



HAL
open science

La quête d'autonomie des paysans mayas-q'eqchi' de Cahabón (Guatemala), 1944-2011. Trois perspectives sur les conflits de terre et les politiques de développement agricole

Agnès Bergeret

► **To cite this version:**

Agnès Bergeret. La quête d'autonomie des paysans mayas-q'eqchi' de Cahabón (Guatemala), 1944-2011. Trois perspectives sur les conflits de terre et les politiques de développement agricole. Anthropologie sociale et ethnologie. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2012. Français. NNT : 2012PA030130 . tel-01127078

HAL Id: tel-01127078

<https://theses.hal.science/tel-01127078v1>

Submitted on 6 Mar 2015

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

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

Agnès BERGERET

**LA QUÊTE D'AUTONOMIE
DES PAYