque de l'Histoire, l'analogie reste offerte à l'homme pour se représenter des domaines de son expérience. Elle ne caractérise pas exclusivement les formes et les étapes primitives du développement historique, mais bien l'existence universelle (chez tout individu et à toute époque) d'un champ de perception où, sans cesse, se présentent à la conscience des analogies entre formes, entre objets ou entre actions. Or, constate Godelier « de nos jours, dans le cadre de notre société industrielle, et compte tenu du développement des sciences de la nature et des "sciences humaines", les analogies tirées du domaine de la *perception* ne constituent plus le *matériel essentiel* de la représentation *dominante* que l'homme se fait de la nature et de l'histoire » (Godelier, 1973 : 204). Ceci est différent des sociétés primitives, où, estime-t-il, les analogies tirées du champ de la perception et de la connaissance sensible, constituent le matériau de base de la pensée. Et Godelier de conclure, « la pensée à l'état sauvage et la pensée scientifique ne sont donc pas "deux stades inégaux du développement de l'esprit humain" puisque la pensée à l'état sauvage, l'esprit dans sa structure formelle, n'a pas de développement et opère à toutes les époques et sur tous les matériaux que lui fournit l'histoire. Il n'y a pas de progrès de l'Esprit, mais il existe un progrès des connaissances » (Godelier, 1973 : 296). Tirées du sensible et des réseaux d'intentions prêtées par l'homme, les analogies sont abandonnées au profit d'autres relations d'équivalence qui expriment ce nouveau champ de l'expérience humaine. D'un certain point de vue, estime Godelier, il y a eu progrès dans la capacité de représenter le système inintentionnel des rapports objectifs qui existent dans la nature et dans l'histoire, lorsqu'on a substitué aux concepts spéculatifs mi-abstraits mi-concrets de la pensée mythique, les concepts spéculatifs purement abstraits de la philosophie.

Mais ce qui préoccupe Godelier, c'est la double illusion que crée la pensée analogique en s'emparant des données objectives de l'expérience, présentes dans la conscience : « illusion sur le monde et illusion sur elle-même ; illusion sur elle-même puisque la pensée prête une existence *extérieure* à l'homme, et *indépendante* de lui, aux idéalités qu'elle engendre

[267] Les notes en italique sont de l'auteur.

spontanément, donc s'aliène dans ses propres représentations ; illusion sur le monde qu'elle peuple d'êtres imaginaires analogues à l'homme, capables d'entendre ses appels et d'y répondre de façon favorable ou hostile » (Godelier, 1973 : 279). En conséquence poursuit l'auteur,

> La pensée mythique tire son impulsion de la volonté de connaître la réalité mais, dans son procès, aboutit à une explication illusoire de l'enchaînement des causes et des effets qui fondent l'ordre des choses. Mais en même temps, parce qu'elle conçoit le monde de l'invisible sous forme de réalités imaginaires douées de conscience, de volonté et surtout d'une efficacité analogues mais supérieures à celles de l'homme, la pensée mythique *appelle* et *fonde* la pratique magique, comme moyen d'action sur la conscience et la volonté de ces personnes imaginaires qui règlent le cours des choses (Godelier, 1973 : 280).

Si les Occidentaux naturalistes dévoilent un mode de pensée analogique dans leur mode de raisonnement, ils rejoignent la préoccupation de Godelier : s'assurer que les analogies qu'ils mobilisent soient un mode de pensée valide, car il est souvent jugé trompeur ou approximatif. Pour Nicolas Journet, « Dans le passé des sciences, un lourd passif d'analogies fausses, comme l'éther mécanique de René Descartes, et la conviction qu'il s'agit d'un mode subjectif et approximatif de raisonnement, ont incité bon nombre de philosophes et de savants à réagir contre, et à s'en méfier comme de la peste » (Journet, 2010 : 38). Pourtant, explique l'auteur, les historiens et les philosophes des sciences admettent aujourd'hui que raisonner par analogie ou métaphore n'est pas seulement un exercice poétique, mais un ingrédient indispensable de l'activité du savoir. Ils sont ainsi amenés à reconsidérer la place réelle de la démarche analogique dans la formation des savoirs.

Depuis le début des années 1980, des spécialistes des sciences cognitives défendent l'idée qu'il existe, au-delà du langage, un mode de pensée analogique. Présente partout dans le discours, la métaphore est un cas particulier d'analogie. Non seulement, la pensée analogique aurait une place fondamentale dans le développement du langage, mais de plus, selon le linguiste George Lakoff et le philosophe Mark Johnson, la métaphore serait notre principal outil à fabriquer des idées, et pas seulement des mots (1985). Pour ces auteurs, la plus grande partie de notre système conceptuel ordinaire, qui nous sert à penser et à agir, est de nature fondamentalement métaphorique. La pensée scientifique s'est par exemple toujours alimentée du raisonnement analogique. Mais, par des règles du bon usage des analogies, les sciences dites modernes veulent prendre leur distance avec les usages savants de la similitude utilisés entre autres par l'alchimie et la théorie des signatures dans le passé. Dedre Gentner et Michael Jeziorski (1993) ont ainsi élaboré six principes permettant de recourir à l'analogie de manière scientifique. Selon eux, afin qu'une analogie soit scientifique, l'un des principes consiste en ce que la comparaison analogique ne porte pas sur la nature des éléments, mais sur les rapports qu'ils entretiennent. L'analogie permet ainsi de se concentrer sur les propriétés relationnelles similaires indépendamment de la nature des éléments concernés.

Ici réside une distinction entre une « pensée analogique » et un schème ontologique de nature analogique. Le recours à l'analogie de manière structurée et systématique comme signe de fidélité à la rigueur scientifique est un fait culturel. L'analogie « scientifique » doit être contrôlée. Elle s'intéresse à la structure relationnelle d'éléments présents dans deux domaines

appariés, tandis qu'un collectif structuré par une ontologie analogique conçoit des correspondances analogiques, non seulement au niveau des propriétés relationnelles entre les entités vivantes, mais également au niveau de la nature de ces entités concernées. Un autre principe de l'analogie scientifique développé par Gentner et Jeziorski consiste à ne pas émettre de relation de cause à effet entre des phénomènes analogues. Or, dans la perspective d'une ontologie analogique, telle que le développent les Mams contemporains, l'analogie entre deux phénomènes peut expliquer que l'un soit la cause d'un effet sur l'autre.

Enfin, pour revenir à la lecture de Godelier, elle permet de comprendre en quoi l'interprétation de ce dernier diffère de celle de Descola au sujet de la réflexion intellectuelle sur l'analogisme. Tout comme son confrère, Descola est un digne héritier de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss. Plutôt qu'une projection de la société sur la nature ou l'inverse, Descola considère que l'ontologie analogique fait exploser, à l'instar d'autres modes de socialisation de la nature (comme le totémisme et l'animisme), la frontière traditionnelle des naturalistes entre nature et culture. La réflexion de Godelier ici ne discute pas la nature de ces termes et le déplacement de leur frontière que les différentes ontologies peuvent suggérer. Derrière l'appellation « analogisme », Godelier recoupe toutes les formes possibles de correspondances entre ce qu'il nomme « Culture » et « Nature ». Leurs démarches intellectuelles, qui mobilisent toutes deux « l'analogie », sont donc radicalement différentes. L'anthropologie comparative de Descola amène à distinguer quatre systèmes ontologiques présents sur le globe, dont l'ontologie analogique. Godelier, dans son écrit de 1973, entreprend de rechercher un commun dénominateur pour expliquer la naissance des représentations mythiques du réel dans la pensée primitive ou la « Pensée sauvage ». Il le nomme : le raisonnement analogique.

> Capable par l'analogie de rapprocher les uns des autres tous les aspects et tous les niveaux de la culture et de la nature, la pensée à l'état spontané ou sauvage est donc immédiatement et simultanément *analytique* et *synthétique* et a la capacité à la fois de *totaliser* dans les représentations mythiques tous les aspects du réel et de *passer* d'un niveau à l'autre du réel par *transformations* réciproques de ses analogies (Godelier, 1973 : 288).

Descola reconnaît que dans tout être ou tout collectif peut coexister diverses ontologies. Mais au lieu de questionner la véracité et l'illusion des réflexions sous forme analogique ou encore d'étudier l'universalité de la pensée analogique, Descola se donne comme objectif de distinguer les différents systèmes ontologiques dont l'analogisme n'est qu'un système parmi d'autres. Cette distinction se base sur la ressemblance ou la dissemblance entre les physicalités et les intériorités observées avec autrui, humain ou non humain.

Si la pensée analogique se retrouve chez les modernes naturalistes, ces derniers maintiennent la frontière entre nature et culture. Pour certains auteurs comme Bruno Latour, la création d'objets hybrides, à la fois naturels et culturels, prouve que nous ne sommes jamais vraiment entrés dans l'ère moderne du Grand Partage (Latour, 1991). Et Descola de répondre :

> L'argument est dans l'ensemble très convaincant. Mais il ne remet aucunement en cause l'absolue singularité de la cosmologie moderne, ce que Latour n'hésite d'ailleurs pas à concéder. Que le dualisme soit un masque pour une pratique qui le contredit n'élimine pas

> pour autant sa fonction directrice dans l'organisation des sciences ni n'efface le fait que l'ethnologue tire une inspiration constante d'une opposition dont la plupart des peuples qu'il décrit et interprète ont fait l'économie (Descola, 2005 : 130).

Selon Descola, les Occidentaux contemporains opèrent des raisonnements par analogie mais ne remettent pas en cause le Grand Partage. Descola confie avoir « l'impression que ce vers quoi nous nous dirigeons c'est un analogisme renouvelé. L'analogisme, c'est notamment l'idée que société et cosmos sont coextensifs » (Descola in Latour et Gagliardi, 2006 : 273), situation que l'incroyable accélération des échanges de biens et d'informations à l'échelle globale pourrait rendre possible.

Conclusion : D'un universalisme particulier ou absolu à un universalisme relatif

Dans cette gigantesque et ambitieuse entreprise de comparaison des rapports entre sociétés et nature, « Descola évite l'écueil du relativisme absolu et inconsistant, celui qui, bien souvent, confine au culturalisme, c'est-à-dire au cloisonnement d'entités culturelles factices » (Fossier, 2006 : 95). Reconnaissant sans conteste que le point de départ de sa démarche se situe dans le terreau familier du naturalisme, Descola cherche à se soustraire du régime épistémologique que Latour appelle l'« universalisme particulier » et qui fonde tout le développement de l'anthropologie et légitime ses succès. L'auteur interroge : « comment se détourner de la pensée consolante que notre culture serait la seule à s'être ouvert un accès privilégié à l'intelligence vraie de la nature dont les autres cultures n'auraient que des représentations (…) ? » (Descola, 2005 : 418). Ce qu'il appelle *l'universalisme relatif*[268] serait « une voie qui permettrait de concilier les exigences de l'enquête scientifique et le respect de la diversité des états du monde, un chemin encore mal frayé (…) » (Descola, 2005 : 418).

> L'universalisme relatif ne part pas de la nature et des cultures, des substances et des esprits, des discriminations entre qualités premières et qualités secondes, mais des relations de continuités et de discontinuité, d'identité et de différence, de ressemblance et de dissimilitude que les humains établissent partout entre les existants au moyen des outils hérités de leur phylogenèse. (…) L'universalisme relatif n'exige pas que soient données au préalable une matérialité égale pour tous et des significations contingentes, il lui suffit de reconnaître la saillance du discontinu (…), et d'admettre, au moins par hypothèse, qu'il existe un nombre réduit de formules pour en tirer parti, soit en ratifiant une discontinuité phénoménale, soit en l'invalidant dans une continuité. (Descola, 2005 : 418-419).

Pour Descola, l'un des acquis majeurs du courant structuraliste dont il se sent redevable est le parti pris d'envisager la vie sociale du point de vue des relations qui en forment la trame. Dans l'analyse structurale, un élément du monde ne devient signifiant que par contraste avec d'autres éléments. Mais à la différence de la clause méthodologique structuraliste qui, estime-t-il, nécessite un esprit immanent et désincarné faisant office de catalyseur de sens, son projet anthropologique requiert « un sujet qui ne préjuge pas du vécu de la conscience d'autrui à partir du vécu de sa conscience et qui admet néanmoins que le monde offre à tous le même genre de "prises", quels que soient les usages, cognitifs et pratiques, auxquels elles se prêtent ; un sujet plus attentif au réel institué par l'activité intentionnelle des subjectivités très diverses dont il étudie les produits qu'aux évidences trompeuses de sa propre intentionnalité instituante (…) » (Descola, 2005 : 419).

La distribution des existants dans des collectifs relève de modes divers d'organisation sociale et cosmique. Selon la formule sociologique du naturalisme qui nous est familière, « les humains sont distribués au sein de collectifs différenciés par leurs langues et leurs mœurs – les cultures –, excluant ce qui existe indépendamment d'eux – la nature » (Descola, 2005 : 353). Un collectif correspond, « pour partie », à ce que nous nommons un système social, à la

[268] L'épithète « relatif », précise Descola, est à prendre dans le sens de « pronom relatif », c'est-à-dire qui se rapporte à une relation.

différence du fait que, seules les ontologies naturalistes aboutissent à isoler le social comme un régime séparé d'existence et de préceptes qui gouvernent la seule sphère des activités humaines. Le naturalisme est dès lors anthropocentrique, commente Desola, « en ce que les non-humains y sont définis de manière tautologique par leur défaut d'humanité et que c'est dans l'homme et ses attributs que réside le parangon de la dignité morale dont les autres existants sont dépourvus » (Descola, 2005 : 355).

La façon dont Descola définit l'étude d'un collectif et sa délimitation invite à une réflexion d'ordre méthodologique. Pour Descola, l'unité qui résulte d'un collectif ne se réduit pas nécessairement aux découpages habituels en ethnies, tribus, groupes linguistiques, etc.

> Ce ne sont pas tant les limites linguistiques, le périmètre d'un réseau commercial ou même l'homogénéité des modes de vie qui tracent les contours d'un collectif, mais bien une manière de schématiser l'expérience partagée par un ensemble plus ou moins vaste d'individus, ensemble qui peut par ailleurs présenter des variations internes – de langues, d'institutions, de pratiques – assez marquées pour que l'on puisse le considérer, à une autre échelle, comme un groupe de transformation composé d'unités discrètes (Descola, 2005 : 495).

« Dépourvue de toute dimension fonctionnelle ou finaliste », Descola précise que la conception du collectif, comme il l'entend, « se démarque aussi quelque peu de la définition qu'en donne Latour comme une association spécifique d'humains et de non-humains telle qu'elle est configurée ou "collectée" dans un réseau à un moment et en un lieu donné » (Descola, 2005 : 496). Concédant qu'un collectif est bien un ensemble où se combinent des entités de toutes sortes, Descola rejette une délimitation des frontières du collectif en fonction « d'une décision arbitraire de l'analyste de circonscrire son champ d'étude aux données qu'il peut maîtriser ». La détermination d'un collectif repose avant tout sur la manière dont les humains organisent leur expérience, notamment dans leurs relations avec les non-humains.

La définition que Descola propose de la notion de collectif soulève des questions sur la faisabilité pratique de l'étude d'un collectif. Dans mon cas d'étude, la municipalité de San Martín fait partie d'un collectif dont il m'est aujourd'hui impossible de définir les contours, car l'étude d'un collectif et de sa délimitation nécessiterait un travail de terrain titanesque. Il s'agirait d'abord d'étudier des schèmes d'identification et de relation particuliers dans une localité, et ensuite d'analyser, dans une perspective comparative, les limites de ce collectif dont la taille peut être de nature variable. Or, l'accès à l'observation des relations des humains avec des non-humains requiert une familiarité qui ne peut être acquise que par un ancrage ethnographique de longue durée. L'étude des collectifs serait peut être à prendre comme une invitation à entreprendre tout travail ethnographique de manière collective dans une perspective comparative et ce, dès le travail de récolte des données.

Alors que se pose les limites méthodologiques de l'étude d'un collectif, il est utile de rappeler que les hypothèses exposées par Descola dans son essai *Par delà nature et culture* sont avant tout de nature heuristique. Les exemples ethnographiques et historiques cités dans cet ouvrage n'ont pour seule ambition, conclut-il, « que d'offrir l'esquisse de ce que pourrait être une manière différente de traiter les faits sociaux ».

> Non pas en les envisageant d'emblée comme cette caractéristique qui donnerait à notre espèce sa dignité, mais en s'efforçant de mieux comprendre les principes grâce auxquels les humains schématisent de façon si diverse leur expérience des choses, accueillent avec plus ou moins de libéralité des non-humains dans leurs collectifs et actualisent ou non dans ses systèmes d'interactions concrètes les relations qu'ils discernent entre les existants (Descola, 2005 : 549).

En postulant que l'identification et la relation constituent la trame et la chaîne des usages du monde, Descola aspire « à proposer une voie plus efficace et moins ethnocentrique pour rendre compte de ce que l'on appelle ordinairement la diversité culturelle » (Descola, 2005: 550).

Descola n'est pas le seul anthropologue à avoir proposé une modélisation des relations des hommes avec ce qui les entoure et qui vise à se dégager de la logique occidentalo-centrée à prétention universelle. Michael Singleton (2009), philosophe et anthropologue à l'instar de Descola, entrevoit pour sa part trois manières de modéliser *a priori* les (r)apports entre Soi (S) et les Siens et l'Altérité (A) faite d'autrui et Autre Chose. Il est *a posteriori* possible, commente l'auteur, « de trouver des cultures concrètes qui les incarnent à la lettre ou presque » (Singleton, 2009 : 23). Il reconnaît trois types idéaux particuliers : « d'un côté un "s<A[269]" où le Soi reçoit tout de l'Autre et ne lui doit (parce qu'il ne lui peut) rien. De l'autre, un "S>a" où le Soi prend tout de l'Autre et ne lui doit (parce qu'il ne lui veut) rien. Avec, au milieu, un "S+A" fait d'une réciprocité asymétrique » (Singleton, 2009 : 23). Pour l'auteur, seul le modèle de la réciprocité asymétrique peut être défini comme « religieux ». Il définit le terme religion dans son sens étymologique (*religare*), relier : « par religion nous entendons le fait de se savoir ontologiquement et de se sentir organiquement relié en réseaux de réciprocité rentable avec des humains, des para, extra, supra et infra-humains mais qui vont en diminuant de fréquence et d'intensité obligatoires pour aboutir tous côtés à l'absence de tout lien » (Singleton, 2009 : 33). Dans le modèle s<A, Singleton observe un cas d'a-religion, où le don pur et simple ne requiert aucune contrepartie obligée. Tandis que dans le modèle S>a, Singleton décèle de l'irréligion car le Soi n'entre en rapport avec l'« Autre » qu'après coup et dans son seul intérêt ; le « Soi » a tout intérêt à dominer l'« Autre » de manière décisive sinon de le détruire définitivement.

Mon propos n'est pas ici de mener un débat de fond au sujet des typologies sur les relations avec l'Altérité proposées par Singleton et Descola. Sans vouloir pour autant créer un consensus entre leur modélisation, il me semble intéressant de souligner la proximité des deux perspectives abordées. Dans leur typologie des relations respective, quand Singleton parle d'équivalence ou de non équivalence entre les termes contractuels, Descola mentionne des termes hiérarchiques ou non hiérarchiques et dès lors substituables ou non substituables. L'application de ces deux approches théoriques de l'Autre à mon étude de cas met en lumière des points semblables au sujet des transformations des relations. À San Martín, alors que

[269] Dans son article « Saint Georges et le Dragon – de l'a-religion à la religion en passant pas l'irréligion » (2009), Singleton base sa proposition théorique sur l'histoire hagiographique de Saint Georges et le Dragon. Son développement est construit sur une abstraction analytique « G(-eorges)/D(-ragon) » que je simplifie dans mon propos par « S(-oi)/A(-ltérité) ».

prédominait un modèle de relation basé sur le don asymétrique, les transformations actuelles amènent à considérer une inversion de l'asymétrie : l'Altérité, autrui qui n'est pas non humain, est aujourd'hui dominé par le Soi et les Siens afin de se garantir ses propres intérêts. Ou pour le dire en d'autres termes, dans le but de traduire la proposition dans les termes ethnocentriques des naturalistes que nous sommes : les êtres humains s'emparent de la Nature et de ce qui la compose afin d'assouvir leurs propres besoins en faisant fi de toute logique de réciprocité. Derrière la lente mais certaine modification des schèmes de relation suscitée entre autres par les objectifs de la production, s'opère, à San Martín, toute une réorientation culturelle.

CONCLUSIONS :

REPRÉSENTATIONS, CONSTRUCTION MATÉRIELLE DU RISQUE ET DÉCENTREMENT

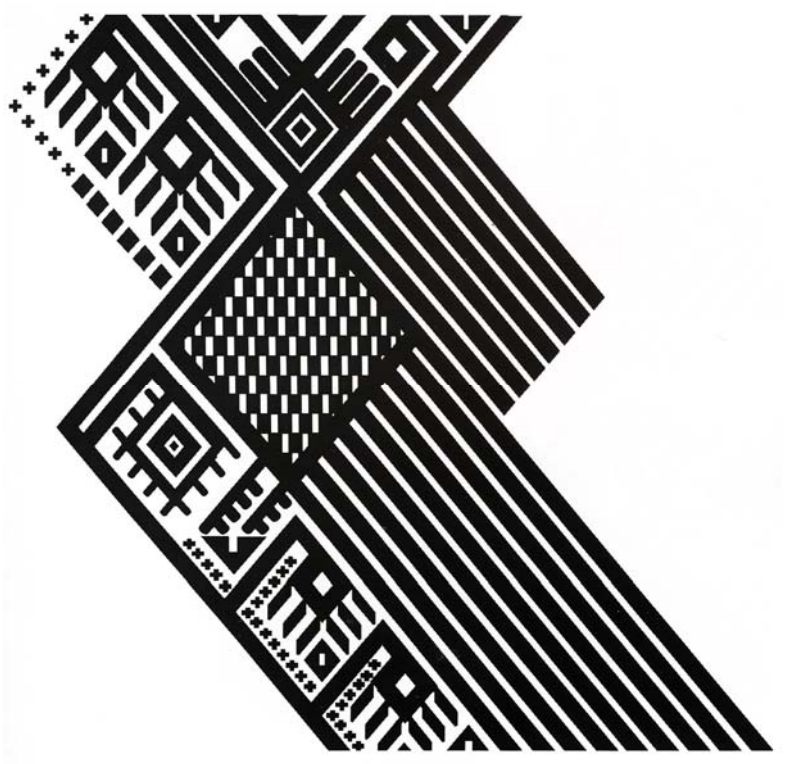


Figure 6: *Piich*, "oiseau",
motif de châle,
San Martín Sacatepéquez, 1970-80
(Looper, 2004)

CONCLUSIONS : REPRÉSENTATIONS, CONSTRUCTION MATÉRIELLE DU RISQUE ET DÉCENTREMENT

L'étude ethnographique réalisée à partir du passage de l'ouragan et de ses dégâts m'ont conduite à étudier deux problématiques connexes : les problèmes environnementaux qui sont à l'origine des catastrophes qualifiées communément de « naturelles », et le symbolisme des catastrophes qui permet d'observer tant la conservation d'un monde socioculturel que sa transformation. Les idées maîtresses de la thèse qui correspondent à sa structuration en trois parties sont les suivantes : un aléa météorologique, comme un ouragan, peut être analysé (1) aussi bien comme un révélateur ethnographique de problématiques environnementales locales et globales, (2) que comme une fenêtre d'opportunité pour comprendre comment une population déterminée se représente les menaces naturelles et les catastrophes, (3) ou encore comme l'occasion de mettre en perspective les systèmes ontologiques occidentalo-centrés dominants. L'anthropologie des catastrophes, porte d'entrée de ma recherche théorique et empirique, est ainsi mise en relation avec diverses thématiques qui sont à la croisée de l'écologie politique, de l'anthropologie de la nature et des systèmes symboliques.

À partir d'observations participantes et la réalisation d'entretiens, mes recherches se sont construites autour d'un double objectif heuristique qui constitue les deux premières parties de la thèse.

La première partie, « Stan ou la catastrophe comme fait social », s'est attachée à observer les logiques d'action sur l'environnement, dont la construction sociale des conditions de vulnérabilité aux menaces naturelles. Les catastrophes sont communément appréhendées comme des phénomènes exogènes, occasionnels, naturels et fondamentalement inévitables, face auxquels il n'est possible de réagir que par l'apport de l'aide humanitaire. Or, l'ouragan Stan met à jour les problèmes fonciers et les inégalités socio-économiques historiques qui sont à l'origine des phénomènes de détérioration environnementale, et qui aggravent les dégâts occasionnés par les événements climatiques. Mes séjours de recherche m'ont permis d'observer les facteurs socio-économiques et écologico-politiques qui contraignent les populations guatémaltèques à avoir des pratiques agricoles non durables pour leur environnement, qui à terme, fragilisent toute une économie paysanne face aux variations climatiques.

La deuxième partie de cette recherche, « Stan ou l'environnement comme acteur social », s'est consacrée à l'étude des logiques de représentations étiologiques des catastrophes et des phénomènes naturels extrêmes d'acteurs d'origine maya mam. Le travail ethnographique invite à comprendre la manière dont les acteurs locaux conceptualisent une catastrophe dans leurs schèmes d'entendement du monde. Une imprégnation et un ancrage ethnographique dense, spécificités et gages de validité de la discipline anthropologique, m'ont ainsi permis d'accéder aux conceptions locales, culturelles et religieuses, de la dite vulnérabilité face aux menaces naturelles. À partir de l'analyse des représentations de la nature et des catastrophes, je me suis plus particulièrement intéressée à la rencontre entre les dogmes protestants évangéliques et la cosmovision coutumière.

Le travail empirique et analytique relaté dans cette recherche touche ainsi à deux conceptions théoriques distinctes et complémentaires qui ont pour objet la *construction sociale du risque*. Dans son article « El riesgo como construcción social y la construcción social de riesgos » (2005a), Virginia García Acosta aborde deux approches majeures, souvent confuses dans leur utilisation, qui traitent des risques et de leur construction sociale. Issues de paradigmes distincts, une de ces approches s'attache à comprendre la construction sociale des perceptions[270] du risque, et l'autre associe la construction sociale du risque aux conditions de vulnérabilité et d'inégalité. La première approche découle d'une vision culturaliste, tandis que la seconde porte sur l'analyse de la genèse de processus qui ont conduit certains groupes d'une société à pâtir de conditions spécifiques de vulnérabilités (García Acosta, 2005a : 22). Cette recherche s'est donné pour objectif de comprendre la construction sociale du risque aussi bien dans sa dimension sociale et collective, par l'analyse des représentations, que dans son aspect concret et matériel.

La troisième et dernière partie de ce travail amène à revoir cette distinction d'ordre théorique. La présente recherche démontre combien l'analyse empirique suggère de penser les relations entre ces deux champs d'étude définis distinctement. Parmi les représentations véhiculées dans une société non occidentale sur les risques de catastrophe, des éléments qui rejoignent la démarche intellectuelle de déconstruction des aspects socionaturels d'une catastrophe peuvent également y avoir leur place. Je considère de plus nécessaire de décloisonner les discours d'experts et les discours profanes au sujet de la construction sociale du risque car aucun d'eux n'échappe à la construction sociale et cuturelle. L'analyse des systèmes symboliques doit donc considérer les représentations sur la vulnérabilité et le risque de menaces naturelles élaborées par la culture occidentale comme le résultat d'une construction sociale également, et ce, malgré l'imposition de certaines constructions culturelles dominantes.

Pour Greg Bankoff (2001, 2003), alors que les scientifiques se penchent de plus en plus sur le phénomène des catastrophes, leur intérêt à analyser les racines historiques du cadre discursif dans lequel le risque est généralement présenté est insuffisant. Leurs usages terminologiques reflètent des valeurs culturelles particulières, en lien avec leur manière de se représenter habituellement certaines régions ou zones du monde. L'Occident s'est ainsi efforcé de définir, en usant des termes comme « tropicalité » ou « développement », un « ailleurs », un « reste du monde » comme dangereux et pouvant être sauvé par la Science occidentale[271].

[270] Si, dans l'ensemble de mon travail, j'ai opté pour l'utilisation du terme « représentation » plutôt que perception, je mentionne ici le terme « perception » afin de rester fidèle à la traduction des propos énoncés par García Acosta (2005a). Distinguer et défendre l'usage d'un terme plutôt que l'autre n'est pas l'objetif de l'auteur dans cet article. García Acosta utilise le terme « perception » dans son texte tout en reprenant à son compte une réflexion de Peretti-Watel qui avance que la perception du risque et la représentation du risque sont des notions fréquemment confuses ou utilisées dans le même sens dans la littérature sociologique (García Acosta, 2005a : 14 citant Peretti-Watel, 2000 : 198).

[271] L'anthropologue ne peut ignorer le contexte historique et idéologique dans lequel sa discipline est née. Au 19e siècle, les pères fondateurs de l'anthropologie ont pour projet de servir le colonialisme. Ils s'intéressent aux sociétés et aux cultures les plus éloignées du modèle « civilisé ». Dans la vision évolutionniste qu'ils partagent, la « distance culturelle » signifie également un « retard historique ». Les lectures de Francis Affergan (1987) et de Tzvetan Todorov (1982) sur la « découverte » de l'Amérique par Christophe Colomb, sont hautement illustratives de l'expérience radicale de l'altérité et du discours teinté d'exotisme. Toutefois, si le colonialisme

Pour Bankoff, la définition des termes « catastrophes », « vulnérabilité » et des enjeux plus larges que sont la pauvreté, la dégradation de l'environnement, la croissance démographique et les structures sociopolitiques est profondément culturelle, et enserrée dans une construction du savoir occidentale » (Bankoff, 2001 : 29). Afin de ne pas enfermer cette recherche dans une définition normative des risques environnementaux, je me suis intéressée à la manière dont les acteurs locaux se saisissent de ces questions.

Au terme de cette recherche, il me semble important de dégager trois enseignements : l'hétérogénéité des représentations à San Martín ne permet pas de définir une « culture locale du risque » ; l'environnement peut être considéré comme insécurisant, car fragilisé par des pratiques anthropiques et par un oubli des rituels coutumiers; la démarche de décentrement à laquelle convie l'anthropologie re-situe les représentations occidentales comme un mode parmi d'autres d'appréhender le monde. Ces trois points sont exposés ci-dessous de façon à rouvrir les perspectives à la recherche.

Hétérogénéité des représentations

Si les savoirs coutumiers des aînés accumulés collectivement et localement sont privilégiés pour expliquer les menaces naturelles, ils sont également agencés, depuis quelques décennies, à de nouveaux systèmes de pensée. San Martín n'est en effet pas isolée des processus de globalisation. Dans la municipalité concourent, par exemple, les représentations occidentales qui séparent la « culture » de la « nature », importées par les migrants de retour des États-Unis ou de la capitale, par les systèmes scolaires obligatoires généralement déconnectés des coutumes et des traditions mams, par la presse et les médias, et enfin par les institutions de gestion des risques présentes ponctuellement dans la municipalité. À San Martín encore, les croyances coutumières mayas sont articulées, depuis une trentaine d'années, aux dogmes des évangéliques désireux d'entrer dans le monde moderne par l'affirmation d'une nouvelle identité.

Les habitants de San Martín, appelés *tinecos*, expliquent, par exemple, les effets catastrophiques du passage de Stan à San Martín par un déséquilibre entre la communauté des humains et leur environnement naturel, en particulier les montagnes qui entourent le centre de la municipalité. Deux registres explicatifs distincts se conjuguent au sujet de l'origine de ce déséquilibre. Ils se différencient en fonction du rapport aux existants, et se rattachent à des ontologies (modes de concevoir l'être et ses propriétés) qui sont respectivement appelées, dans la filiation des travaux de Descola, *analogique* et *naturaliste*. L'analyse du lien mécanique entre l'ampleur des dégâts et la gestion locale des ressources naturelles ne peut être détachée, selon les *tinecos*, d'une lecture morale, qui questionne le déséquilibre spirituel des habitants avec leurs montagnes. À la lecture de la vulnérabilité écologique de la population de San Martín s'ajoute l'appréhension d'une vulnérabilité provoquée par l'abandon de rites coutumiers réalisés dans le passé pour stabiliser les montagnes environnantes.

---

occidental de l'époque a rejoint l'histoire, l'impérialisme occidental reste aujourd'hui un fait, affirmerait Edward Saïd (2000).

La cohabitation de registres explicatifs distincts est constitutive de la cosmovision des indigènes mams contemporains. Les représentations cycliques, prophétiques, théocentriques, analogiques, écologico-naturalistes coexistent pour expliquer Stan et son désastre. Les interprétations des habitants de San Martín sur Stan et les désastres occasionnés combinent ainsi des éléments coutumiers mayas avec des éléments issus des religions révélées et du rationalisme scientifique. Les habitants ne se cantonnent pas uniquement dans l'une ou l'autre perspective explicative. Ils créent un subtil agencement de ces schèmes de compréhension du monde. Au vu des multiples représentations, il devient dès lors inapproprié de réfléchir dans les termes de « culture locale du risque », car cela aurait pour résultat de figer les propos entendus.

En analysant comment la catastrophe provoquée par des coulées de boue au Vénézuela en 1999 a été pensée, c'est-à-dire à la fois signifiée et expliquée, Sandrine Revet (2006) a observé l'existence de divers scénarios qui fournissent différents discours, images et régimes d'action pour faire face à l'événement. Les conclusions de nos recherches empiriques se rejoignent car Revet souligne non seulement la coexistence de chacun des cadres de pensée répertoriés, mais aussi et surtout la circulation des acteurs d'un scénario à l'autre. Pour l'auteur, ces « scénarios » s'inscrivent dans un contexte qui ne permet pas de les analyser comme des idéologies. Car, s'ils sont des codes d'interprétation, ils ne possèdent pas de vertus « intégratrices » : « les communautés qu'ils parviennent à constituer sont éphémères et fluides. Les acteurs circulent en effet d'un scénario à l'autre, d'une communauté à l'autre » (Revet, 2006 : 341).

García Canclini (2009) observe qu'en quelques décennies, l'Amérique latine est passée de sociétés dispersées dans des milliers de communauté rurales avec leurs cultures traditionnelles locales, à une trame urbaine, avec des populations caractérisées par un haut niveau d'illettrisme, au sein desquelles se déploie une offre symbolique hétérogène, rénovée par la constante interaction du local avec des réseaux nationaux et internationaux de communication. García Canclini propose d'analyser ces phénomènes sous le prisme de l'hybridation qu'il définit comme « des processus socioculturels dans lesquels des structures ou des pratiques discrètes qui existaient de manière séparées, se combinent pour générer de nouvelles structures, objets et pratiques » (2009: III). Le qualificatif « discret » se réfère à des structures et des pratiques qui ont déjà été l'objet de processus d'hybridation. Selon l'auteur, il existe comme des cycles d'hybridation allant de formes hétérogènes à des formes homogènes. D'après l'auteur, cette notion ajoute à la typologie des hybridations traditionnelles (métissage, syncrétisme, créolisation etc.), les opérations de construction hybride propres aux acteurs modernes influencés par les phénomènes de la globalisation comme l'accentuation de l'interculturalité avec la création des marchés mondiaux et l'acquisition de biens matériels et de l'argent. Alors que la capacité herméneutique de l'analyse des processus d'hybridation est de permettre d'interpréter les relations de sens qui se construisent dans les mélanges, les données empiriques de mon étude ethnographique m'invitent à observer la participation à divers registres d'emprunts plutôt que des phénomènes de mélange. Dans la localité, étudiée en processus d'urbanisation, à cette étape de rencontre de différentes offres symboliques, l'application de la notion d'hybridation ne me semble pas opératoire. Le principe de coupure – mobilisé par Bastide, comme il a été analysé dans le chapitre 4 – correspond d'avantage à la

situation d'hétérogénéité des représentations que celui d'hybridation culturelle, qui désigne un processus d'homogénéisation des formes symboliques.

Alors que je soutiens l'idée d'une hétérogénéité des représentations de Stan et du désastre, l'écriture, par l'usage de la formulation « *les tinecos* », a paradoxalement pu laisser entendre qu'il se produisait une uniformisation de leurs représentations. Cette approche idéal-typique conduirait à sous-entendre que la communauté des habitants de San Martín se représente de manière homogène les menaces naturelles et leurs désastres. Or, des distinctions dans les représentations sont à opérer en fonction des appartenances religieuses, des générations ou encore des parcours scolaires et migratoires. Mais le travail empirique démontre que ces représentations distinctes ne peuvent être classées de manière radicale en fonction de « catégories » de *tinecos*. Plutôt que d'essentialiser la pensée indigène contemporaine, ou encore d'opérer une nette classification des représentations, il me semble intéressant d'observer, comme le propose Revet, le discours commun minimum produit, qui permet que la catastrophe soit collectivement dénouée, et qui rend possible « une commune compréhension de l'événement » (Revet, 2006 : 337).

Un élément mérite avant tout d'être relevé : la position d'entre-deux qu'entretiennent tous les *tinecos* vis-à-vis de la coutume et de leur désir d'être une personne du 21^{e} siècle. Certes un continuum existe et positionne distinctement les *tinecos* en fonction de leur attachement et de leur détachement aux représentations et aux pratiques coutumières. Un aîné traditionnaliste ou un converti évangélique orthodoxe ne tient pas de discours semblable au sujet du passage de Stan. Pourtant, malgré l'hétérogénéité des représentations, existe et persiste un dénominateur commun. Si Stan et son désastre répondent à certains principes mécaniques visibles, ils seraient aussi, selon eux, la manifestation de principes invisibles pour lesquels les explications des religions révélées apparaissent insuffisantes. Dans le bénéfice du doute, il s'agit de « ne pas laisser tomber » les anciennes représentations et les rituels coutumiers. Alors que la participation à différents systèmes de représentations se vit « sous le parapluie », comme le commenta une *tineca*, et ce afin d'éviter la mise à jour de contradictions, certains *tinecos* entrevoient ce vécu comme pleinement légitime car, « c'est le sang maya qui coule en eux » dont ils ne peuvent se défaire.

Le diagnostic de l'oubli de principes invisibles avec lesquels il est pourtant nécessaire d'entretenir des relations sous forme de don pour obtenir une protection, mais aussi le constat de principes mécaniques environnementaux visibles non respectés, soulèvent la question de la responsabilité humaine dans les catastrophes. Ces manquements sont à l'origine de l'insécurisation des *tinecos* dans leur environnement.

Un environnement insécurisé et insécurisant

Dans un contexte d'urbanisation récente et rapide des villages de l'altiplano guatémaltèque, de phénomènes migratoires importants, d'expansion évangélique croissante, et de nouveaux parcours de scolarisation, mon attention a non seulement été focalisée sur les transformations du vivre ensemble entre humains, mais aussi et surtout, sur le vivre ensemble entre humains

et les altérités non humaines (entendues de manière simplificatrice par le prisme naturaliste comme la « nature »).

Les paysans de l'altiplano luttent pour trouver leur place dans une économie globalisée. Ils sont dès lors contraints de chercher à augmenter le rendement des terres qui leur appartiennent. Or, l'exploitation des ressources foncières, fragilisées par les impératifs de rentabilité, crée des conditions de vulnérabilité aux risques de glissement de terrain. Non seulement les intrants chimiques, utilisés pour stimuler au maximum la productivité agricole, ont une efficacité qui atteind rapidement des limites, mais ils affaiblissent encore les terres agricoles à vocation forestière, en partie situées en amont du centre de la municipalité. Si les habitants de San Martín sont « responsables » des dégradations écologiques qui créent les conditions favorables à un désastre, il est impératif de questionner leur marge d'action dans le choix des pratiques agricoles, de même que leur part de responsabilité dans le réchauffement climatique et la possible intensification des événements climatiques. Les conséquences catastrophiques de Stan sont le fruit d'activités humaines induites par des systèmes nationaux et globaux inégalitaires. L'environnement dit « naturel » mais façonné par les hommes, n'échappe pas à l'immoralité foncière et climatique de la mondialisation ou de *l'immondialisation*, pour reprendre un terme cher à Singleton.

Mais, pour les *tinecos,* les glissements de terrain provoqués par Stan rapelleraient également la nécessité de ne pas manquer de respect envers les figures d'esprit et les principes vitaux des montagnes. Certes, les nouvelles conversions évangéliques et les politiques de gestion des risques se démarquent par leur volonté de rupture avec les anciennes représentations d'origine maya. Les *tinecos* convertis à l'une des Églises évangéliques ont officiellement pris le parti de placer leur confiance dans la protection d'un Dieu tout puissant. Et les experts évincent toute référence spirituelle de leurs politiques de gestion des risques car les représentations « magico-religieuses » sont considérées comme des facteurs de vulnérabilité idéologique). Néanmoins, malgré le recours au divin et/ou l'intérêt porté aux programmes de gestion des risques, les *tinecos* ne se permettent pas de renoncer à la soupape de sécurité qu'offrent les rituels d'offrande dédiés aux entités non humaines.

Le concept de *modernité insécurisée* proposé par Pierre-Joseph Laurent (2009), permet de rendre compte des aspects de ce phénomène étudié qui touchent profondément aux transformations culturelles. À l'instar des travaux de l'auteur, ma recherche raconte les bricolages dans une période où une frange importante de la population rurale étudiée « passe, en une génération, de la société coutumière mythique, à une forme de modernité globalisée » (2009 : VI). Au Burkina Faso, Laurent observe que, « c'est le regard porté par ces paysans sur leur brousse qui change complètement : d'un environnement naturel, humanisé, çà et là, par les pérégrinations des ancêtres et la multitude des esprits, la terre devient désormais un moyen de production. (…) Dans cet environnement hostile, privé de l'imaginaire qui l'humanisait, le paysan mossi se découvre pauvre et cherche à s'extraire de sa condition » (Laurent, 2009 : VI). Des élaborations identitaires inédites, comme les conversions aux Églises pentecôtistes, accompagnent ces changements. Pour Laurent, la notion de *modernité insécurisée* « rend compte d'un moment particulier de réforme des cultures, où un grand nombre de peuples sont aspirés par la modernité trans-nationalisée » (2009 : VII). La

pertinence analytique de cette notion m'invite à la reprendre afin d'aborder, non l'insécurité qui touche à l'environnement social, mais celle qui affecte l'environnement « naturel ». Le temps de la *modernité insécurisée* à San Martín conjugue l'affaiblissement de la prise en charge coutumière de l'environnement « naturel » (et en particulier des montagnes) et les carences des actions qu'imposent la rationalité scientifique. Les savoirs coutumiers cèdent le pas aux réponses utilitaristes de protection de la « nature », mais ces dernières restent vaines face au faible accès ou le peu d'emprise sur des alternatives concrètes.

Selon les anthropologues Susan Crate et Mark Nuttall (2009), les populations qui vivent dans des écosystèmes fragiles, connaissent et connaîtront avec les changements climatiques une transformation de leurs espaces et, parallèlement, des reformulations, voire des pertes, de leur cosmologie. Il me semble intéressant de complèter leurs propos car, si les changements climatiques induisent des changements culturels, ils peuvent, au lieu de provoquer la « perte » des cosmologies, inciter leur réveil. Les changements climatiques pourraient également marquer un tournant vers une prise de conscience de la diversité culturelle de penser l'humain et la « nature ».

Cette idée est très bien illustrée par les mots de la *tineca* Eliza Orozco qui affirme que, l'année 2012 sera celle d'un changement des consciences. Elle projette un rejet significatif des influences politiques des autres cultures sur la question de l'environnement.

> Par exemple, peut-être que nous rejetterons l'idéologie européenne sur l'environnement. Peut-être que nous n'accepterons plus les politiques des autres pays au sujet du développement durable. (…) nous serons invités à repenser le monde. C'est comme recevoir un « halte-là », sentir que nous sommes coupables. Nous devons étudier et analyser ce qui nous permettra la renaissance. Peut-être qu'il y aura plus de tragédies dans l'environnement, que la Mère Nature voudra retrouver sa manière de vivre. (…) Ce sera un changement des consciences. Il n'y aura pas de miracle. (…) 2012, c'est comme un plan stratégique. On ne travaillera plus sous l'influence des autres cultures (Eliza Orozco, 15/02/2008).

Ce constat politique d'une domination culturelle des modes de relation avec la nature est partagé par de nombreuses populations amérindiennes. Pour illustrer ce propos, voici un extrait du discours tenu par le Président bolivien d'origine aymara, Evo Morales, après l'annonce du séisme qui a dévasté la côte chilienne le 27 février 2010 : « Je sens que la Nature ne supporte pas les politiques qui détruisent l'environnement. Je sens que Mère Nature se fâche » (*Libération*, 01/03/2010). Il est intéressant de souligner également que le gouvernement d'Evo Morales a été à l'initiative de l'organisation du premier Sommet Mondial des Peuples Indigènes sur le Changement climatique et les Droits de la Terre Mère en avril 2010, dont l'ambition était de construire une réflexion sur le rôle joué par les peuples indigènes dans la production de discours et de pratiques liés à l'environnement. Ce sommet a, entre autres, donné lieu à la formulation d'un projet de déclaration universelle des droits de la Terre Mère. Ce projet politique se démarque de l'idéologie défendue par le naturalisme occidental à caractère anthropocentrique (car les non-humains y sont définis par leur défaut d'humanité). Des représentants des populations indigènes contestent la légitimité de l'exploitation des ressources naturelles que requièrent les modes de consommation des occidentaux naturalistes. Porté à outrance, ce système d'exploitation nous aurait conduits vers

une nouvelle époque géologique, nommée par certains : l'anthropocène[272]. Des voix occidentales s'opposent également à une vision utilitariste de la « nature » et témoignent de la nécessité de considérer la planète comme un acteur sur la scène politique (Serres, 2009).

Cependant, les principes internationaux de protection de la nature et de sa biodiversité reposent depuis toujours sur une politique internationale érigée à partir d'une conception très particulière de la nature, née en Europe au siècle des Lumières. Or, estime Descola dans un article intitulé « À qui appartient la nature ? » (2008), cette conception est loin d'être partagée par tous les peuples de la planète, attachés à d'autres principes cosmologiques. Afin que la préservation de l'environnement soit pleinement efficace, les sciences sociales devraient tenir compte, selon lui, de cette pluralité des intelligences de la nature. Car, estime l'auteur, « il n'existe pas de critères absolus et scientifiquement fondés à partir desquels pourraient être justifiées des valeurs universelles reconnues dans le domaine de la préservation des besoins naturels et culturels » (Descola, 2008 : 7). Toute morale de la nature est ainsi anthropogénique en ce qu'elle exprime nécessairement des valeurs défendues par un collectif d'humains.

En concluant son ouvrage *Par-delà nature et culture*, Descola avance qu'aucune présence au monde, aucune manière de s'y lier, n'offre de compromis à même d'offrir une source d'enseignement adéquate à toutes les situations, et plus particulièrement au défi d'agencer entre eux un nombre toujours plus grand d'existants en quête de représentation et de traitements équitables.

> C'est à chacun d'entre nous, là où il se trouve, d'inventer et de faire prospérer les modes de conciliation et les types de pression capables de conduire à une universalité nouvelle, à la fois ouverte à toutes les composantes du monde et respectueuse de certains de leurs particularismes, dans l'espoir de conjurer l'échéance lointaine à laquelle, avec l'extinction de notre espèce, le prix de la passivité serait payé d'une autre manière : en abandonnant au cosmos une nature devenue orpheline de ses rapporteurs parce qu'ils n'avaient pas su lui concéder de véritables moyens d'expression. (Descola, 2005 : 552).

À l'instar de Descola, il me semble nécessaire de s'opposer à l'idéalisation[273] et à la nostalgie de certains modes d'identification et de relation à la « nature ». L'urgence est à la reconnaissance des modalités distinctes de cohabiter avec la « nature » qui se donnent pour objectif de préserver et les hommes et leur planète, sans annihiler l'un des deux acteurs. Le

[272] L'anthropocène est un néologisme récent créé et utilisé par des scientifiques (dont le prix Nobel en Chimie, Paul Crutzen) pour désigner la fin de l'holocène et les débuts d'une nouvelle ère géologique dans laquelle l'action de l'espèce humaine est devenue une force géophysique qui agit sur la planète. Selon Mike Davis (2008), cette ère est marquée par une « instabilité radicale des environnements ». Alors que les êtres humains ont acquis les capacités de modifier mais aussi de détruire leur environnement ou encore d'influencer les forces qui régulent le climat de la planète, certains parlent aujourd'hui dans les termes d'un anthropocide. Ce terme rejoint les considérations philosophiques de Jean-Pierre Dupuy (2002) au sujet de l'avenir catastrophiste. Selon Dupuy, si nous n'accordons pas à l'avenir son poids de la réalité, nous n'aurons aucune chance d'échapper à ce qui est peut être depuis toujours notre destin, l'autodestruction.

[273] Dans le chapitre « Les effondrements des Mayas » de son livre *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie* (2006), Jared Diamond démystifie les points de vue qui idéalisent la gestion agricole des ancêtres mayas comme ayant été parfaitement soutenable. On retiendra également l'ouvrage de Shepard Krech, *The Ecological Indian : Myth and History* (1999) qui, par ses propos remettant en question les représentations traditionnelles de l'indien respectueux de l'environnement, a suscité de vives polémiques.

décentrement que propose la démarche anthropologique invite à reconnaître les diverses modalités d'être au monde et de le penser.

Du décentrement anthropologique à la reconnaissance de l'autre

La démarche anthropologique, telle qu'elle est définie par François Laplantine, propose une véritable révolution épistémologique qui commence par une révolution du regard : « Elle implique un décentrement radical, un éclatement de l'idée qu'il existe un « centre du monde », et, corrélativement, un élargissement du savoir et une mutation de soi-même » (Laplantine, 1987 : 22-23). Par son décentrement, la démarche anthropologique nous rappelle que nos catégories d'analyse sont construites culturellement et socialement. Pour Roberto Miguelez qui se réfère à Jürgen Habermas, le premier phénomène de décentration de la compréhension du monde consiste dans la différenciation entre relations externes de faits et relations internes de sens. L'irruption de l'anthropologie doit, pour sa part, « être envisagée comme une deuxième et décisive opération de décentration de la compréhension égocentrée du monde. (…) L'anthropologie suppose la substitution de relations internes objectives de sens à des relations significatives subjectives » (Miguelez, 1989 : 8). L'enjeu consiste alors, selon les anthropologues, à ce que tout chercheur, par un mouvement similaire à la reconnaissance de l'autre, se saisisse de sa propre altérité symbolique faisant « objectivement système » (Singleton, 2004). Pour Edgar Morin, « L'esprit scientifique est incapable de se penser lui-même tant qu'il croit que la connaissance scientifique est le reflet du réel » (Morin, 1982 : 35). La science est un champ toujours ouvert où se combattent non seulement les théories mais aussi les principes d'explication, c'est-à-dire aussi les visions du monde et les postulats métaphysiques. « Il est donc nécessaire que toute science s'interroge sur ses structures idéologiques et son enracinement socioculturel » (Morin, 1982 : 39), afin de remettre en question ses propres structures de pensée.

Même en devenant critique, l'ethnocentrisme ne disparaît pas pour autant, rappelle Singleton : « Une excentration ou une décentration qui nous "libérerait" de toute concentration culturelle étant un non-lieu absolu, *une* centration ethnique constitue pour tout le monde, à un moment donné, un *nec plus ultra* relativement absolu » (2011, sous presse). Ainsi, la compréhension de soi permet d'adopter une meilleure compréhension de l'autre. Selon Marc Augé et Jean-Paul Colleyn, on peut voir « l'expérience anthropologique en tant que forme de conscience produite par la rencontre entre deux cultures. La finalité de la recherche apparaît alors comme un travail sur soi, un enrichissement de la conscience de soi qui peut aussi, éventuellement, dire quelque chose des systèmes en présence » (2004 : 86). Descola reconnaît, par exemple, que sa position et sa démarche intellectuelle sont issues du naturalisme : « On ne peut pas penser sur un nuage, on pense avec les instruments que l'on a acquis lors de sa socialisation. J'ai été élevé dans le naturalisme et je pense donc avec les instruments du naturaliste, tout en essayant de me voir à travers le regard des autres modes d'identification, de façon à ce que mon point de vue de Sirius ne soit pas trop identifiable à une ontologie particulière » (Descola in Latour et Gagliardi, 2006 : 269). Le naturalisme, qui affirme une discontinuité des intériorités (en en attribuant seulement aux humains) et une continuité matérielle, n'est qu'un

mode d'identification parmi d'autres. Comme il nous est familier, nous avons alors tendance à considérer l'ontologie du naturalisme comme universelle. Pourtant, rappelle Descola, elle n'est pas « un étalon permettant d'objectiver toute réalité » (Descola in Latour et Gagliardi, 2006 : 250). Et de reprendre la (pro)position de principe de Michael Singleton à mon compte : « puisque « Hors Culture(s) il n'y a Rien, il n'y a pas Une Nature, mais autant de natures qu'il y a de cultures (Singleton, 2001 : 101). Cette position qui se distingue d'un « impérialisme culturel aussi intransigeant qu'intolérant », cède le pas au pluralisme.

L'attention portée aux systèmes locaux de rapport à l'altérité et de représentations du cosmos, permet de comprendre la cohérence du système d'explication des phénomènes naturels et aussi, des formes de vulnérabilité. Le décentrement anthropologique convie ainsi au projet de connaissance de l'anthropologie : l'Altérité. Il permet au chercheur, habité par la logique dualiste occidentale qui sépare l'environnement social de l'environnement physique, d'élargir sa focale à d'autres logiques de relation et de communication entre êtres humains et autres entités qui peuplent le monde. Pour Singleton, l'apparition de l'allologie (à entendre comme logique de l'autre par opposition à l'égologie) et de son corollaire, l'Altérité, « ouvre au pluralisme un avenir aussi permanent que positif, car elle permet à l'autrement de l'ailleurs et de l'autrefois d'être (re)présentés comme irréductiblement "autres" plutôt que comme des simples variations d'un même thème » (Singleton, 2008a : 57).

Au-delà d'un projet de compréhension de l'Altérité, l'anthropologue impliqué, cherche moins à cumuler des connaissances, qu'« à contribuer à la reconnaissance », concept intégrant entièrement l'altérité (Singleton, 2008a). Pour Singleton, ce qui fait défaut aux anthropologues contemporains, « c'est de reconnaître que cette prospective fait partie intégrante non seulement d'une anthropologie qui se veut prospective, mais du devoir d'un anthropologue impliqué » (Singleton, 2008a : 58). L'anthropologue, au cours de son enquête et de son écriture ethnographique, s'attache à reconnaître l'autre dans sa vision du monde, son agir dans le monde et ses marges d'action face aux contraintes extérieures.

POSTFACE :

IMPLICATION PRATIQUE ET POLITIQUE DE LA RECHERCHE

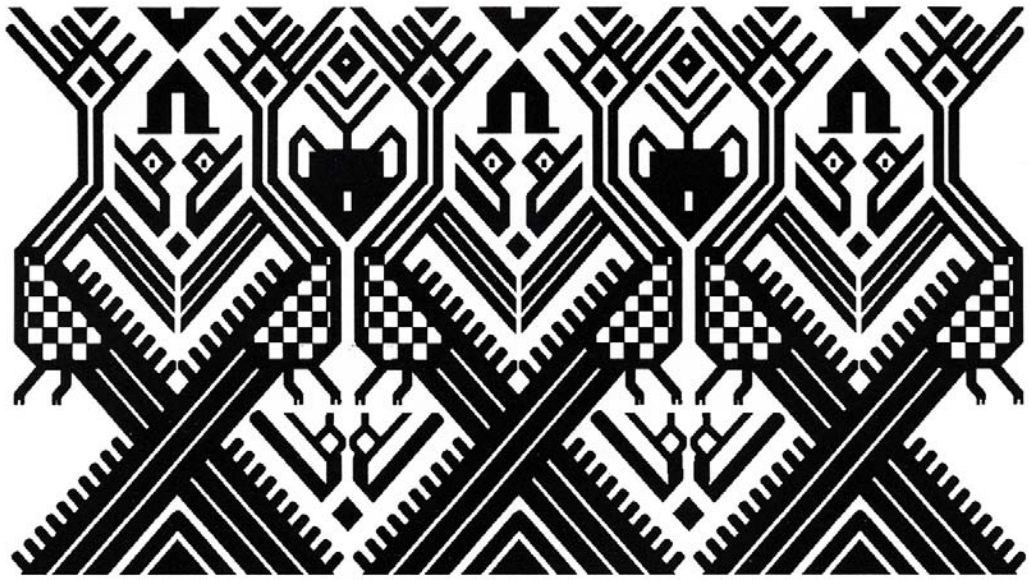


Figure 7: *krus piich* "oiseaux croisés",
motif de châle,
San Martín Sacatepéquez, ca. 1970-80
(Looper, 2004)

POSTFACE : IMPLICATION PRATIQUE ET POLITIQUE DE LA RECHERCHE[274]

Au-delà de l'enquête ethnographique, le contexte post-traumatique du passage d'une tempête tropicale, questionne l'éthique de l'anthropologue, conscient de ne pas pouvoir se défaire de son ethnocentrisme naturaliste et, dès lors, de son appréhension culturelle de la « nature ». Ontologiquement impliqué[275] avec les acteurs humains « étudiés », l'anthropologue s'attache originellement à son terrain de manière opportuniste et dans mon cas, tire parti d'un événement dramatique[276]. Cependant, le traitement de données issues de recherches ethnographiques peut, au-delà d'une opération de connaissance, avoir des implications pratiques. Pour Hoffman et Oliver-Smith, il est à la fois approprié et nécessaire qu'un projet théorique en anthropologie qui fait usage des catastrophes comme contexte d'étude soit lié à la politique et à la pratique (2002 : 7). En effet, lorsque ces dernières ne sont pas basées sur une compréhension solide des représentations et des comportements humains, en général et en particulier, les probabilités de réussite des deux restent limitées. Pour Singleton encore, la dichotomie entre théorie et pratique, entre anthropologie « authentique » et « appliquée », est aussi ethnocentrique qu'asymétrique. Cette opposition, souligne l'auteur, fait non seulement partie intégrante d'une certaine occidentalisation du monde, mais risque, par ailleurs, d'induire des effets pervers bien au-delà du champ conceptuel (Singleton, 2008a).

Choix des acteurs pour la recherche et contribution à la gestion des risques

À l'instar de Michel Callon, j'estime que « la production de connaissance est un travail collectif, et qui ne se réduit pas aux seuls chercheurs » (Callon, 1999 : 71). La sociologie constructiviste, ou performative, que Callon propose, opère en quelque sorte un transfert des compétences : « Le sociologue n'est plus celui qui fait apparaître des explications cachées. (…) Il participe avec ses propres outils à l'entreprise réflexive, et c'est précisément cette participation qui lui permet à la fois de produire des connaissances et de contribuer à la performation continue du social » (Callon, 1999 : 71-72). Si le chercheur collabore avec les acteurs locaux à la production de données scientifiques, se pose alors la question délicate du choix des acteurs avec lesquels le chercheur en sciences sociales décide de s'associer. Dans son article « Ni intellectuel engagé, ni intellectuel dégagé : la double stratégie de l'attachement et du détachement » (1999), Callon développe l'idée que le choix des sujets et

[274] Cette postface reprend en grande partie des idées développées dans mon article « Réflexions éthiques de l'implication d'une anthropologue explorant les potentiels d'une catastrophe climatique pour la recherche anthropologique », in Hermesse J., Singleton M. et A.-M. Vuillemenot, *Anthropologie prospective : implications et explorations éthiques*, Academia-Bruylant, Louvain-la-Neuve, 2011 (sous presse).

[275] L'implication telle que M. Singleton la définit n'est pas un choix, car elle s'impose ontologiquement à tout le monde : « 'Etre ou ne pas être impliqué' n'est pas une question puisqu'à implication nul n'échappe » (Singleton, 2008 : 55).

[276] Pour J. Fravet-Saada « la relation ethnographique est d'abord une relation illégitime parce qu'une offre est faite au regard de laquelle il n'existe aucune demande indigène » (Favret-Saada, citée par Schmitz, 2008 : 3).

non le choix de l'objet est crucial car des sujets dépendent le contenu et la qualité des connaissances que le chercheur va produire. Selon le sociologue, l'enjeu central de la recherche est de « se lier à des acteurs considérés comme compétents (au sens sociologique), confrontés à des problèmes qui supposent une forte dose de réflexivité » (Callon, 1999 : 73). Or, questionne Callon à juste titre, « Tous les acteurs réflexifs et émergents se valent-ils ? Je dois dire que je bute sur cette question qui est à la fois frontière de la morale et de la politique » (Callon, 1999 : 77). Je regrette que Callon ne définisse pas ce qu'il entend par des « acteurs réflexifs », « émergents » et encore moins par « compétents (au sens sociologique) ». Privilégier de s'associer avec des « acteurs engagés dans l'expérimentation de nouvelles formes d'action, d'identité et d'organisation » signifierait alors de reléguer au second plan du travail de co-construction du savoir les acteurs non émergents, non organisés, « exclus » des systèmes économiques et politiques ? Ne sommes-nous pas là face à un danger de voir se développer des sciences sociales élitistes et sélectives, choisissant de s'associer uniquement un certain type d'acteurs ? Il s'agit là d'un choix proprement politique de s'attacher ou de ne pas s'attacher à des individus considérés comme plus ou moins « réflexifs » et qui, bien souvent, sont également considérés comme « vulnérables socio-économiquement »[277].

Callon estime que sa vision sur les questions morales dans la recherche devrait nous soulager : « Au lieu de nous laisser écraser par des responsabilités qui nous dépassent et qui nous accablent, au lieu d'avoir devant les yeux cette terrible interrogation, source de tant de malheurs et d'erreurs : que faire ?, laissons-nous guider par ces simples questions que nous avons à résoudre au jour le jour : à qui décidons-nous de nous attacher ? De qui est-il temps de se détacher ? Comment organisons-nous ce détachement et le transport d'un lieu à un autre ? » (Callon, 1999 : 78). Mais, en tant que chercheurs en sciences humaines, pouvons-nous faire fi de notre responsabilité face à certaines situations socio-historiques qui nous paraissent intolérables ? Par le processus de collaboration dans la production de données scientifiques avec des acteurs de terrain victimes d'une catastrophe, ne suis-je pas impliquée dans la destinée de ces associés-acteurs ?

Cette recherche contribue indirectement à une réflexion qui touche au domaine de la dite « gestion des risques » de menaces naturelles. Elle invite à élargir les réflexions épistémologiques sur les vulnérabilités telles qu'elles sont analysées par des experts, porteurs d'une rationalité occidentale, aux réflexions sur les facteurs de vulnérabilité décrits par les locaux. Trop souvent, des modèles préconçus et uniformes, qui ne tiennent pas compte des représentations des vulnérabilités proprement locales, apportent des solutions technocratiques inappropriées et vouées à l'échec. La circulation de la notion de vulnérabilité du monde de l'analyse vers les acteurs de la prise en charge, entendue comme le passage de la notion de « vulnérabilité » à celle de « vulnérables », explique Revet, « donne lieu à des pratiques qui ne correspondent pas à la façon dont les acteurs eux-mêmes perçoivent la vulnérabilité »

[277] Mary Douglas et Aaron Wildavsky, dans leurs recherches présentées dans l'ouvrage *Risk and Culture* (1982), ont pris le parti de ne travailler que sur des collectifs plus ou moins organisés et manifestant un certain type de mobilisation face à des risques qui les menacent. Ne pas analyser d'un point de vue empirique le pôle idéal-typique qu'ils nomment « fataliste » constitue en soi un choix proprement politique.

(Revet, 2009 : 89). Malheureusement, les données socioculturelles sérieuses concernant la compréhension des contextes locaux sont rarement demandées et encore plus rarement utilisées.

L'anthropologie, qui a pour objet de connaissance l'Altérité, œuvre pour la reconnaissance de l'autre que soi et de sa différence dans ses grilles de lecture du monde. L'anthropologue impliqué met en avant le savoir local relatif aux phénomènes naturels extrêmes. Il « reconnaît » cette définition locale de la vulnérabilité dans laquelle cohabitent les systèmes ontologiques mayas traditionnels et les systèmes ontologiques occidentaux. Dans cette perspective, pour faire face aux possibles phénomènes naturels extrêmes, il ne suffit pas de mener une politique de reboisement mais aussi de renforcer spirituellement les entités non humaines avoisinantes que sont les montagnes. Face à la responsabilité collective de la déperdition des pratiques chamaniques qui ont pour objectif de maintenir l'équilibre cosmique, certains *tinecos* avancent comme solution d'encourager les communautés évangéliques florissantes à prendre le relais des chamanes pour continuer à offrir de la nourriture spirituelle aux montagnes. D'autres, pour leur part, souhaitent revaloriser et diffuser les principes de base de la spiritualité maya.

La crise climatique actuelle peut en effet être une opportunité pour les défenseurs des traditions coutumières de revendiquer leurs pratiques coutumières avec la terre, aujourd'hui menacées, comme une voie possible de réconciliation entre la communauté des humains et l'environnement naturel. Une *tineca* se positionne : « La cosmovision maya peut être un élément pour éviter les catastrophes (…). Nous devons renforcer nos connaissances de manière intégrale. La cosmovision maya manifeste un respect envers la Mère Nature ; il existe une complémentarité entre la nature et les hommes. La culture maya mam doit être restaurée ». Les peuples originaires, confrontés aux idéologies capitalistes, revendiquent le devoir de protéger la Terre, non parce qu'elle pourrait être une menace, explique un chamane, « mais parce que c'est notre Mère ». Cette conscience écologique, qui intègre les dimensions humaines et environnementales dans un même tout, se distingue de la conscience écologique occidentale alertée par les risques qui accompagnent la modernité. Mais ce rapport sacré à la Terre est mis à mal par les pressions économiques et l'inégale distribution de la terre au Guatemala. Faute de n'avoir que trop peu de terres et, de surcroît, de mauvais rendement, la majorité des agriculteurs se tournent vers des pratiques agricoles intensives agrémentées d'intrants chimiques qui affaiblissent les sols. L'encouragement à la conservation et à la revalorisation des pratiques agricoles coutumières qui respectent l'écosystème devrait être accompagné d'une redistribution plus équitable des terres. Plus largement, la mise en place effective de réformes agraires permettrait de solides avancées dans la réduction des risques de catastrophes à long-terme. Car, outre le fait de rendre justice aux populations majoritairement indigènes qui pratiquent une agriculture de survivance (parce que reléguées sur les terres les moins fertiles du Guatemala), une telle réforme permettrait de contrer l'inégale exposition aux risques de catastrophes générée par l'inégale répartition des terres nationales.

Dialogue avec la sphère politique

S'il est nécessaire que les chercheurs tendent vers une éthique de la connaissance et qu'ils défient les évidences et les idéologies dominantes, il apparaît également opportun de réfléchir à leur éthique de la responsabilité civique préoccupée par l'agir social et politique. Pour Edgar Morin, « la mise en accusation du politique par le scientifique devient ainsi pour le chercheur le moyen d'éluder la prise de conscience des interactions solidaires et complexes entre les sphères scientifiques, les sphères techniques, les sphères politiques. Elle l'empêche de concevoir la complexité de la relation science/société et le pousse à fuir le problème de sa responsabilité intrinsèque » (Morin, 1982 : 80).

À la différence des programmes traditionnels d'aide d'urgence humanitaire, l'intérêt porté à l'étude des cosmovisions locales, et l'analyse des mécanismes qui rendent certaines populations « vulnérables » aux risques de catastrophe, pourraient être intégrés aux politiques de prévention des risques dans une visée émancipatrice et de développement durable. Par le fait d'assumer le rôle de porte-parole de voix et de lieux qui sont rarement écoutés, l'anthropologue endosse une charge morale particulière qui se distingue d'un rôle qui, pour le caricaturer, se limite uniquement à extraire des données sur le terrain. Comme l'affirme Louise Lamphere, « En tant qu'anthropologues, nous sommes pleinement conscients des forces d'une recherche ethnographique dans le dévoilement des processus et dans l'attribution de voix à nos sujets. Le point crucial est de convaincre d'autres chercheurs et les décideurs politiques » (Lamphere, 2003: 164). Le premier défi est d'amener les décideurs à être prêts à entendre que les anthropologues présentent une voix parmi tant d'autres qui se réclament d'une expertise sur une problématique sociale complexe. Ce qui signifie, selon Lamphere, « premièrement de présenter des recherches existantes et de continuer à mener des recherches crédibles orientées vers le monde politique qui peuvent convaincre des avantages d'une ethnographie à d'autres recherches ; et deuxièmement, d'impliquer des anthropologues dans le lent et douloureux processus, mais en fin de compte gratifiant, d'utilisation de ces recherches pour influencer la politique » (2003 : 163).

Afin d'élaborer des solutions pour un développement durable, il est essentiel d'engager une analyse multidimensionnelle, et d'ouvrir les processus interprétatifs aux divers secteurs concernés et aux diverses disciplines. Scientifiques et décideurs politiques constatent l'urgence d'une intensification des collaborations, qui engagent les gouvernements, le secteur privé, les institutions académiques, les organisations de la société civile et le public. Par exemple, pour Pamela Puntenney, les anthropologues sont les candidats indéniables qui peuvent fournir des idées, un accompagnement et des solutions aux changements climatiques dans les termes socioculturels : « L'anthropologie a l'habilité de voir au-delà des murs comment les structures correspondent et interagissent avec les environnements naturels et construits. Reprenant l'ancien axiome "penser global, agir local" (*Think Globally, Act Locally*), le contexte de l'anthropologie culturelle correspond davantage à "penser local, agir global" (*Think Locally, Act Globally*) » (Puntenney, 2009 : 318). Pourtant, malgré l'augmentation croissante d'anthropologues s'intéressant aux changements climatiques, et malgré l'invitation de l'ancien secrétaire générale de l'ONU, Kofi Annan, aux communautés scientifiques à contribuer aux objectifs du Millénaire pour le développement, l'anthropologie

est souvent absente des débats sur les changements climatiques[278]. Cette absence accentue dès lors un manque de dialogue et d'analyse profonde des liens entre la condition humaine, la culture et les problèmes systémiques au sujet du développement durable.

Puntenney (2009) estime qu'en tant qu'anthropologue, nous nous devons de réfléchir à notre empreinte écologique et culturelle. Pour la limiter, l'anthropologie doit s'atteler à la tâche de repenser les modèles de développement. Or, se focaliser sur la menace des changements climatiques détourne l'attention de la nature explosive de notre monde postindustriel. Il est alors nécessaire de questionner les inégalités sociales produites par un système de domination des idéologies capitalistes. Car l'analyse ne peut se restreindre ni aux problèmes écologiques locaux qui créent la vulnérabilité aux risques de phénomènes naturels extrêmes, ni à une lecture « politiquement correcte » sur l'influence anthropique sur les dérèglements atmosphériques. L'anthropologue qui travaille sur les catastrophes a le devoir de se montrer critique par rapport à un manque de politisation ou de mise en contexte social de certains aspects lié à l'environnementalisme.

Malgré les projections statistiques incertaines sur les changements climatiques, il est fondamental de rendre accessible ces données aux communautés humaines isolées des savoirs scientifiques et vulnérables aux conséquences des émissions de carbone. Le monde rural guatémaltèque, exclu de la dite « modernité avancée » propre aux sociétés industrielles, ne peut être par la même exclu d'une réflexion collective sur les répercussions de cette modernité. Il est aujourd'hui nécessaire que des experts locaux soient formés afin de travailler avec les communautés locales dans l'objectif d'augmenter leurs capacités d'adaptation aux chocs climatiques[279]. Mais si les savoirs autochtones concernant les phénomènes climatiques doivent être alimentés par les études scientifiques sur les nouveaux paramètres météorologiques, les experts, à leur tour, ne peuvent plus négliger l'apport potentiel des connaissances des communautés qui affrontent les chocs climatiques. Sources de savoirs, les informateurs locaux, susceptibles d'être affectés par des menaces climatiques, devraient être associés davantage à la recherche de solutions et de politiques en matière de réductions des risques. Les solutions aux risques climatiques requièrent une responsabilisation politique et un positionnement public débattu entre autres avec les populations habituellement exclues des processus stratégiques de décision[280]. Alors que les changements climatiques n'ont pas

---

[278] Pour exemple, Puntenney rappelle à ce sujet que l'*American Anthropological Association* possède un statut consultatif qui lui permet d'accréditer des anthropologues pour assister aux réunions de l'ONU (2009 : 323).

[279] Afin de palier au déficit d'experts locaux compétents en gestion de réduction des risques au Guatemala, j'ai participé, avec une équipe interdisciplinaire, à la mise en place d'un projet ciblé de coopération interuniversitaire financé par la Coopération universitaire belge au développement. Ce projet de partenariat entre l'Université Catholique de Louvain et le Centre universitaire de San Marcos de l'Université San Carlos du Guatemala a pour objectif de renforcer les capacités universitaires, sociales et institutionnelles en éducation à l'environnement et, en particulier, à l'analyse interdisciplinaire des catastrophes socionaturelles et à la gestion des risques au Guatemala.

[280] Comme le souligne le rapport dirigé par les auteurs indigènes Raymond de Chavez et Victoria Tauli-Corpuz, *Guide on climate change and indigenous peoples* (Philippines, Tebtebba Foundation, 2008), alors que les populations indigènes ont dû, depuis des milliers d'années, s'adapter aux changements climatiques, leurs capacités de résilience et d'adaptation sont aujourd'hui confrontées à une accélération de ces changements. Certains acteurs indigènes, conscients de l'urgence d'une modification du modèle de développement dominant insoutenable (*System change not climate change*), revendiquent un rôle d'interlocuteur digne de ce nom pour

toujours été graduels ou cycliques, il est nécessaire de questionner les différentes stratégies qui ont été mobilisées par les populations pour faire face aux crises climatiques dans leur région. En réponse à ces crises, l'ingénuité de l'homme le pousse à mettre en place des ajustements pour maintenir son mode de vie.

La recherche anthropologique, ayant pour vocation majeure de reconnaître la particularité des patrimoines culturels locaux, lutte indirectement contre l'homogénéisation culturelle et contre les problèmes écologiques. De plus, si elle soulève des questions en collaboration avec les populations étudiées et propose « des instruments d'investigation qui pourront être utilisés notamment pour réagir au choc de l'acculturation » (Laplantine, 2006 : 30), la recherche anthropologique développe des effets performatifs à sa démarche.

Enfin, et pour conclure, afin de redonner à « l'objet catastrophe toute l'épaisseur qui le caractérise » (Revet, 2008), il me semble que l'adoption d'une double posture est tenable et pertinente. Un chercheur en anthropologie des catastrophes peut simultanément considérer la catastrophe comme un objet scientifique et questionner la responsabilité sociale de sa recherche pour diminuer les impacts négatifs des événements « naturels » sur les populations locales. Face à la prétendue neutralité objective de l'expertise scientifique, je soutiens une « posture interprétative sans concession » assumée tant dans le champ scientifique, que hors de la sphère universitaire, sans toutefois abandonner la valeur de vérité heuristique ni les exigences et les compétences du chercheur. L'anthropologue, armé d'une critique logique et sociologique face aux discours dominants, peut, tout en assumant son propre système ontologique naturaliste, collaborer à la réduction des vulnérabilités des populations marginalisées face aux phénomènes naturels extrêmes et aux chocs climatiques. Conscient de l'épaisseur de la réalité sociale locale, il peut, pour ce faire, s'engager dans des espaces autres qu'académiques en ayant par exemple comme objectifs de faire valoir les pratiques agricoles ancestrales, de relayer les luttes paysannes pour une meilleure répartition des terres, d'encourager les perspectives locales de prévention et de prendre position dans le débat public face aux changements climatiques. Comme l'écrit Pierre Bourdieu, les chercheurs « doivent transcender la *frontière sacrée*, (…) entre le *scholarship* et le *commitment*, pour sortir résolument du microcosme académique, (…) et inventer une combinaison improbable, mais indispensable : le *savoir engagé, scholarship with commitment*, c'est-à-dire une politique d'intervention dans le monde politique qui obéisse, autant que possible, aux règles en vigueur dans le champ scientifique » (Bourdieu, 2001 : 39-40).

contribuer aux processus internationaux et nationaux de négociation et de décision sur les changements climatiques.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages et articles consultés

ABDUSAMATOV H. I., 2004, « Space solar limbograph », in CORBETT I. F. (dir), *Multi-Wavelength Investigations of Solar Activity,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 605-606.

ABDUSAMATOV H. I., 2006, « Space-based solar limbograph », *Journal of Optical Technology,* vol. 73, n° 4, pp. 242-244.

ADANT I., MORMONT M., 1998, « Quand prévention rime avec menace : le cas du volcan Galeras », *Environnement et Société* (SEED-FUL), pp. 27-60.

AFFERGAN F., 1987, *Exotisme et altérité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, PUF.

AGIER M., 1997, « Ni trop près ni trop loin. De l'implication ethnographique à l'engagement intellectuel », *Gradhiva,* n° 21, pp. 69-76.

ALBORES ZARATE B., 2009, « Ritualidad y entorno natural en el área de Izapa, Chiapas », Communication présentée au VII Congrès d'Amérique centrale d'Anthropologie, du 16 au 20 février 2009, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Mexique.

ALTIERI M., NICHOLLS C., 2008, « Los impactos del cambio climático sobre las comunidades campesinas y de agricultores tradicionales y sus respuestas adaptativas », *Agroecología,* vol. 3, pp. 7-28.

ANDRE J.-C., ROYER J-FR., CHAUVIN F., 2008, « Les cyclones tropicaux et le changement climatique », *C.R. Geoscience,* vol. 340, pp. 575-583.

ANS A.-M. (D'), 2005, *Écologie politique d'un désastre. Le Honduras après l'ouragan Mitch,* Paris, Karthala.

ANTOCHIW M., ARNAULD J., BRETON A. (dir.), 1991 « Un peuple, trois pays… Un passé et des milliers d'histoires », in BRETON A., ARNOULD J., *Mayas. La passion des ancêtres, le désire de durer,* Paris, Autrement, pp. 25-41.

AUGE M., COLLEYN J.-P., 2004, *L'anthropologie*, Paris, PUF.

AVANCSO, 1994, *Impactos ecológicos de los cultivos hortícolas no-tradicionales en el altiplano de Guatemala,* Guatemala, AVANCSO.

BANKOFF G., 2001 « Rendering the world unsafe: 'Vulnerability' as western discourse », *Disasters,* vol. 25, n° 1, pp. 19-35.

BANKOFF G., 2003, *Cultures of disaster: society and natural hazards in the Philippines,* London, Routledge Curzon.

BANKOFF G., 2008, « The Historical Geography of Disaster: "Vulnerability" and "Local Knowledge" in Western Discourse », in BANKOFF G. (dir.), *Mapping vulnerability: disasters, development, and people,* London, Earthscan, pp. 25-36.

BARRERA VÁSQUEZ A., RENDÓN S., 2005, *El libro de los libros de Chilam Balam,* México, Fondo de cultura económica.

BASTIAN J.-P., 1990, *Historia del Protestantismo en America Latina,* México, Cupsa.

BASTIAN J.-P., 1992, « Les protestantismes latino-américains: un objet à interroger et à construire », *Social Compass*, vol. 39, n° 3, pp. 327-354.

BASTIAN J.-P., 1994, *Le protestantisme en Amérique latine: une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides.

BASTIDE R., 1955, « Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien », *Anais do XXXI congreso internacional de Americanistas (1)*, São Paulo, Anhembi, pp. 493-503.

BASTIDE R., 1971, « Que peut apporter une théorie scientifique de l'acculturation à l'anthropologie appliquée », *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, pp. 44-64.

BASTOS S., CUMES A. (dir.), 2007, *Mayanizacíon y vida cotidiana*, Guatemala, FLACSO/CIRMA/Cholsamaj.

BATAILLON G., 2003, *Genèse des Guerres internes en Amérique centrale* : *1960-1983*, Paris, Les Belles Lettres.

BECERRA S., PELTIER A. (dir.), 2009, *Risques et environnement : recherches interdisciplinaires sur la vulnérabilité des sociétés*, Paris, L'Harmattan.

BECK U., 2001 (1986), *Société du Risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier.

BENSA A., FASSIN E., 2002, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain* [en ligne], n° 38, mis en ligne le 06 mars 2007. URL : http://terrain.revues.org/index1888.html, consulté le 9 avril 2011.

BEYER P., 2005, « Au croisement de l'identité et de la différence : les syncrétismes culturo-religieux dans le contexte de la mondialisation », *Social Compass*, vol. 52, n° 3, pp. 417-430.

BIZEUL D., 2007, « Que faire des expériences d'enquête? Apports et fragilité de l'observation directe », *Revue française de science politique* [en ligne], vol. 57, pp. 69-89. URL : http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RFSP&ID_NUMPUBLIE=RFSP_571&ID_ARTICLE=RFSP_571_0069, consulté le 1er décembre 2009.

BOCCARA M., 1990, *La religion populaire des mayas. Entre métamorphose et sacrifice*, Paris, L'Harmattan.

BOURDIEU P., 2001, *Contre-feux 2*, Paris, Raisons d'agir.

BOURDIEU P., 2003, « L'objectivation participante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 5, no 150, pp. 43-58.

BRODA J., 1991, « Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica », in BRODA J., IWANISZEWSKI S., MAUPOMÉ L. (dir.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, IIH/UNAM, pp. 461-500.

BRODA J., 2009, « Simbolismo de los volcanes. Los volcanes en la cosmovisión mesoamericana », *Antropología Mexicana*, vol. 16, n° 95, pp. 40-47.

BURGOS BRETON A., 1991, « Un besoin infini d'ancêtres », in BRETON A., ARNAULD J., *Mayas. La passion des ancêtres, le désire de durer*, Paris, Autrement, pp. 150-158.

BURGOS E., 1983, *Moi, Rigoberta Menchú : une vie et une voix, la révolution au Guatemala*, Paris, Gallimard.

CALLON M., 1999, « Ni intellectuel engagé, ni intellectuel dégagé: la double stratégie de l'attachement et du détachement », *Sociologie du travail*, n° 41, pp. 65-78.

CAMPOS GOENAGA M., 2008, « Cuando estaban enojados los dioses. El huracán de 1561: vulnerabilidad ideológica y prevención en la sociedad maya yucateca », in GARCÍA ACOSTA V. (dir.), *Historia y desastres en América Latina, III*, México, CIESAS/La RED, pp. 165-186.

CAMUS M. (dir.), 2007, *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el norte de Huehuetenango*, Antigua, Instituto Centroamericano de Desarrollo y Estudios Sociales - INCEDES.

CANTÓN-DELGADO M., 1998, *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*, Antigua, CIRMA/Plumsock Mesoamerican Studies.

CANTÓN-DELGADO M., 2005, « Echando fuera demonios. Neopentecostalismo, exclusión étnica y violencia política en Guatemala », in HUMBERTO RUZ M., GARMA NAVARRO C. (dir.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, México, UNAM, pp. 65-97.

CARATINI S., 1997, « Expérience de terrain, construction du savoir », *L'Homme*, vol. 37, n°143, pp. 179-187.

CARDONA O. D., 2001, « La necesidad de repensar de manera holística los conceptos de vulnerabilidad y riesgo: una crítica y una revisión para la Gestión » [en ligne], Colombia, CEDERI. URL : http://www.desenredando.org/public/articulos/2001/repvuln/index.html, consulté le 12 juillet 2007.

CAREY D., 2009, « Guatemala's Green Revolution: Synthetic fertilizer, public health, and economic autonomy in the Mayan highland », *Agricultural History Society*, vol. 83, n° 3, pp. 283-322.

CARMACK R., 1995, *Rebels of Highland Guatemala: The Quiché-Mayas of Momostenango*, Norman, University of Oklahoma Press.

CARR D. L., BARBIERI A., PAN W., IRAVANI H., 2006, « Agricultural change and limits to deforestation in Central America », in BROUWER F., MC CARL B. A. (eds.), *Agriculture and climate beyond 2015: a new perspective on future land use patterns*, Pays-Bas, Springer.

CASTEÑEDA S. C., 1991, *Interacción, naturaleza y sociedad guatemalteca*, Guatemala, Editorial Universitaria.

CASTEÑEDA S. C., 1998, *Lucha por la tierra, retornados y medio ambiente en Huehuetenango*, Guatemala, FLACSO.

CHANSON PH., 2011 (sous presse), « Pour une 'littérature participante', ou quand l'écriture de l'Autre fait aussi matériau. Remarques sur le terrain des Antilles et de la Guyane », in HERMESSE J., SINGLETON M., VUILLEMENOT A.-M. (dir.), *Anthropologie prospective : implications et explorations éthiques*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant.

CHAUMEIL J.-P., 1983, *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Paris, Éditions de l'EHESS.

CHAUMEIL J.-P., 2000, « Chasse aux idoles et philosophie du contact », in AIGLE D., BRAC DE LA PERRIERE B., CHAUMEIL J.-P. (dir.), *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, Nanterre, Société d'ethnologie, pp. 151-164.

COLLINS W. M., 2005, *Centeredness as a cultural and grammatical theme in maya-mam*, Thèse de doctorat sous la direction de Winford Donald, Columbus, The Ohio State University.

CONWAY D., POTTER R. B., 2006, « Caribbean Transnational Return Migrants as Agents of Change », *Geography Compass*, vol. 1, pp. 1-21.

CORTEN A., 1998, « Les traditions de la littérature sur le pentecôtisme en Amérique latine et en Afrique », travail présenté au séminaire thématique ST01 « Os pentecostais » à la VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 22 a 25 septembre 1998.

CRATE S. A., NUTTALL M., 2009, « Epilogue: Anthropology, Science, and Climate Change Policy», in CRATE S. A., NUTTALL M., 2009, *Anthropology & Climate change. From encounters to actions*, California, Walnut Creek, pp. 394-400.

CUCHE D., 1994, « Le concept de "principe de coupure" et son évolution dans la pensée de Roger Bastide », in LABURTHE-TOLRA P. (dir.), *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, Paris, L'Harmattan, pp. 69-83.

DARDÓN J., MORALES C., 2006, *¿Por qué tanta destrucción? Las amenazas naturales y estructurales: sistematización de la vulnerabilidad, la negligencia y la exclusión regional del altiplano occidental en la tormenta asociada Stan*, Guatemala, Editorial de Ciencias Sociales.

DAVIS M., 2008, « Living on the Ice Shelf. Humanity's Meltdown », *TomDispatch.com* [En ligne]. URL : http://www.tomdispatch.com/post/174949, consulté le 28 avril 2011.

DIAMOND J., 2006, *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, Paris, Gallimard.

DEERE C. D., LEÓN M., 1999, *Mujer y tierra en Guatemala*, Guatemala, AVANCSO.

DESCOLA P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

DESCOLA P., 2008, « À qui appartient la nature ? », [En ligne] parut le 21 janvier 2008. URL : www.laviedesidees.fr, consulté le 6 septembre 2010.

DOUGLAS M., 1971 (1966), *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspero.

DOUGLAS M., WILDAVSKY A. B., 1982, *Risk and Culture, An essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley, University of California Press.

DUPUY J.-P., 2002, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Seuil.

DUTERME B., 2008, « Déforestation : à qui profite le désastre ? », *Alternatives Sud*, vol. 15, n° 3, pp. 7-29.

EARLY JOHN. D., 2000, *La estructura y evolución demográfica de un sistema campesina : La población de Guatemala*, Antigua (Guatemala) et South Woodstock (USA), Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA) et Plumstock Mesoamerican Studies.

EMANUEL K., 2005, « Increasing destructiveness of tropical cyclones over the past 30 years », *Nature*, vol. 436, pp. 686-688.

FALLA R., 2008, *Migración transnacional retornada. Juventud indígena de Zacualpa, Guatemala*, Guatemala, AVANCSO, Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

FER Y., 2005, *Pentecôtisme en Polynésie française : l'Évangile relationnel*, Genève, Labor et Fides.

FOSSIER A., 2006, « Par-delà nature et culture », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n° 10, pp. 95-104.

FREIDEL D., SCHELE L., PARKER J., 2001, *Maya Cosmos. Three thousand years on the shaman's path*, New York, HarperCollins.

FRESTON P., 2008, *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*, Oxford, Oxford University Press.

GALLINI S., 2009, *Una historia ambiental del café en Guatemala. La Costa Cuca entre 1830 et 1902*, Guatemala, AVANCSO.

GAMARRA L., 2003, « El caso de Guatemala », in GELLERT G. (dir.), 2003, *Gestión de riesgos en Centroamérica. Iniciativas, actores y experiencias locales en El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua*, Guatemala, FLACSO, pp. 93-142.

GARCÍA P., 2006, « Ruptures et continuités religieuses dans les sociétés rurales guatémaltèques contemporaines », *Pandora : revue d'études hispaniques*, n° 6, pp. 213-228.

GARCÍA ACOSTA V., 2004, « La perspectiva histórica en la Antropología del riesgo y del desastre. Acercamientos metodológicos », *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 15, n° 97, pp. 125-142.

GARCÍA ACOSTA V., 2005a, « El riesgo como construcción social y la construcción social de riesgos », *Desacatos. Revista de Antropología Social*, septiembre-diciembre, n° 19, pp. 11-24.

GARCÍA ACOSTA V. (dir.), 2005b, *La construcción social de riesgos y el huracán Paulina*, México, CIESAS.

GARCÍA ACOSTA V., 2008a, « Manifestaciones, efectos e impactos de ENOS en México (Patrones de riesgo) », in LAVELL, A., BRENES TORRES A., *ENOS variabilidad climática y riesgo de desastre en las Américas: procesos, patrones y gestión*, Costa Rica, La RED/Oxfam/FLACSO Secretaría General/IAI, pp. 53-94.

GARCÍA ACOSTA V., 2008b, « El estudio histórico de los desastres. Una década de reflexiones en América Latina », in GARCÍA ACOSTA V. (dir.), 2008, *Historia y desastres en América Latina, III*, México, CIESAS/La RED, pp. 11-34.

GARCÍA CANCLINI N. 2009 (1989), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.

GARCÍA-RUIZ J., 1979, « Éléments pour une analyse de la représentation et de la conception de la personne chez les mam », *Cahiers des Amériques latines*, vol. 19, pp. 167-183.

GARCÍA-RUIZ J., 1981, « La cervelle du ciel : ethnologie du copal au Mexique », *Folklore Américano*, n° 32, pp. 93-126.

GARCÍA-RUIZ, J., 1988, « L'Etat, le religieux et le contrôle de la population indigène au Guatemala », *Revue française de Sciences Politiques*, vol. 38, n° 5, pp. 758-769.

GARCÍA-RUIZ J., 1997, « Modernité et sociétés paysannes : le rôle du religieux dans la recomposition des identités au Guatemala », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 97, pp. 73-85.

GARCÍA-RUIZ J., 2004, « Le néopentecôtisme au Guatemala: entre privatisation, marché et réseaux », *Critique internationale*, n° 22, pp. 81-94.

GARCÍA-RUIZ J., 2006, « La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala », *Socio-anthropologie* [En ligne], n° 17-18, mis en ligne le 16 janvier 2007. URL : http://socio-anthropologie.revues.org/index462.html, consulté le 7 janvier 2011.

GARRARD-BURNETT V., 1998, *Protestantism in Guatemala. Living in the New Jerusalem*, Austin, University of Texas Press.

GARRARD-BURNETT V., 2003, « Inculturated Protestant Theology in Guatemala », in MORTENSEN V. (ed.), *Theology and the religions. A dialogue*, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 97-107.

GELLERT G. (dir.), 2003, *Gestión de riesgos en Centroamérica. Iniciativas, actores y experiencias locales en El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua*, Guatemala, FLACSO.

GELLERT G., GAMARRA L., 2003, *La trama y el drama de los riesgos a desastres. Dos estudios a diferente escala sobre la problemática en Guatemala*, Guatemala, FLACSO.

GENTNER D., JEZIORSKI M., 1993, « The shift from metaphor to analogy in western science », in ORTONY A. (ed.), *Metaphor and thought* (2e ed), Cambridge, Cambridge University Press.

GIRARD V., LANGUMIER J., 2006, « Risques et catastrophes : de l'enquête de terrain à la construction de l'objet », *Genèses*, n° 63, pp. 128-142.

GLASER B., STRAUSS A., 2010 (1967), *La découverte de la théorie ancrée. Stratégies pour la recherche qualitative*, Paris, Armand Colin.

GODELIER M., 1973, « Mythe et histoire : réflexions sur les fondements de la pensée sauvage », *Horizon, trajets marxistes en anthropologie. Tome II*, pp. 271-302.

GODINEZ LÓPEZ, M. A., 2009, «Agricultura, cambio climático y las voces de las víctimas en Guatemala», in CEIBA, *Voces del sur para la justicia climática*, Guatemala, PROORSA, pp. 83-93.

GOOREN H., 2002, « Catholic and Non-Catholic Theologies of Liberation: Poverty, Self-Improvement, and Ethics among small-scale entrepreneurs in Guatemala City », *Journal for Scientific Study of Religion*, vol. 41, n° 1, pp. 29-45.

GREEN L., 1993, "Shifting Affiliations: Mayan Widows and Evangélicos in Guatemala " in GARRARD-BURNETT V., STOLL D. (eds.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia, Temple University Press, pp. 159-179.

GRÜNBERG G., 2003, *Tierras y territorios indígenas en Guatemala*, Guatemala, FLACSO/MINUGUA/CONTIERRA.

GUTIERREZ-MARTINEZ D., 2008, « Croyances et religiosités en Amérique latine: approche théorique du multiculturalisme », *Social Compass*, vol. 55, n° 3, pp. 275–289.

GUZMÁN-BÖCKLER C., 1997, « El drama de la tenencia de la tierra, sempiterno creador y mantenedor de la vida conflictiva de Guatemala », in HOSTING R. (ed.), *Esta tierra es nuestra. Área Mam de Quetzaltenango. Tomo 1*, Quetzaltenango, Centro de Capacitación e investigación Campesina, p.35-37.

HAMAYON R., 1990, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie.

HAMAYON R., 1995, « Pour en finir avec la ‘transe’ et l’ ‘extase’ dans l’étude du chamanisme », *Etudes mongoles et sibériennes*, vol. 26, pp. 155-190.

HAMAYON R., 1997, « Esprit, es-tu encore là? », *L’Homme*, vol. 37, n° 143, pp. 177-122.

HASSAN F. A., 2009, « Human agency, climate change and culture: an archeological perspective », in CRATE S. A., NUTTALL M. (eds.), *Anthropology & Climate change. From encounters to actions*, California, Walnut Creek, p. 39-69.

HELL B., 1999, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion.

HERMESSE J., 2008a, « Analysis of Cosmology, Praxis and Historical Inequalities in the Construction of Socionatural Disaster in the Mam Guatemalan Altiplano », *Projections, MIT Journal of planning*, vol. 8, pp. 86-99.

HERMESSE J., 2008b, « Lógicas de representación y de acción de comunidades Mam de Quetzaltenango con su medio ambiente en un contexto de mutación de los sistemas simbólicos y de vulnerabilidad a las catástrofes socio-naturales », in WEISS J. S., BUSTAMANTE T. (dir.), *Ajedrez ambiental. Manejo de recursos naturales, comunidades, conflictos y cooperación*, Quito, FLACSO/Ministerio de la Cultura del Ecuador, pp. 63-84.

HERMESSE J., 2010, « Diffusion et polarisation du protestantisme au Guatemala au lendemain du tremblement de terre de 1976 », *Histoire et Missions Chrétiennes*, n° 14, pp. 35-58.

HERMESSE J., 2011a (sous presse), « Fenómenos climáticos: del peritaje científico a las representaciones hibridas de los indígenas Mams contemporáneos », *Desastres y Sociedad*, numéro spécial: «Perspectivas de investigación y acción frente al Cambio climático en Latinoamérica».

HERMESSE J., 2011b (sous presse), « Coexistence de croyances pentecôtistes et de croyances coutumières mayas », *Social Compass. International Review of Sociology of Religion*, n° 2, 2011.

HERMESSE J., 2011c (sous presse), « Réflexions éthiques de l’implication d’une anthropologue explorant les potentiels d’une catastrophe climatique pour la recherche anthropologique », in HERMESSE J., SINGLETON M., VUILLEMENOT A.-M., *Anthropologie prospective : implications et explorations éthiques*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant.

HERNÁNDEZ PICO J., 2005, « R =A x V y R=A: C Las fórmulas que Sísifo debe aprender », *Revista Envio* [En ligne], n° 284. URL : http://www.envio.org.ni/articulo/3085, consulté le 12 Octobre 2007.

HEWITT K. (ed.), 1983, *Interpretation of Calamity*, Boston, Allen and Unwin.

HILGERS M., 2008, « Autodétermination et réflexivité dans les sociétés africaines anciennes », *Journal des africanistes*, n° 78 (1-2), pp. 269-292.

HOCQUENGHEM A.-M., SCHLUPMANN K., 1994, « Testimonio de parte : El terremoto en Guatemala de 1976 », *Desastres & Sociedad*, n° 2, pp. 41-48.

HOFFMAN S. M., OLIVER-SMITH A., 2002, « Introduction: Why Anthropologists Should Study Disasters », in HOFFMAN S. M., OLIVER-SMITH A. (eds.), *Catastrophe & culture: the anthropology of disaster*, Santa Fe, School of American Research Press/ Oxford : James Currey, pp. 3-22.

HOLLAND W. R., 1978, *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista.

HOLT-GIMÉNEZ E., 2002, « Measuring farmer's agroecological resistance after Hurricane Mitch in Nicaragua: a case study in participatory, sustainable land management impact monitoring », *Agriculture, Ecosystems and Environment*, vol. 93, pp. 87-105.

HORST O. H., 1967, « The specter of death in a Guatemalan Highland community », *Geographical Review*, vol. 57, n° 2, pp. 151-167.

HOSTNIG R., 1997, *Esta tierra es nuestra. Área Mam de Quetzaltenango. Tomo 1*, Quetzaltenango, Centro de Capacitación e investigación Campesina.

HOSTNIG R., HOSTNIG R., VÁSQUEZ L., 1998, *Etnobotánica Mam***,** Guatemala, GTZ.

IWANISZEWSKI S., 2007 (2001), « Los grandes volcanes. Introducción», in BRODA J., IWANISZEWSKI S., MONTERO A. (dir.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, INAH/IIH/UNAM, pp. 13-22.

JOURNET N., 2010, « Imagination, métaphores… L'analogie, moteur de la pensée », *Sciences humaines*, n° 215, pp. 36-43.

KATZ E., LAMMEL A., 2008, « Introducción. Elementos para una antropología del clima », in LAMMEL A., GOLOUBINOFF M., KATZ E. (dir.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, CEMCA/CIESAS/IRD, pp. 27-52.

KECK F., 2005, « Causalité mentale et perception de l'invisible. Le concept de participation chez Lucien Lévy-Bruhl », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 3, pp. 303-322.

KECK F., 2006, « L'anthropologie des risques, entre modernité et pré-modernité. 1) Mary Douglas et la souillure » [en ligne]. URL : http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20052006/machereykeckDouglas1.html, consulté le 27 mai 2010.

KECK F., 2006, « L'anthropologie des risques, entre modernité et pré-modernité. 2) Quelques remarques sur Lévy-Bruhl » [en ligne]. URL : http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20052006/machereykeck%20douglas2.html, consulté le 27 mai 2010.

KECK F., 2008, *Contradiction et participation. Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie*, Paris, Éditions du CNRS.

KILANI M., 1994 (1989), *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot.

KILANI M., 1999, « Fiction et vérité dans l'écriture anthropologique », in AFFERGAN F. (dir.), *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF, pp. 83-104.

KRECH S., 1999, *The Ecological Indian: Myth and History*, New York, W. W. Norton & Co.

LAKOFF G., JOHNSON M., 1985, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, Paris, Minuit.

LAMMEL A., GOLOUBINOFF M., KATZ E. (dir.), 2008, *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, CEMCA-CIESAS-IRD.

LAMPHERE L., 2003, « The perils and prospects for an engaged anthropology. A view from the United States », *Social anthropology*, vol. 11, n° 2, pp. 153-168.

LANGUMIER J., 2006, *Survivre à la catastrophe : paroles et récits d'un territoire inondé. Contribution à une ethnologie de l'événement à partir de la crue de l'Aude de 1999*, Thèse de doctorat en ethnologie et anthropologie sociale, sous la direction de Françoise Zonabend, Paris, Éditions de l'EHESS.

LAPLANTINE F., 1987, *Clefs pour l'Anthropologie***,** Paris, Éditions Seghers.

LAPLANTINE F., 2006, *La description ethnographique*, Paris, Armand Colin.

LATOUR B., 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.

LATOUR B., GAGLIARDI P. (dir.), 2006, *Les atmosphères de la politique. Dialogue pour un monde commun*, Paris, Les Empêcheurs de tourner en rond.

LAUGRAND F., OOSTEN J., 2007, « Reconnecting people and healing the land: Inuit pentecostal and evangelical movements in the Canadian eastern arctic », *Numen*, vol. 54, n° 3, pp. 229-269.

LAURENT P.-J., 2009 (2003), *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD/Karthala Éditions.

LAURENT P.-J., 2007, « L'offre de guérison des Assemblées de Dieu au Burkina Faso. Un bricolage en train de se faire entre la société mythique et la modernité globalisée », *ethnographiques.org*, n° 14.

LAURENT P.-J., 2011 (sous presse), « Observation participante et engagement en anthropologie », in HERMESSE J., SINGLETON M., VUILLEMENOT A.-M. (dir.), *Anthropologie prospective : implications et explorations éthiques*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant.

LAVELL A., 1993, « Capítulo VII. Ciencias sociales y desastres naturales en América latina: un encuentro inconcluso », in MASKREY A. (dir.), *Los desastres no son naturales*, Bogotá, La RED, pp. 135-154.

LE BOT Y., 1992, *La guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala*, Paris, Karthala Éditions.

LE ROY LADURIE E., 1967, *Histoire du climat depuis l'an mil*, Paris, Flammarion.

LEVY-BRUHL L., 1963 (1931), *Le surnaturel et le naturel dans la mentalité primitive*, Paris, PUF.

LEVY-BRUHL L., 1976, *La mentalité primitive*, Paris, Retz-CEPL.

LINARES LÓPEZ L., 2007, « Coordinación nacional y subnacional para la preparación y respuesta ante desastres: el caso de Guatemala », in CLARKE C., MANNHEIM P. C. (dir.), *Riesgo y Desastres. Su Gestión Municipal en Centro America*, Publicaciones especiales sobre el Desarrollo, No 3, Washington, Banco Interamericano de Desarrollo, pp. 174-182.

LOOPER M., 2004, *Birds and Thorns. Textile designs of San Martín Sacatepéquez*, Guatemala, Editorial Antigua.

LÓPEZ AUSTIN A., 2008 (1980), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahua*, México, UNAM.

MANSILLA E., 2006, « Katrina, Stan y Wilma: tres desastres en busca de un paradigma », *Nueva Sociedad***,** nº 201, pp. 11-19.

MARTÍNEZ-ALIER J., 2002, *The Environmentalism of the Poor: a study of ecological conflicts and valuation*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing.

MARY A., 2000, *Le bricolage africain des héros chrétien*, Paris, Éditions s du CERF.

MASKREY A. (dir.), 1993, *Los desastres no son naturales*, Bogotá, La RED.

MATTEO S., 2005, « *U way*: "Son *alter ego*". Image et propriété de l'*alter ego* dans la céramique maya de l'époque Classique », *Annales d'Histoire de l'art et d'archéologie*, vol. 27, pp. 109-130.

MELVILLE T., MELVILLE M., 1982, *Tierra y poder en Guatemala*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana.

MENDIZÁBAL S., 2007, *El encantamiento de la realidad. Conocimientos mayas en prácticas sociales de la vida cotidiana*, Guatemala, DIGEBI.

MERCIER-FAIVRE A.-M. (dir.), 2008, *L'invention de la catastrophe au XVIIIe siècle. Du châtiment divin au désastre naturel*, Genève, Librairie Droz.

MESLIN M., 1988, *L'expérience humaine du divin*, Paris, Éditions du CERF.

MIGUELEZ R., 1989, « Anthropologie et méthodologie », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 13, n° 3, pp. 5-12.

MONTGOMERY J., 2003, *Cycles in time: the maya calendar*, Antigua, Editorial Laura Lee.

MORIN E., 1982, *Science avec conscience*, Paris, Fayard.

NAVARRETE F., 2006, « Mitología maya », in ORTIZ RESCANIERE A. (dir.), *Mitologías amerindias*, Madrid, Editorial Trotta.

NEYRAT F., 2006 (1), « Biopolitique des catastrophes », *Multitudes*, n° 24, pp. 107-117.

O'DEA M., « Le mot "Catastrophe" », in MERCIER-FAIVRE A.-M. (dir.), *L'invention de la catastrophe au XVIIIe siècle. Du châtiment divin au désastre naturel*, Genève, Librairie Droz, pp. 35-48.

OLIVER-SMITH A, 1996, « Anthropological research on hazards and disasters », *Annual Review of Anthropology*, n° 25, pp. 303-328.

OLIVER-SMITH A., 1999, « "What is a disaster?": anthropological perspectives on a persistent question », in HOFFMAN S. M., OLIVER-SMITH A., *The angry earth*, New York, Routledge, pp. 18-34.

OLIVER-SMITH A., 2002, « Theorizing disasters. Nature, power and culture », in HOFFMAN S., OLIVER-SMITH A. (eds.), *Catastrophe & culture: the anthropology of disaster*, Santa Fe, School of American Research Press/ Oxford : James Currey, pp. 23-47.

OLIVER-SMITH A., 2004, « Theorizing Vulnerability in a Globalized World: A Political Ecological Perspective » in BANKOFF G., FRERKS G., HILHORST D. (eds.), *Mapping Vulnerability: Disasters, Development and people*, London, Earthscan, pp. 10-24.

OLIVIER DE SARDAN J.-P, 1995, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête* [En ligne], n° 1. URL : http://enquete.revues.org/document263.html, consulté le 10 décembre 2010.

OLIVIER DE SARDAN J.-P., 2003, « Observation et description en socio-anthropologie », in G. BLUNDO G., OLIVIER DE SARDAN J.-P. (dir.), *Pratiques de la description*, Paris, Éditions de l'EHESS, pp. 13-40.

OLIVIER DE SARDAN J.-P., 2008, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant.

OTZOY A., 1997, « Traditional values and Christian ethics: a Maya Protestant spirituality », in COOK G. (ed.), *Crosscurrents in indigenous spirituality. Interface of Maya, Catholic and Protestant Worldviews*, Leiden, Brill, pp. 261-269.

PALMA I., DARDÓN J., 2008, « La emigración de guatemaltecos a Estados Unidos: características, comportamientos, impactos e implicaciones políticas », *Migraciones en el sur de México y Centroamérica*, México, Editorial Porrúa, pp. 93-122.

PALMA MURGA G., 1997, « La problemática agraria en Guatemala. Algunos apuntes para la comprensión de los procesos de apropiación de la tierra entre los pueblos Mames de Quetzaltenango», in HOSTNIG R. (dir), *Esta tierra es nuestra. Área Mam de Quetzaltenang, Tomo 1*, Quetzaltenango, Centro de Capacitación e investigación Campesina, p. 11-34.

PALMA MURGA G., TARACENA ARRIOLA A., ALWIN OYARZUM J., 2002, *Procesos agrarios desde el siglo XVI a los Acuerdos de Paz*, Guatemala, FLACSO/MINUGUA/CONTIERRA.

PASH R. J., ROBERTS D. P., 2006, *Tropical Cyclone Report. Hurricane Stan. 1-5 October 2005* [En ligne], Florida, National Hurricane Center. URL : http://www.nhc.noaa.gov/pdf/TCR-AL202005_Stan.pdf, consulté le 16 octobre 2009.

PEDRON-COLOMBANI S., 1998, *Le pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité*, Paris, Éditions du CNRS.

PEDRON-COLOMBANI S., 2000, « Pentecôtisme, recomposition de pratiques anciennes et transformation du champ religieux guatémaltèque », in AIGLE D., BRAC DE LA PERRIERE B., CHAUMEIL J.-P. (dir.), *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, Nanterre, Société d'ethnologie, pp. 187-207.

PEDRON-COLOMBANI S., 2001a, « Pentecôtisme et diversification religieuse au Guatemala », *Religiosités contemporaine* [En ligne], n° 10. URL : http://socio-anthropologie.revues.org/index156.html, consulté le 8 juillet 2010.

PEDRON-COLOMBANI S., 2001b, « Pentecôtisme et changement religieux au Guatemala » in BASTIAN J.-P. (ed), *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine – Amérique latine*, Paris, Karthala, pp. 199-211.

PEDRON-COLOMBANI S., 2004, *Maximón au Guatemala. Dieu, saint ou traître*, Londres, Periplus.

PEDRON-COLOMBANI S., 2011, « Le pentecôtisme et ses interactions avec le culte de Maximón au Guatemala » in HERMESSE J., SINGLETON M., VUILLEMENOT A.-M., *Anthropologie prospective : implications et explorations éthiques*, Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant.

PEREIRA DE QUEIROZ M. I., 1979, « Principe de participation et principe de coupure. La contribution de Roger Bastide à leur définition sociologique », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 47, n° 1, pp. 147-157.

PERETTI-WATEL P., 2000, *Sociologie du risque*, Paris, Armand Colin.

PÉREZ ALONZO J. DE J., 2007, *Pujb'il Yol Mam. Diccionario Bilingüe Estándar Mam illustrado*, Guatemala, Cholsamaj Fundación.

PERRIN M., 1995, *Le chamanisme*, Paris, PUF.

PIMENTEL D., PIMENTEL M., 1990, « Comment: Adverse environmental consequences of the Green Revolution », *Population and Development Review*, vol. 16, pp. 329-332.

PRADO P., 1990, « Paysage après la tempête. Les retombées d'une catastrophe naturelle : ordre et désordre dans le culturel », *Etudes rurales*, n° 118-119, p.31-43.

PUNTENNEY P. J., 2010, « Where Managerial and Scientific Knowledge Meet Sociocultural Systems: Local Realities, Global Responsabilities », in CRATE S. A., NUTTALL M., *Anthropology & Climate change. From encounters to actions*, California,Walnut Creek, pp. 311-326.

RAYNER S., 2003, « Domesticating nature: commentary on the anthropological study of weather and climate discourse», in STRAUSS S., ORLOVE B. S., *Wheather, climate, culture*, Oxford-New York, Berg, pp. 277-290.

RECINOS A. (trad.), 1995, *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México, Fondo de Cultura Económica.

REVET S., 2006, *Anthropologie d'une catastrophe. Les coulées de boue de 1999 sur le Littoral Central vénézuélien*, Thèse d'anthropologie, sous la direction de Michel Agier, Paris, Éditions de l'EHESS.

REVET S., 2008, « L'ethnologue et la catastrophe », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 69, pp. 99-120.

REVET S., 2009, « De la vulnérabilité aux vulnérables. Approche critique d'une notion performative », in BECERRA S., PELTIER A. (dir.), 2009, *Risques et environnement : recherches interdisciplinaires sur la vulnérabilité des sociétés*, Paris, L'Harmattan, pp. 89-116.

REVET S., 2010, « Le sens du désastre. Les multiples interprétations d'une catastrophe "naturelle " au Vénézuela », *Terrain*, n° 45, pp. 42-55.

REYES E. V., 1998, *Poder local y bosques comunales. Estudio de caso: Totonicapán*, Guatemala, FLACSO.

REYNIERS A., SERVAIS O., 2001, « Ethnohistoire ou anthropologie prospective? Quelques balises pour sortir d'un tunnel épistémologique… », *Recherches Sociologiques*, vol. 32, n° 1, pp. 41-54.

RICE P. M., 2007, *Maya calendar origins. Monuments, Mythistory and the Materialization of Time*, Austin, University of Texas Press.

RODRÍGUEZ BALAM E, 2005, « Acercamiento etnográficos a la cosmovisión de los mayas pentecostales en una comunidad de Yucatán », in HUMBERTO RUZ M., GARMA NAVARRO C. (dir.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, México, UNAM, pp. 155-175.

ROSALES C. L., 2008, « Aproximación a la noción de persona en mam », *Revista Pueblos y Frontera digital* [En ligne], vol. 4. URL: http://www.pueblosyfronteras.unam.mx, consulté le 16 octobre 2010.

SAÏD E., 2000, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard.

SANDOVAL L., 1989, « Estudio sobre minifundio en Guatemala », *Revista de la Universidad de San Carlos de Guatemala*, n°5.

SAMSON M. C., 2007, *Re-enchanting the world: Maya identity and Protestantism in the western highlands of Guatemala*, Tuscaloosa, The University Alabama Press.

SAMSON M. C., 2008, « From war to reconciliation: Guatemala Evangelicals and transition to democracy, 1982-2001» in FRESTON P., *Evangelical Christianity ad democracy in Latin America*, Oxford, Oxford University Press, pp. 63-96.

SASSAMAN K., OLIVER-SMITH A., 2011 (article soumis à publication), « Cultural Construction of Sea-Level Rise in Florida: An Anthropological Perspective ».

SCHMITZ O., « Quelques réflexions sur les limites à la moralisation des procédés ethnographiques dans l'étude du magique », *ethnographiques.org* [En ligne], n° 17, mis en ligne en novembre 2008. URL : http://www.ethnographiques.org/2008/Schmitz.html, consulté le 29 octobre 2009.

SCOTCHMER D. G., 1991, *Symbols of salvation: interpreting highland maya Protestants in context*, Ph.D dissertation, Albany, State University of New York.

SCOTCHMER D. G., 1993, « Life of the Heart: A Maya Protestant Spirituality », in GOSSEN G. H. (ed.), *South and Meso-American Native Spirituality: From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation*, New York, Crossroad, pp. 496-525.

SERRES M., 2009, *Temps des crises*, Paris, Le Pommier.

SERVAIS O., 2005, « Résistance et conversion des Anishinaabeg au Christianisme: bricolage, rupture ou coupure? », *Social Compass. International Review of Sociology of Religion*, n° 3, pp. 331-336.

SIMILOX SALAZAR V., 1997, « The invasion of Christianity into the world of the Mayas», in COOK G. (ed.), *Crosscurrents in indigenous spirituality. Interface of Maya, Catholic and Protestant Worldviews*, Leiden, Brill, pp. 35-48.

SIMILOX SALAZAR V., 1999, « Las Iglesias fundamentalistas de Guatemala y la espiritualidad maya, con en énfasis en el Pop Wuj », *Memoria del congreso sobre el Pop Wuj*, Guatemala, Timach, pp. 81-94.

SINGLETON M., 2001, « Une anthropologie entre la Nature de la Culture et la Culture de la Nature » in DEBUYST F., DEFOURNY P., GERARD H. (dir.), *Savoirs et jeux d'acteurs pour des développements durables*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, pp. 83-111.

SINGLETON M., 2004, *Critique de l'ethnocentrisme : du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementiste*, Paris, Parangon.

SINGLETON M., 2008a, « De l'anthropologie appliquée à l'anthropologie impliquée », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, n° 2, pp. 43-61.

SINGLETON M., 2008b, « La carte d'identité senior – à renouveler? », *Solidarité Intergénérationnelle : actas do congresso solidariedade intergeneracional*, Lisboa, Universidade Aberta, CEMRI, pp. 295-314.

SINGLETON M., 2009, « St Georges et le Dragon. Quelle altérité pour quel avenir disciplinaire ? », in SAILLANT F. (dir.), *Réinventer l'anthropologie. Les sciences de la culture à l'épreuve de la globalisation*, Montréal, Éditions Liber, pp. 23-44.

SITLER R. K., 2006, « The 2012 Phenomenon. New Age appropriation of an Ancient Mayan Calendar », *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 9, n° 3, pp. 24-38.

SPINDLER M., 1990, « Regards partagés sur les missions protestantes. Emiettement détestable ou pluralisme enviable », *Spiritus*, vol. 119, n° 31, pp. 186-201.

STOLL D., 1990, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press.

STRAUSS S., ORLOVE B. S., 2003, « The anthropology of weather and climate », in STRAUSS S., ORLOVE B. S., *Wheather, climate, culture*, Oxford-New York, Berg, pp. 3-14.

SUÁREZ H. J. (dir.), 2008, *El sentido y el método. Sociología de la cultura y análisis de contenido*, México, El Colegio de Michoacán/ Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.

TARN N., 2006, *Chamans et prêtres du Guatemala dans la région du lac Atitlán. Scandales dans la maison des oiseaux*, Paris, L'Harmattan.

TEDLOCK B., 1992, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New México Press.

THOMPSON J. E. S., 1973, *Grandeur et décadence de la civilisation maya*, Paris, Payot.

TODOROV T., 1982, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Le Seuil.

TOLEDO V. M., 1992, « What is ethnoecology ? Origins, scope and implications of a rising discipline », *Etnoecológica*, vol. 1, n° 1, pp. 5-21.

TOLEDO V. M., 2007, « Principios etnoecologicos para el desarollo sustenable de comunidades campesinas e indigenas » [En ligne], Archivo electrónico en Documentos de la Red Latino Americana y Caribeña de Ecología social. URL : http://www.ambiental.net/biblioteca/ToledoEtnoecologia.htm, consulté le 10 avril 2011.

TOVAR M., CHAVAJAY M . (dir.), 2000, *Más allá de la costumbre: cosmos, orden y equilibrio. Resultados del proyecto de investigación en derecho consuetudinario y poder local, vol. 1*, Guatemala, COPMAGUA.

VAN AALST M., 2006, « The impacts of climate change on the risk of natural disasters », *Disasters*, vol. 30, n° 1, pp. 5-18.

VAN CAMPENHOUDT L., CHAUMONT J.-M., FRANSSEN A., 2005, *La méthode d'analyse en groupe. Application aux phénomènes sociaux*, Paris, Dunod.

VILLALBA B., ZACCAÏ E., 2007, « Inégalités écologiques, inégalités sociales : interfaces, interactions, discontinuités ? », *Développement durable et territoire* [En ligne], Dossier 9 : Inégalités écologiques, inégalités sociales, mis en ligne le 2 septembre 2007. URL : http://developpementdurable.revues.org/3502, consulté le 14 novembre 2008.

VILLA ROJAS A., 1990, *Etnografia Tzeltal de Chiapas. Modelidades de una cosmovision prehispanica*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura.

VAN YPERSELE J.-P., 2006, « L'injustice fondamentale des changements climatiques », *Alternatives Sud*, vol. 13, n° 2, pp. 7-20.

VELÁSQUEZ N., IRMA A., 2008, *Pueblos indígenas, Estado y lucha por tierra en Guatemala. Estrategias de sobrevivencia y negociación ante la desigualidad globalizada*, Guatemala, AVANCSO.

VUILLEMENOT A.-M., 2009, *La yourte et la mesure du monde. Avec les nomades au Kazakhstan*, Louvain-La-Neuve, Academia-Bruylant.

VUILLEMENOT A.-M., 2011, « L'anthropologue initié : parcours impliqué » in HERMESSE J., SINGLETON M., VUILLEMENOT, *Anthropologie prospective : implications et explorations éthiques*, Louvain-La-Neuve, Academia-Bruylant.

WATANABE J. M., 1996, « Los mames, 1880-1944 » in CONTRERAS J. D., MUÑOZ L., *Historia general de Guatemala, tome V*, Guatemala, Asociación de Amigos de la País – Fundación para la cultura y el desarrollo, pp. 233-244.

WEBSTER P. J., HOLLAND G. J., CURRY J. A., CHANG H.-R., 2005, « Changes in tropical cyclone number, duration, and intensity in a warming environment », *Science*, n° 309, pp. 1844-1846.

WILCHES-CHAUX G., 1993, « La vulnerabilidad global », in MASKREY A. (dir.), *Los desastres no son naturales*, Bogotá, La RED-ITG, pp. 11-44.

WOOD M., 2009, « The nonformative elements of religious life: questioning the "sociology of spirituality" paradigm », *Social Compass*, vol. 56, n° 2, pp. 237-248.

YAMIN F., RAHMAN A., SALEEMUL H., 2006, « Vulnérabilité, adaptation et catastrophes climatiques », *Alternatives Sud*, vol. 13, n° 2, pp. 113-138.

ZAMORA ACOSTA E., 1985, *Los Mayas de las Tierras Altas en el siglo XVI*, Sevilla, Diputación Provincial.

Rapports d'institutions gouvernementales et non-gouvernementales

ASOCIACIÓN PARA EL DESARROLLO EDUCATIVO, ECONÓMICO Y CULTURAL ONIL TNUM (ADECOT), 2002, *Kyb'i Kojb'il. Toponimias*, San Martín Sacatepéquez, Editorial Maya Na'oj.

ASOCIACIÓN PARA EL DESARROLLO EDUCATIVO, ECONÓMICO Y CULTURAL ONIL TNUM (ADECOT), 2007, *Diagnóstico sobre las remesas familiares. Municipio de San Martín Sacatepéquez*, Guatemala, Editorial Maya Na'oj.

CENTRE FOR RESEARCH ON THE EPIDEMIOLOGY OF DISASTERS (CRED), 2010, « EM-DAT: The OFDA/CRED International Disaster Database », Bruxelles, CRED/OFDA. URL: http://www.em-dat.net/disasters/Visualisation/profiles/countryprofile.php, consulté le 27 avril 2010.

CENTRO UNIVERSITARIO DE OCCIDENTE, UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA (CUNOC), SISTEMA DE INFORMACIÓN PARA CONTROL DE AYUDA EN EMERGENCIAS (SICAE), 2005, *Informe preliminar de daños derivados de la tormenta Stan*, San Martín Sacatepéquez.

CHOJOLAN AGUILAR A., 2005, *Proyecto asistencia técnica para la rehabilitación y reconstrucción en 8 municipios afectados por el huracán Stan. Analisis social antropologico*, Asociacion suiza para la cooperación International, Helvetias.

COMISIÓN PARA EL ESCLARAMIENTO HISTÓRICO (CEH), 1999, *Memoria del Silencio*, Guatemala Ciudad, CEH/Oficina para Proyectos de las Naciones Unidas.

COORDINACIÓN DE ORGANIZACIONES DEL PUEBLO MAYA DE GUATEMALA (COPMAGUA), 2000, *Más allá de la costumbre: Cosmos; Orden y Equilibrio : el derecho del Pueblo Maya de Guatemala***,** Guatemala, Serviprensa.

DE SCHUTTER O., 2010, *Report of the Special Rapporteur on the right to food. Mission to Guatemala*, United Nations General Assembly.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS (FAO), 2007, *Situation des forêts du monde 2007*, Rome, Food & Agriculture Org.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS (FAO), 2009, *Perfil de Medios de Vida de Guatemala*, Guatemala.

INSTITUTO DE AGRICULTURA, RECURSOS NATURALES Y AMBIENTE (IARNA) - UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR, ASSOCIACIÓN INSTITUTO DE INCIDENCIA AMBIENTAL (IIA), 2006, *Perfil Ambiental de Guatemala: tendencias y reflexiones sobre la gestión ambiental*, Guatemala, Serviprensa.

INSTITUTO NACIONAL DE BOSQUES (INAB), UNIVERSIDAD DEL VALLE DE GUATEMALA (UVG), CONSEJO NACIONAL DE ÁREAS PROTEGIDAS (CONAP), 2006, *Dinámicas de la cobertura forestal de Guatemala durante los años 1991, 1996 y 2001 y mapa de cobertura forestal 2001*, Guatemala, INAB/UVG/CONAP.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE), 2003a, *Censos Nacionales XI de Población y VI de Habitación2002* , Guatemala, INE.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE), 2003b, *IV Censo nacional agropecuario 2003*, Guatemala, INE.

INSTITUTO NACIONAL DE SISMOLOGIA, VULCANOLOGIA, METEOROLOGIA E HIDROLOGIA (INSIVUMEH), 2005, *Resumen del impacto asociado al huracan "Stan" en Guatemala*, Guatemala, INSIVUMEH. URL : http://www.insivumeh.gob.gt/folletos/Informe_STAN.pdf, consulté le 16 octobre 2009.

INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE (IPCC), 2007, *Fourth Assessment Report, Climate Change 2007*. URL: http://www.pewclimate.org/global-warming-basics/ipccar4.cfm, consulté le 3 mars 2009.

INTERNATIONAL FEDERATION OF RED CROSS AND RED CRESCENT SOCIETIES, 2007, *Final Report. Central America, México and Haiti: floods from hurricane Stan*, Appeal N°05EA021. URL : http://www.reliefweb.int/rw/RWFiles2007.nsf/FilesByRWDocUnidFilename/KHII-75T2WJ-full_report.pdf/$File/full_report.pdf, consulté le 15 décembre 2010.

OFICINA MUNICIPAL DE PLANIFICACIÓN (OMP) de San Martín Sacatepéquez, 2007, *Diagnostico municipal de San Martín Sacatepéquez*.

PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO-GUATEMALA (PNUD), 2005, *Informe nacional de desarrollo humano: Diversidad étnico-cultural: La ciudadanía en un estado plural*, Guatemala, EDISUR.

PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO-GUATEMALA (PNUD), 2008, *Informe sobre desarrollo humano 2007/2008. La lucha contra el cambio climático: solidaridad frente a un mundo dividido*. URL : http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2007-2008/, consulté le 2 mars 2009.

PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO-GUATEMALA (PNUD), 2009, *Informe sobre desarrollo humano 2009. Superando barreras: movilidad y desarrollo humanos*, New York, Grupo Mundi-Prensa.

SECRETARÍA DE PLANIFICACIÓN Y PROGRAMACIÓN DE LA PRESIDENCIA (SEGEPLAN), 2005, *Diagnostico y plan de reconstrucción por efectos de tormenta tropical Stan*, San Martín Sacatepéquez.

SECRETARÍA DE PLANIFICACIÓN Y PROGRAMACIÓN DE LA PRESIDENCIA (SEGEPLAN), 2006, *Hacia el cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo del Milenio en Guatemala*. Guatemala, Secretaria de Planificación y Programación de la Presidencia.

SECRETARÍA GENERAL DEL CONSEJO NACIONAL DE PLANIFICACIÓN ECONÓMICA, 1994, *Diagnostico municipal de San Martín Sacatepéquez, departamento de Quetzaltenango*., San Martín Sacatepéquez.

UNITED NATIONS INTERNATIONAL STRATEGY FOR DISASTER REDUCTION SECRETARIAT (UNISDR), 2009, *Global assessment report on disaster risk reduction*. URL : http://www.preventionweb.net/english/hyogo/gar/report/index.php?id=1130&pid:34&pih:2, consulté le 27 avril 2010.

Autres sources

BARRIOS C., 2004, *Ch'umilal Wuj. El libro del destino,* Guatemala, Cholsamaj Fundacion.

BERMÚDEZ D., 2007, *Profecías mayas - increíbles revelaciones para nuestra época,* Buenos Aires, Editorial Kier.

GONZÁLEZ G. P., 2006, *El 13 B'aktun. La Nueva Era 2012. El fin del ciclo desde la óptica maya contemporánea,* Guatemala, Cholsamaj.

LONG B., 2007, *San Martín Sacatepéquez. O'kx Qajaw b'ilte. Una historia de resistancia cultural. A History of cultural resistance,* Guatemala, Sonibel.

MARTÍNEZ B., ELIZABETH C., 2006, *Diagnóstico Integral del Municipio de San Martín Sacatepéquez, Departamento de Quetzaltenango,* Diagnostique financé par « Fondo nacional para la reactivación y modernizacíon de la actividad agropecuaria-MAGA » et par la « Comisión presidencial para el desarrollo local ».

MUCÍA J. B., 1996, « *Nik* ». *Filosofía de los Números Mayas. El resurgir de la cultura Maya,* Chimaltenango, CEDIM/SAQB'E.

VÁSQUEZ P., 2003, *En el papel de los que aman,* Guatemala, Editorial Maya Na'oj.

VÁSQUEZ P., 2007, *De Pax a Max. La vida es poesía,* Guatemala, Editorial Maya Na'oj.

VÁSQUEZ P., 2010, *Jun Winaq…de homo sapiens a monosapiens,* Guatemala, Editorial Maya Na'oj.

YEITECPAT, 2006, *Las 13 profecías Mayas,* México, Editores Mexicanos Unidos.

ANNEXES

Glossaire des termes vernaculaires

Glossaire mam[281]

ajq'ij	Personne qui se dédie à l'art divinatoire maya et réalise des cérémonies en signe de remerciement ou pour demander des bénédictions. Appelé également communément *sacerdote maya*, prêtre maya ou chamane.
	Ij, le jour, *ajlal* ou *ojlala* action de compter. *Ajq'ij* : celui qui compte les jours, qui tient le calendrier.
	Q'al b'ech, celui qui offre des fleurs, du copal par extension.
ajkab'	Synonyme de *ajq'ij*.
	kab', sucré, doux
ajk'a	Sorcier qui maîtrise et travaille avec les forces maléfiques.
	k'a, amer
aq'	Gros pétard nommé *bomba* lancé depuis un mortier en fer lors des fêtes et des cérémonies mayas.
akrab'	Tempête saisonnière. Ouragan par extension.
awal	Semer
b'e	Le chemin
	Saq b'e, le chemin blanc, le chemin nouveau
chman	Le grand-père ; forme respectueuse de nommer le « prêtre maya ».
che'w tx'otx'	Palier écologique situé au-delà de 1.800 m et qui désigne les « terres froides » ou *tierras frías*.
chwinqlal	La vie
jawel	*Levantar*, soulever quelque chose en provenance du sol. Par exemple la récolte de pommes de terre.
jba'l	La pluie
	Qman jba'l, se traduit par la pluie mais signifie littéralement, « le grand-père la pluie ». Formule de respect pour parler de la pluie.
knak'il	Une personne d'origine mam.
k'ul	Forêt. Lieu empli d'arbres. Indication topographique : sommet d'une montagne.
k'ul'an	Personne qui rend visite au chamane.
k'ul'b'il	L'autel. Lieu dans les hauteurs des montagnes où se réalisent les cérémonies mayas. Appelé également *encanto* en castillan, enchantement.
k'ul'ul	aller prier son Dieu selon la coutume. Faire des cérémonies mayas.
	N'al Dios, adorer Dieu, prier le Dieu de la Bible.
	Q'anil chtal b'il, demander des bénédictions.
kyq 'iq	L'air. Le vent par extension.

[281] Ce glossaire se base sur le dictionnaire bilingue standard mam *Pujb'il Yol Mam* (2007) et applique l'alphabet de la Communauté linguistique mam (COLIMAM) approuvé par l'Académie des langues mayas du Guatemala (ALMG). Certains mots ont été cependant revus pour correspondre à la version du dialecte mam parlé à San Martín Sacatepéquez.

mamb'aj Le père

tman, forme possessive, son papa

mlaj ou *nimlaj* Palier écologique qui désigne la côte, *costa* appelé encore en mam, *maq'moj tx'otx'*, « terre chaude ».

nab'il Concept abstrait signifiant la raison, tout ce qui se fait en utilisant le cerveau.

njulim kiej ou *q'ik'ak*

La tempête

okslab'il Croyance

qajaw Notre Dieu

Wajawe, mon Dieu, mon propriétaire

N'mané, mon père, Dieu

qman Le père, l'ancien, l'aîné

Qman Dios, Dieu des chrétiens

Sbe'j, l'ancien, l'aîné. Personne âgée de plus de cinquante ans.

Saq' twi, l'ancien, l'aîné. Personne qui porte des cheveux blancs.

Chman tnam, l'aîné du village qui dirige une confrérie, le grand-père.

si Le bois de chauffe. Plus largement, tout type de matériel utilisé comme combustible

sq'u'l tx'otx' ou *ttzimlaj*

Palier écologique qui désigne les « terres tempérées », *tierras tibias* ou l'embouchure de la côte, *boca costa*.

tajaw Personne qui est propriétaire d'une chose. Egalement, figure d'esprit protecteur.

Tajaw wutz, l'esprit protecteur du bois ou le propriétaire du bois

K'a il wutz, l'esprit gardien du bois ou le gardien du bois

tajwalil Figure d'esprit signifiant la mission, la destinée, la force, la position. Communément appelée *nahual*. Statut d'une personne, l'autorité qui en découle ; Utilisé également pour qualifier quelque chose qui est sur pied, qui est debout.

tajaw il Esprit malin. Le Diable, Satan pour les chrétiens.

tanim Le cœur

tanim kya'j, Cœur du ciel

tanim tx'ox', Cœur de la terre

tk'ujwutz Le versant de montagne. Littéralement, « la ceinture de la montagne ».

tojkyol La langue mam, la langue de chez nous

toj k'ul ou *twiwutz*

Le sommet. Par extension, le lieu de cérémonie.

toj pink Le lieu des *fincas*, des exploitations agricoles.

toj txew mlaj Lieu « où l'on sent la respiration de la mer ».

tx'otx' La terre

Q'chu tx'otx', se traduit par « terre » mais signifie littéralement, la « terre mère », la « grand-mère terre ». Formule de respect pour parler de la terre.

Txewutz Le pied de la montagne.

tyol Ce qui est dit par quelqu'un. Par extension, la parole.

Tyol dios, la parole de Dieu

wutz	La montagne. Par extension, lieu où il y a des bois.
xjaw	La lune
	tij xjaw, la pleine lune
	kyimni xjaw, la nouvelle lune. Traduction littérale: la lune morte

Glossaire de « guatémaltèquismes »

altiplano	Hauts-plateaux : nom générique des Hautes Terres occidentales du Guatemala dont la population est majoritairement indigène. Appelé aussi *Los Altos.*
anciano	Anciens, aînés.
boca costa	Palier écologique qui s'étend depuis le « pied de la montagne » jusqu'à environ 1800 m d'altitude. Il désigne les terres tièdes ou tempérées (par opposition aux terres froides ou chaudes) et signifie littéralement l'« embouchure de la côte ».
bomba	Gros pétards nommés « bombes », *aq'* en mam, qui sont confectionnés à partir d'une poudre explosive enveloppée de résine et qui ont la taille de gros pamplemousses. Les *bombas* sont généralement utilisé lors d'un rite coutumier ou lors d'une célébration catholique.
broza	Terme utilisé dans l'altiplano pour signifier la litière forestière utilisée comme engrais organique.
chirimílla	Flûte de bois accompagnée par le rythme du tambour, *tum*
chuj	Bain de vapeur, appelé aussi *temascal*.
cofradía	Confrérie indigène ayant à sa charge le culte d'un saint et d'autres charges rituelles.
corte	Jupe portée par les femmes indigènes. Composée généralement d'un tissu enroulé sur plusieurs épaisseurs, il est noué à la taille par une ceinture de tissu tissée (*faja*). Tout comme pour le *huipil*, le modèle, la longueur ainsi que la couleur des *cortes* sont spécifiques à chaque groupe ethnique.
costumbre	Mélange de pratiques et de croyances catholiques et mayas préhispaniques par lesquelles une personne indigène reproduit et exprime sa relation au sacré.
copal	Désigne à la fois diverses espèces d'arbres producteurs d'une gomme-résine et la substance qui en est extraite. Offrande aromatique utilisée pour les cérémonies mayas que l'on peut retrouver manufacturée sous diverses formes. Appelé aussi *pom* en mam.
coyote	Passeur. Personne qui se charge de faire entrer illégalement des clandestins aux États-Unis.
elote	Épis de maïs dont les grains sont tendres et pas encore séchés
finca	Exploitation agricole, de taille moyenne ou grande, habituellement réservée aux monocultures d'exportation comme la canne à sucre, le café, les palmiers à huile...
hacienda	Grand domaine traditionnellement consacré à l'élevage.
hermano(-a)	Frère, sœur. Terme utilisé pour qualifier un membre d'une Église évangélique.
huipil	Blouse féminine plus ou moins ample sans manche. Portée avec une sorte de jupe nommée *corte*, le *huipil* est un des principaux marqueurs de l'identité ethnique et de l'appartenance à une communauté.
k'iche'	Une des 21 ethnies d'origine mayas du Guatemala. Il y aura près d'un million de locuteurs k'iche' faisant de cette langue la plus importante après l'espagnol. Les K'iches sont présents dans les départements d'El Quiché, de Totonicapán, de Quetzaltenango et de Sololá.

ladino-a	Terme dérivé de “latino” utilisé pour se référer à la population métisse ou hispanisée. Il désigne par extension, toute personne guatémaltèque non associée à une culture et à une langue indigène.
machetar	Donner un coup de machette
marimba	Sorte de xylophone d’origine africaine ou créole sur lequel peuvent jouer simultanément jusqu’à quatre musiciens.
mazorca	Épis de maïs dont les grains sont séchés
mecapal	Lanière de cuir ou de corde tressée, placée sur le front permettant de porter une charge dans le dos.
miches ou *tz’ite*	Les *miches* ou *tz’ite* sont des graines à l’apparence de haricots secs de couleur rouge. Ces graines sont utilisées par les *ajkab’* pour réaliser leurs divinations ou pour émettre des diagnostics.
milpa	Désigne à la foi le champ semé de maïs (auquel se trouvent généralement associés le haricot, la courge et d’autres plantes) et le processus de culture du maïs.
nahual	(Voir *tajwalil*)
ojo	Ou *mal de ojo*, état fébrile affectant essentiellement les nourrissons ayant reçu le regard d’une personne de sang chaud. Il est soigné par des guérisseurs.
saltar bombas	Faire exploser une bombe lors de festivités.
saturar	Acte de libérer une personne de mauvais esprits. Le chamane le réalise au cours d’une cérémonie en éclaboussant une personne avec des branches de *ruda* mouillée d’eau bénite.
susto	État de choc dans lequel peut se trouver une personne suite à un événement traumatisant. Comme l’*ojo*, le *susto* est soigné par des guérisseurs.
tamal	Nourriture traditionnelle, les *tamales* sont des chaussons de pâte de maïs enroulés dans des feuilles séchées ou fraîches de maïs ou de *maxan* et cuits à la vapeur.
tapiscar	Action de récolter le maïs.
tineco(a)	Habitant de San Martín, diminutif de *sanmartineco*.
tortilla	Galette ronde de maïs, base de l’alimentation rurale.
trabajar	Travailler. Par extension, réaliser des rituels coutumiers. *Pedir trabajo*, demander la réalisation d’un travail chamanique.
tum	Tambour traditionnel.
tzolk’in	Calendrier sacré maya de 260 (13 x 20) jours.
xela	Diminutif de Xelaju, non indigène *k’iche* de Quetzaltenango.
zacate	Classe d’herbes non comestibles utlisées comme engrais organiques.

Sigles

ADIT	Association de développement intégral *tineco*
ASAECO	Association d’agriculteurs écologiques “Lagune Chikabal” – Asociación de agricultores ecológicos “Laguna Chikabal”
COCODE	Conseil communautaire de développement
COE	Comité d’organisation d’urgence – *Comité de organización de emergencia* (Institution organisée dans l’urgence à San Martín pour gérer le désastre Stan et les aides qui s’en suivirent)
COMUDE	Conseil municipal de développement
CONAP	Conseil national des zones protégées – *Consejo nacional de areas protegidas*

CONRED	Coordination nationale pour la réduction des catastrophes (institution nationale du Guatemala) *Coordinadora Nacional para la Reducción de Desastres*
CRED	Centre de recherche en épidémiologie des catastrophes (base à l'Université Catholique de Louvain) *Centre for Research on the Epidemiology of Disasters*
DAPMA	Département des zones protégées et de l'environnement (niveau municipal) *Departamento de areas protegidas y medio ambiente*
FAO	*Food and Agriculture Organization of the United Nations*
GIEC	Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat *IPCC Intergovernmental panel on climate change*
INAB	Institut national des bois
INE	Institut national de statistiques - *Instituto nacional de estadísticas*
LA RED	Réseau de recherches sociales pour la prévention des catastrophes en Amérique latine *Red de estudios sociales en prevención de desastres en América latina*
OMP	Bureau municipal de la planification - *Oficina municipal de planificación*
PNUD	Programme des Nations Unies pour le développement
ZCIT	Zone de convergence intertropicale

Correspondances métriques

Cuerda	Il n'existe pas de mesure standard pour la *cuerda*. À San Martín, la *cuerda* équivaut à une parcelle de terrain de 25 mètres sur 25 mètres.
Tarea	À l'instar des *cuerdas* de terrain, il n'existe pas pour la *tarea* (tâche) de mesure standard. À San Martín, une *tarea* équivaut à un volume d'une *vara* sur quatre *varas*.
Vara	La verge espagnole est une unité de mesure. Une *vara* équivaut à 33 pouces, soit 82,5 centimètres.
Quetzal	Unité monétaire nationale (GTQ). Entre 2005 et 2010, un *quetzal* guatémaltèque valait environ 10 centimes d'Euro. Le *quetzal* fait référence à l'oiseau sacré dont les anciens mayas utilisaient les longues plumes de la queue comme objets de luxe.
Quintal	Unité de poids équivalent à 100 livres, soit 45 kilogrammes.
Livre	Unité de poids équivalent à 450 grammes.

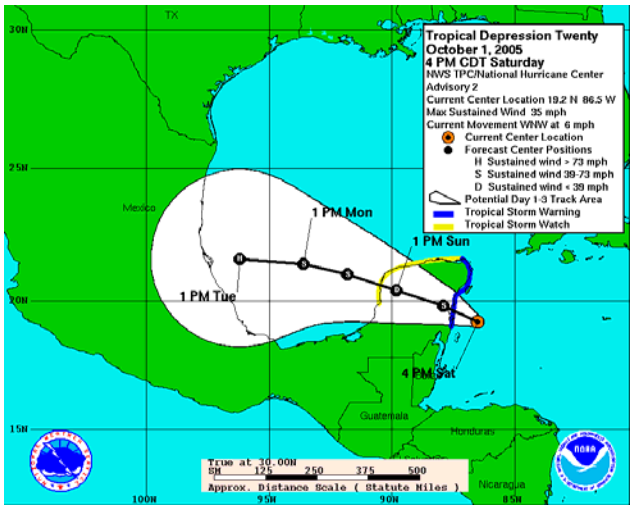
Synoptique de Stan et du temps tumultueux du 17 septembre au 10 octobre 2005

- Le 17 septembre : un courant tropical démarre depuis la côte africaine.
- Le 28 septembre : un important système de basse pression est localisé dans la Mer Caraïbe entre la Jamaïque et le Honduras et se déplace en direction Nord-ouest, avec la potentialité de se convertir en dépression tropicale. Parallèlement, la zone de convergence intertropicale (ZCIT) se trouve très proche des côtes du Pacifique du Guatemala.
- Le 29 septembre : le système de basse pression continue de se renforcer dans la Mer Caraïbe avec un déplacement lent en direction du Nord-ouest. La côte Pacifique guatémaltèque connaît un temps nuageux dû à la ZCIT.
- Le 30 septembre : le système de basse pression situé dans les Caraïbes se déplace très lentement et se trouve au Nord du Honduras. La ZCIT se maintient très active sur la côte Sud du Guatemala produisant déjà des pluies et des activités électriques.
- Le 1er octobre : 12h, heure locale, le Centre national des ouragans, *National Hurricane Center*, informe que la basse pression dans les Caraïbes s'est renforcée en dépression tropicale N°20, avec une pression minimale de 1007 millibars et des vents maximums soutenus de 45km/h. Elle se déplace vers l'Ouest-nord-ouest à une vitesse de 9 km/h. La dépression est localisée à 500 km au Nord de Puerto-Barrios, Izabal (Guatemala). La ZCIT se maintient très active face à la côte Sud du Guatemala, produisant des précipitations majeures sur la côte Sud du pays.
- Le 2 octobre : vers 2h du matin, la dépression tropicale se renforce et se transforme en tempête tropicale Stan, avec une pression minimale estimée à 1003 millibars et avec des vents maximums soutenus de 75 km/h, se déplaçant vers l'Ouest-nord-ouest à une vitesse de 10 km/h. La tempête se situe à 440 km au Nord de Puerto-Barrios. Le 2 octobre, Stan entre dans la péninsule du Yucatán (Mexique), avec comme trajectoire l'Ouest-nord-ouest. En raison de son interaction avec le continent, Stan perd de son intensité et devient à nouveau une dépression tropicale au courant de l'après-midi. Face aux côtes pacifiques guatémaltèques se maintiennent de fortes convections avec des fortes pluies et avec une activité électrique sur la côte sud-orientale du pays associées à la ZCIT très active et à un système de basse pression localisé dans cette zone.
- Le 3 octobre : à 3h du matin, la dépression tropicale se renforce de nouveau en tempête tropicale et se situe dans les eaux du Golf du Mexique à 615 km de Tuxpan, avec une pression minimale estimée à 1002 millibars et des vents maximums de 65 km/h qui se déplacent vers l'Ouest à une vitesse de 17 km/h. Les bandes secondaires de la tempête tropicale, associées au système de basse pression dans le Pacifique, ont favorisé l'entrée au Guatemala d'une importante humidité depuis l'océan Pacifique en provenance de la ZCIT.

- Le 4 octobre : à 3h du matin, la tempête tropicale Stan s'intensifie en ouragan de catégorie 1. Son centre se localise à 195 km à l'Est-sud-est de Veracruz au Mexique, avec une pression minimale estimée de 982 millibars, des vents maximums soutenus de 120 km/h, se déplaçant vers le Sud-est à une vitesse de 19 km/h. Stan maintient son mouvement jusqu'à la côte de Veracruz et touche la terre autour de 9h du matin. Á partir de ce moment, Stan s'affaiblit et devient une tempête. Dans la nuit, il se dissipe en dépression tropicale. Dans le Pacifique, Stan produit une importante nébulosité avec des pluies importantes sur le plateau central au Pacifique et sur la zone occidentale du Guatemala. Le système de basse pression dans l'océan Pacifique devient une partie de la circulation du cyclone et la ZCIT se maintient sur les côtes du Guatemala et d'El Salvador. Dans les heures de la nuit, l'influence d'une onde tropicale augmente l'humidité et la nébulosité sur le territoire national.
- Le 5 octobre : à l'aube, la dépression tropicale se dissipe sur les montagnes de Oaxaca au Mexique. Elle se déplace vers l'Ouest-sud-ouest à 9 km/h, avec des vents maximums soutenus près de son centre de 45 km/h et des rafales de 65 km/h. Au cours des heures de la matinée, une importante humidité règne sur quasi tout le pays, associée au passage de l'onde tropicale et de la ZCIT qui se tient proche des côtes du Pacifique du Guatemala et d'El Salvador.
- Le 6 octobre : des résidus d'humidité de la dépression tropicale se tiennent sur le territoire mexicain. Cela, associé à un système complexe de basses pressions situées dans la Mer Caraïbe, permet l'entrée d'humidité de l'océan Pacifique sur le territoire guatémaltèque et maintient la nébulosité et les pluies importantes sur la côte Pacifique et l'Occident du pays.
- Du 7 au 10 octobre : une abondante humidité se maintient sur la côte Pacifique associée à la ZCIT ce qui entraîne une nébulosité copieuse et des pluies à la côte pacifique et dans l'occident du pays.

Parcours de Stan

http://www.nhc.noaa.gov/archive/2005/STAN_graphics.shtml



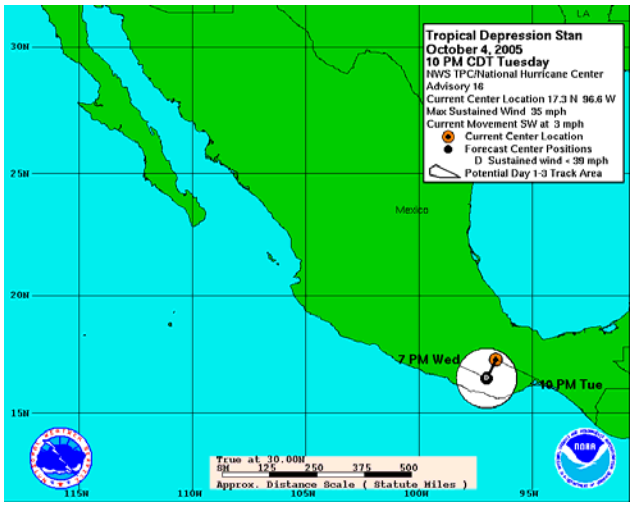
01/10/2005



02/10/2005



03/10/2005



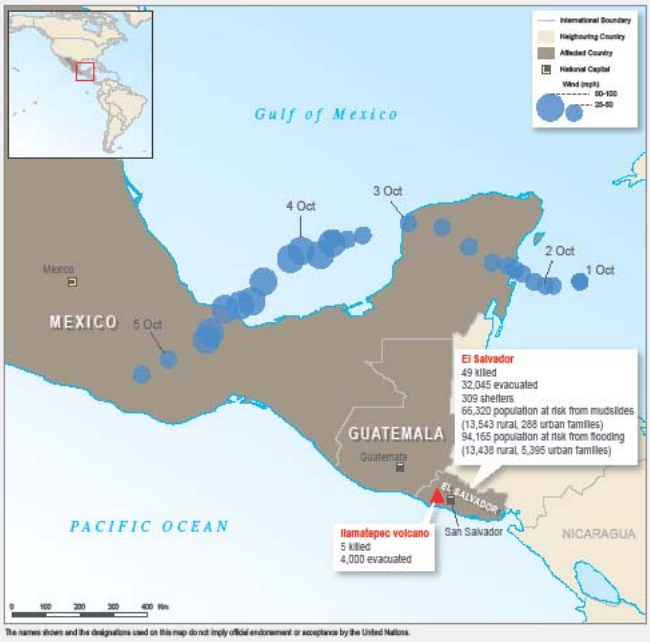
04/10/2005



Central America: Hurricane Stan

OCHA Situation Report No. 2
Issued 7 October 2005
GLIDE: TC-2005-000173-SLV

"Tropical storm "Stan" turned into a hurricane (Category One, Saffir-Simpson scale) on 4 October 2005 and is affecting Mexico and Central America."



The names shown and the designations used on this map do not imply official endorsement or acceptance by the United Nations.

SITUATION

Floods and landslides:
Heavy rains caused flooding, deadly mud- and rockslides. People evacuated to shelters or relatives', friends' houses. Damage to crops. Roads in main cities closed due to landslides. Rains expected in the next 48 hours.

Volcanic activity:
Largest volcano in El Salvador, Ilamatepec, erupted on 1st and 3rd Oct., emitting gases, smoke and ash. 13 tremors registered in last 3 days. Potential mudflows.

ACTION

Government announced USD 11.7 million to cover the emergency requirements and is negotiating the reorientation of USD 43 million loan.
Following the request of the Government, UN-OCHA released USD 30,000 from its Emergency Grant Reserve and USD 30,000 from the Norwegian Grant Reserve in OCHA Trust Fund for Disaster Relief. Joint UN Inter-agency appeal of USD 7,895,913 issued.

Geographic Coordinate Systems: WGS 1984.
Map data source: UN Cartographic Section, UNISYS.
Code: OCHA/GVA - 2005/0151

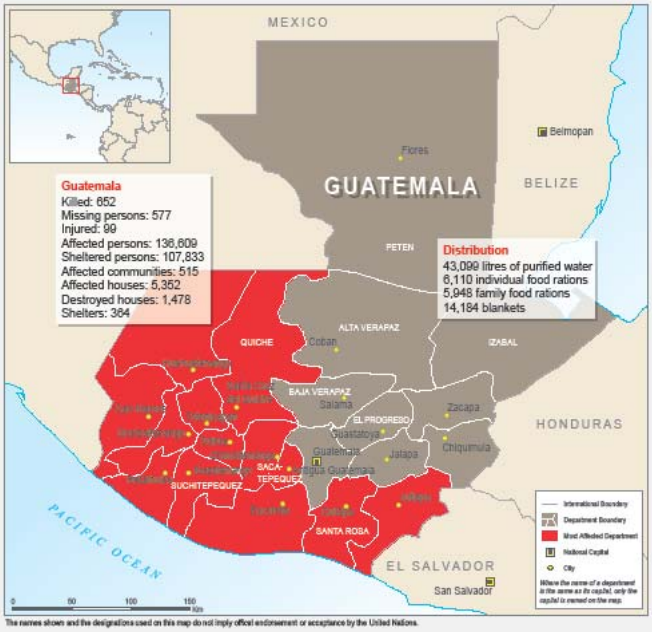
Created by the ReliefWeb Map Centre
Office for the Coordination of Humanitarian Affairs
United Nations - 7 October 2005



Guatemala: Floods and Mudslides

OCHA Situation Report No.3
Issued 13 October 2005
GLIDE: TC-2005-000173-SLV

"Out of 22 departments in the country, 15 are seriously affected."



Guatemala
Killed: 652
Missing persons: 577
Injured: 99
Affected persons: 136,609
Sheltered persons: 107,833
Affected communities: 515
Affected houses: 5,352
Destroyed houses: 1,478
Shelters: 364

The names shown and the designations used on this map do not imply official endorsement or acceptance by the United Nations.

SITUATION

High level of humidity and warm conditions expected. These favour electrical storm activity and rain. Stormy weather complicates search and rescue activities. Increase in respiratory, intestinal, and skin infections expected. Great need for food, clean water, and personal hygiene kits. Affected areas cover 36,000 square kilometres in the pacific coast, southwest and central area of Guatemala.

ACTION

Humanitarian agencies have responded with shelters, food and medical supplies. Contributions from governments, NGOs and the UN. UNDAC team continues to assist CONRED and UN Resident Coordinator's Office.

Geographic Coordinate system: WGS 1984.
Map data source: UN Cartographic Section, ESRI.
Code: OCHA/GVA - 2005/166

Created by the ReliefWeb Map Centre
Office for the Coordination of Humanitarian Affairs
United Nations - 13 October 2005

k’u’lb’il de San Martín Sacatepéquez

La máscara de Tecún (loma de Chikabal, oriente- como un Tecún sentado), plus une dizaine d’altares mayas	Chikabal
K’u’lb’il de San Martín Wutz	San Martín Wutz
Twi Pop B’il	Twi Q'anel
Piedra grande con una cruz adelante. Le dice Twi Q’anel	Twi Q'anel
Twi Chej Abj (Pierre de cheval au sommet)	Toj Con Grande (Comunal)
Twit tol scut	Toj Alik
Twi Camapana wutz	Atras de Toj Alik
Monto Piedra	Ubicado en Toj Alik
Cuatro altars	Cerro la Campana Toj Alik
15 altares	Entre Concepción y San Martín
Toj Xoch	Las Nubes
Twi Kiej Ja	Las Nubes
Twilk'an	La Cumbre
Toj So'Bon	Cienaga
Cúlbil Túwit'zúnq	El Rincón
Twi sho’k	La grande Cueva
Twi toj coral	Atrás de la vuelta, mojón San Martín y Concepción

Liste et caractéristiques des participants à la méthode d'analyse en groupe du 20 juillet 2008



(Francisco Ramírez absent sur la photographie)

Nom, âge et communauté	Profession et appartenance religieuse	Titre[282] du récit proposé
MARTÍN JOSÉ SANTOS GÓMEZ alias Don Santos 37 ans San Martín Chiquito	« Je suis commerçant, agriculteur et ajq'ij ».	"Mantenimiento de la madre tierra" "Maintenance de la terre mère"
MIGUEL GÓMEZ PÉREZ alias Don Pais 67 ans Las Hortensias	« Je travaille seulement dans l'agriculture : je cultive du maïs et des pommes de terre ». Catholique ; Lanceur attitré des pétards et bombes lors des cérémonies et célébrations catholiques.	"Santa Tierra" "Sainte terre"
FRANCISCO SILVINO LÓPEZ RAMÍREZ 24 ans Barrio Twi Ja'	« Je suis actuellement instituteur dans une école primaire. Je travaille aussi au champ ». Catéchèse catholique, il étudie la théologie à l'université.	"Trajes y ovejas" "Vêtements traditionnels et moutons"

[282] Les titres ont été proposés par les participants eux-mêmes afin de souligner dans le récit les aspects qu'ils jugent important.

OTONIEL GARCÍA alias Otto 34 ans Barrio El Palomar	« Quand j'ai le temps, je vais toujours travailler au champ pour poursuivre des expérimentation agricoles. J'essaye de faire en sorte que mes cultures soient 100% organiques ». Témoin de Jéhovah non pratiquant ; Comptable, poursuit des études universitaires en droit.	"Creencias antiguas del medioambiente" "Anciennes croyances sur l'environnement"
ANDRES VASQUEZ RAMIREZ 26 ans La Estancia	« Je travaille dans une école d'informatique et de dactylographie à San Martín. J'ai étudié à l'université pour obtenir mon travail ». Pentecôtiste.	"El bosque de mi padre" "Le bois de mon père"
FRANCISCO RAMÍREZ GUZMÁN 61 ans Barrio El Palomar	« Je suis un petit agriculteur. Je sème le maïs et la pomme de terre ». Catholique portant le vêtement traditionnel.	"Razones de abuelo" "Les conseils de grand-père"
FLORINDA MÉNDEZ DE GARCÍA alias Antropóloga 63 ans Centro	Mère de 7 enfants; Vend des articles managers les jours de marché. Pentecôtiste.	"Procreación en Luna Maciza" "Procréation à la pleine lune"
ESPERANZA ORDOÑEZ SOLOJ San Martín Chiquito	« Je suis sage-femme et travailleuse sociale ». Catholique.	"Medicina natural" "Médecine naturelle"
CESAR HANSTEIN LOPEZ 28 ans San Martín Chiquito	Coyote, passeur et conducteur de micr-bus. Il a migré aux États-Unis pendant près de cinq ans. Pentecôtiste.	"El agua mecánico" "L'eau mécanique"

Liste des entretiens

NOMS	AGE	M/F	APPARTE-NANCE ETHNIQUE	HAMEAU DE SAN MARTIN (SM) - AUTRE MUNICIPALITE	APPARTENANCE RELIGEUSE - FONCTION - COMMENTAIRES	RENCONTRES -ENTRETIENS
MARTÍN JOSÉ SANTOS GÓMEZ *ALIAS* DON SANTOS	37	M	mam	SM Chiquito	*Ajq'ij* comme son frère Felipe. Propriétaire d'un magasin. Président de la confrérie de San Martín en 2008.	Multiples rencontres depuis mars 2006 - Notes
ÁLVARO MÉNDEZ VÁSQUEZ	38	M	mam	San Juan Ostuncalco	*Ajq'ij* - propriétaire d'une quincaillerie à San Juan.	Multiples rencontres lors de cérémonies. Deux entretiens retranscrits : 21/04/2006 - 13/02/2008
MIGUEL GÓMEZ PÉREZ *ALIAS* MIGUEL PAIS	67	M	mam	SM Cabecera Hortensias	Traditionnaliste. Confectionneur de *bombas* pour cérémonies et autres célébrations. Ancien maire.	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entretiens le 22/04/2006 - retranscrit - le 20/07/2010 - notes
PEDRO FUENTES	44	M	mam	SM Chiquito	*Ajq'ij* - Travaille comme garde forestier au DAPMA	Entretien le 22/04/2006 - Retranscrit
JUANA LÓPEZ LÓPEZ	-60	F	mam	SM- Santa Ines	*Ajq'ij*	Entretien le 26/04/2006 - Notes
MARCELO RAYMUNDO	50	M	k'iche'	Cantel	*Ajq'ij* depuis 2000, étudie une licence à l'Université San Carlos (CUNOC)	Entretien le 28/04/2006 - Retranscrit
EFRAÍN MÉNDEZ	58	M	mam	SM Chiquito	*Ajq'ij.* Dirige avec son fils, Rogelio, une petite agence de tourisme "chikabaltours"	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entretiens le 01/05/2006 et le 02/08/2010 - Retranscrits

YECENIA MONTERROSO	28	F	k'iche'	SM Cabecera	*Ajq'ij* convertie au pentecôtisme. Épouse de José. Propriétaire du magasin de téléphones portables "Cel Chile Verde".	Multiples rencontres depuis février 2007. Entretiens le 27/06/2007 et le 13/02/2008 - Notes
DON ROBERTO	-40	M	k'iche'	Zunil	*Ajq'ij* qui a initié Yecenia.	Entretien le 10/07/2007 - Notes
ESPERANZA COLOP	-40	F	k'iche'	Cantel	*Ajq'ij*. Directrice d'une école primaire "maya". Réalise une maîtrise en anthropologie (CUNO)	Multiples rencontres depuis juillet 2007. Entretien le 07/08/2008 - Notes
PADRE ÁNGEL VINCENTE DÍAZ	-50	M	mam	SM Cabecera	Prêtre de San Martín de 2001 février 2007. Remplacé par le père Miguel. Originaire de San Juan Ostuncalco.	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entretien le 03/04/2006 - Retranscrit
MATEO PÉREZ PAZ	78	M	mam	SM Cabecera	Agriculteur, catholique, grand-père de Marino.	Entretien le 06/04/2006 - Retranscrit
ANTONIO GÓMEZ	-40	M	mam	SM- Los Ángeles (Boca Costa)	Catéchiste investi dans de nombreuses instances communautaires. Travailleur journalier dans une *finca*.	Entretien le 07/04/2006- Retranscrit
SOEUR BERNADET	-55	F	brésilienne	SM Cabecera	Sœur d'une congrégation brésilienne, en charge de la clinique naturaliste et de la pastorale des femmes avec la sœur Myriam.	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entretien le 09/04/2006 - Notes
PASCUAL GÓMEZ LÓPEZ	84	M	mam	SM Cabecera	Agriculteur, catholique, vit avec son petit fils Pascual.	Entretien le 08/04/2006 - Notes
NICOLÁS MARTÍN RAMÍREZ	-30	M	mam	SM Santa Ines	Catholique, pianiste d'un chœur de l'Église. Chauffeur de microbus entre Santa Ines et Xela.	Entretien le 10/04/2006 - Notes
APARICIO GÓMEZ	66	M	mam	SM Cabecera	Catholique, membre de la confrèrie des "sepultadores"	Entretien le 13/04/2006 - Notes

JUAN VÁSQUEZ VÁSQUEZ	63	M	mam	SM Cabecera	Catéchiste, investi dans de nombreuses associations communautaires. Il a 10 enfants, dont deux sont aux USA. Sa femme vend des *huipils* et *cortes* dans une *tienda* qui donne sur la rue. Père de Pascual Vásquez, Mash.	Entretiens le 15/04/2006 et le 11/04/2008 - Notes
JUAN VÁSQUEZ PÉREZ	74	M	mam	SM Cabecera	Membre du ministère de l'Église catholique.	Entretien le 15/07/2007 - Notes
DELFINA	49	F	mam	SM Toj Con	Fait partie du ministère de l'Église catholique. Veuve, mère de cinq filles et de trois garçons. Deux fils et une fille sont aux USA, une autre fille est à la capitale.	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entretien le 17/04/2006 - Retranscrit
BRENDA MAGALI MINERA DÍAZ	26	F	ladina	SM Cabecera	Catholique non pratiquante, institutrice.	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entretien le 18/04/2006 - Retranscrit
BAIRON DEL VALLE	29	M	ladino	SM Cabecera	Chauffeur de camions. Né dans une famille évangélique, s'est converti au catholicisme lorsqu'il s'est marié.	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entretien le 19/04/2006 - Retranscrit
JUAN MOLINA	56	M	ladino	San Juan Ostuncalco	Responsable de l'enseignement primaire à SM. Catholique non pratiquant.	Entretien le 19/04/2006 -Retranscrit
MARINO GÓMEZ PÉREZ	25	M	mam	SM Cabecera	De retour en avril 2006 de sept années aux USA (Caroline du Sud) puis re-départ en mars 2007 pour deux années (Nouvelle Orléan). Retour à San Martín en juillet 2009. Interprète lors de mon premier séjour à San Martín.	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entetien le 06/04/2006 - Notes
MARTÍN JIMÉNEZ	48	M	mam	SM Cabecera Sector Vásquez	Pasteur de l'Église évangélique Bethania.	Entretien le 06/04/2006 -Retranscrit
SANTOS JOACHIM DE LEÓN DÍAZ	37	M	mam	SM Cabecera, Las Hortensias	Agriculteur. Fidèle de l'Église Bethania. Converti à l'évangile depuis 10 ans.	Entretien le 07/04/2006 - Retranscrit

JENNY MINERA DÍAZ	32	F	ladina	SM Cabecera	Institutrice, évangélique non pratiquante.	Entretien le 16/04/2006 - Retranscrit
RAFAEL MENCHÚ	49	M	mam	SM Cabecera	Membre d'un Cocode, ex-pastor de la Bethania et de l'Église de Dios de América. Converti depuis 33 ans à l'évangile. Propriétaire de camions, travaille dans le commerce des légumes.	Entretien le 18/04/2006 -Retranscrit
REINA GÓMEZ	38	F	ladina	SM Cabecera	Propriétaire du *comedor* "Reinita". Évangélique de l'Église *Cordero de Dios*.	Entretien le 18/04/2006 - Retranscrit
FLORINDA MÉNDEZ *ALIAS* ANTROPÓLOGA	63	F	mam	SM Cabecera	Mère de famille de huit enfants dont 4 sont aux USA. Évangélique depuis 30 ans, fidèle de l'Église *Cordero de Dios*.	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entretiens le 22/04/2006, le 27/10/2008 - Retranscrit; entretien le 17/06/2007 - Notes
MARTÍN VÁSQUEZ GÓMEZ	70	M	mam	SM Cabecera	Agriculteur souffrant d'une paralysie faciale depuis Stan. Membre de l'Église évangélique Bethania. Père de Catarina Chapinlandia.	Entretien le 25/04/2006 - Notes
MARCO FRANCISCO RAMÍREZ	44	M	mam	SM Cabecera	Pasteur de l'Église évangélique Monte Sinaï. Époux de Soila. Père de Mimi.	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entretien le 30/04/2006 - Retranscrit
MARCOS VÁSQUEZ VÁSQUEZ	49	M	mam	SM Cabecera	Évangélique de la Bethania. Agriculteur, propriétaire d'un microbus.	Entretien le 20/07/2007 - Retranscrit
CATALINA VÁSQUEZ OROZCO	38	F	mam	SM Cabecera	Mère de famille de quatre enfants. M'héberge chez elle lorsque je reste à San Martín.	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entretiens le 09/04/2006 et le 07/03/2008 - Notes
JUANA GÓMEZ	100 +	F	mam	SM Toj Coman	Catholique, grande tante de Marino.	Entretien le 11/04/2006 - Notes

DOLORES MENCHÚ *ALIAS* LOLA	40	F	mam	SM Cabecera	Croyante non affiliée à une religion. Sa maison s'est fait totalement anéantir lors du passage de Stan. Tient un commerce, une quincaillerie. Travaille dans le commerce de légume.	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entretien le 17/04/2006- Retranscrit
OSCAR VÁSQUEZ	25	M	ladino	SM Cabecera	S'occupe du bar (*deposito*) de son père. Parti pendant cinq ans aux USA. Catholique non pratiquant.	Entretien le 17/04/2006 - Retranscrit
VICTORINA MENCHÚ	-50	F	mam	SM Cabecera	Se dit évangélique mais ne pratique pas la religion. Tient un commerce de vêtements et de légumes. Mère d'Humberto, Santiago et de Marleny. Sœur de Lola et de Soila. Impliquée dans le secteur associatif tineco.	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entretien le 27/04/2006 - Retranscrit; le 05/09/2008 - Notes
MANUEL ISMAEL PÉREZ GUZMÁN	53	M	mam	SM Santa Ines	Agriculteur, évangélique, membre d'un Cocode.	Entretien le 26/04/2006 - Notes
FIDEL RAMÍREZ	34	M	mam	SM Cabecera	Vitrier et instituteur.	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entretiens le 20/07/2007 - Retranscrit; le 02/09/2008 - Notes
JOSÉ ANTONIO GÓMEZ	97	M	mam	SM Cabecera	Agriculteur, aîné de la communauté. Se dit non appartenir à une religion.	Entretien le 25/07/2007 - Notes
MARCOS GÓMEZ LÓPEZ PÉREZ	60	M	mam	SM Cabecera	Premier suppléant du maire.	Entretien le 06/08/2007 - Notes
CARLA	21	F	ladina	SM Cabecera	Etudiante en droit. Évangélique mais non pratiquante depuis son retour de six années passées aux USA. Mariée et mère d'un petit garçon d'un an.	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entretien le 17/07/2007 - Retranscrit
PATRICIA CHOJOLAN AGUILAR	-40	F	ladina	Xela	Agronome. A réalisé un diagnostic post-désastre Stan pour l'association suisse Helvetias.	Entretien le 31/04/2006 - Notes

MARTÍN (DU DAPMA)	-25	M	mam	SM Santa Ines	Travaille au Dapma depuis avril 2007. Catholique.	Multiples rencontres depuis avril 2007 - Notes
JUAN GUZMÁN VÁSQUEZ	-35	M	mam	SM ?	Agriculteur et travailleur pour l'association ADIT depuis 12 ans.	Entretien le 04/07/2007 - Notes
FRANCISCO DE LEON GUZMÁN	-25	M	mam	SM Chiquito	A travailler pour l'OMP pendant quatre années. Devenu directeur de la Coopérative "21 de julio" depuis 2010.	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entretiens le 03/07/2007 et le 27/02/2008 - Notes
ANGELINA SAQCHÉ	-25	F	mam	SM Cabecera	Directrice du Dapma jusque novembre 2007. Fille de l'ancien maire Victor Saqché. Institutrice.	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entretien le 20/07/2007 - Notes
PABLO OROZCO	-35	M	mam	SM Chiquito	Licencié en pédagogie. Travaille dans le secteur associatif de San Martín et dans la région.	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entretiens le 25/07/2007 et le 23/07/2010 - Notes
ADOLFO GARCÍA *ALIAS* DON FITO	62	M	mam	SM Cabecera	Pasteur de brebis. Époux de Florinda, fidèle évangélique de l'Église *Cordero de Dios*	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entretien le 04/03/2008 - Retranscrit
MARÍA AMALIA VÁSQUEZ	-55	F	mam	SM Chiquito	Sage-femme. Impliquée dans le secteur associatif *tineco.*Évangélique et pratiquante dans une Église à Xela.	Entretien le 30/01/2008 - Retranscrit
CÉSAR VICTORIO HANSTEIN LÓPEZ	28	M	mam	SM Chiquito	A vécu plusieurs années aux USA. Vit aujourd'hui de ventes de voitures importées des USA, de son travail de passeur (*coyote*) de migrants, de l'agriculture et de son travail de chauffeur de microbus. Évangélique de la Bethania à San Martín Chiquito.	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entretien le 12/03/2008 - Retranscrit
FRANCISCO LÓPEZ RAMÍREZ	24	M	mam	SM Cabecera	Catéchiste, directeur d'une école à la Boca Costa. Étudiant en théologie à l'Université Landivar.	Multiples rencontres depuis janvier 2007. Entretien le 22/02/2008 - Retranscrit

MARÍA CARMEN DEL ROSARIO	-35	F	mexicaine	San Mateo	Coordinatrice de la clinique naturaliste. Catholique	Entretien le 16/04/2008 - Retranscrit
MARLENY RAMÍREZ MENCHÚ	-22	F	mam	SM Cabecera	Coordinatrice du Bureau municipal de la femme. Fille de Victorina. Se dit évangélique mais ne pratique pas.	Multiples rencontres depuis mars 2006. Entretien le 07/03/2008 - Retranscrit
CARMEN TZIC LÓPEZ	36	F	mam/k'iche'	SM Cabecera	Comprend mais ne parle pas le mam. Originaire du hameau *Las Nubes*. Son père est k'iche'. Elle a vécu et travaillé avec sa famille à la Boca Costa dans la culture de café. Institutrice, mère de trois enfants. Épouse d'Otto García Mendez. Catholique et rend visite secrètement aux *ajq'ij*.	Multiples rencontres depuis avril 2007. Entretiens le 18/04/2008 - Retranscrit - le 15/01/2009 et le 17/03/2009 - Notes
CATARINA VÁSQUEZ JIMÉNEZ, *ALIAS* CATARINA CHAPINLANDIA	42	F	mam	SM Cabecera	Propriétaire d'un restaurant "Chapinlandia". A vécu aux USA pendant 10 ans. Quatre de ses cinq fils sont restés travailler aux USA. Évangélique mais pratique peu.	Multiples rencontres depuis avril 2007. Entretiens le 02/09/2008 et le 26/11/2008 - Notes
MARÍA ELIZA OROZCO PÉREZ	-35	F	mam	SM Cabecera	Ex-directrice d'un projet d'ONIL Tunum, étudiante à l'université (CUNOC). Travaille pour une association de femmes à San Juan. Catholique.	Entretiens le 15/02/2008 et le 30/01/2009 - Notes
FRANCISCO RAMÍREZ RAMÍREZ	71	M	mam	SM Cabecera	Agriculteur et vendeur de fruits et légumes au marché hebdomadaire. Ministre de l'Église catholique.	Multiples rencontres depuis avril 2007. Entretien le 22/04/2008 - Notes
LUIS	-50	M	mam	Boca Costa - Caserio El Carmen	Travailleur journalier. Vient travailler à San Martín dans l'agriculture.	Entretien le 18/04/2008 - Retranscrit
MARÍA CAMACHO	-45	FM	mam	SM Las Nubes	*Ajq'ij*. Vend du bois de chauffe en provenance de la Boca Costa avec son frère.	Entretien le 02/09/2008 - Notes

PADRE MIGUEL	-40	M	k'iche'	SM Cabecera	Curé de la paroisse depuis mars 2007. Originaire de Totonicapan.	Entretien le 22/04/2008 -Retranscrit
SERGIO AGUILAR	-40	M	ladino	Xela	Fonctionnaire de l'INAB, Xela.	Entretien le 03/09/2008 - Notes
FRANCISCO PÉREZ PÉREZ	38	M	mam	SM Cabecera	Naturopathe indépendant. Catholique. Il est membre de l'association des naturopathes qui siège à la capitale et continue de se former. Père de deux enfants. A appris à écrire à l'êge de 25 ans.	Multiples rencontres depuis novembre 2008.
AUDELINO SAC COYOY	-50	M	k'iche'	Xela	Professeur universitaire (Landivar). *Ajq'ij*.	Entretien le 30/10/2008 -Retranscrit
PASCUAL MARTÍN VÁSQUEZ RAMÍREZ *ALIAS* MASH	-40	M	mam	San Martin Cabecera	Licencié en pédagogie. Travaillait à Forumcid, président de Onil Tnum, un des quatre responsables du Conseil maya mam. Fils du catéchiste Juan Vásquez. S'initie à la spiritualité maya en dehors de sa famille.	Multiples rencontres depuis février 2007. Entretiens le 04/11/2008 et le 20/01/2009 - Notes
MARTÍN AJCÁ	-40	M	?	Solola	Rencontré via l'association "Entraide et Fraternité" avant de partir au Guatemala en mars 2006.	Entretien le 24/01/2006 - Retranscrit
SANDRA RAMÍREZ GÓMEZ	16	F	mam	SM Cabecera Tui Bul	A arrêté l'école après la troisième secondaire. Âinée de famille, s'occupe du ménage et tisse. Partie aux USA en juin 2010. Évangélique active dans de nombreux groupes de l'Église Bethania.	Multiples rencontres depuis septembre 2008. Entretien le 25/11/2008 - Notes
JUANA VÁSQUEZ VÁSQUEZ	26	F	mam	SM Cabecera Palomar	Étudiante en médecine (Mesoaméricana). Première femme *tineca* a avoir étudier à l'école secondaire en ville. Évangélique de la Bethania. Épouse d'Humberto. A un fils, Elson dont je suis la marraine. M'héberge souvent à San Martín.	Multiples rencontres depuis janvier 2007.

CEIDA GARCÍA MÉNDEZ	-27	f	mam	SM Cabecera	Professeur dans l'enseignement secondaire. Étudie la pédagogie à l'université. Travaille au marché avec sa maman Florinda Méndez tous les dimanche. Y vend des ustensiles de cuisine. Évangélique de la Bethania.	Entretien le 16/03/2009 - Notes
VICTORIANO ÁLVARO	83	M	k'iche'	Xela	Ajq'ij, avocat et membre de l'institut scientifique maya. Se dit appartenir a un courant qui défend une "nouvelle" cosmovision maya et de nouvelles inerprétations du Popol Vuh.	Entretien le 26/03/2009 - Retranscrit
JOSÉ MONTERROSO *ALIAS* CHEPITO	-30	M	ladino	SM Cabecera Tui Bul	Ladino né à San Martin et marié à Yecenia, k'iche' originaire de Xela. Ont deux petites filles. José parle parfaitement le mam ce qui lui accorde un énorme crédit dans la communauté et assure la clientèle pour son commerce de téléphones portables. Fidèle évangélique de la Bethania.	Multiples rencontres depuis février 2007. Entretien le 15/06/2009 - Notes
GABY	-30	F	ladina	SM Cabecera	Professeur dans l'enseignement secondaire dans l'Institut de San Martín. Membre d'une Église évangélique de Xela.	Multiples rencontres depuis janvier 2008. Entretien le 08/03/2009 - Notes
ANTONIO GÓMEZ	75	M	mam	SM Cabecera Tui Ja	Grand oncle de Catalina Orozco. Évangélique.	Entretien le 20/07/2010 - Notes
CATARINA VÁSQUEZ	51	F	mam	Centro	Tient une boucherie au marché. Vend de la viande de porc. Maman de Juana Vásquez. Évangélique.	Entretien le 23/07/2010 - Notes
ANTOLINO LÓPEZ LÓPEZ	-40	M	mam	SM Las Nubes	*Ajq'ij*	Entretiens le 26/07/2010 et le 05/08/10 - Notes
MARCOS LÓPEZ GUZMÁN	-60	M	mam	SM La Estancia	*Ajq'ij*	Entretien le 26/07/2010 - Notes

Illustration de la page de garde : dessin de Jilmy, 12 ans, hameau San Martín Chiquito, avril 2006.
Dessin réalisé au cours d'un atelier organisé pour des enfants par Julie Hermesse
« Mon village après Stan ».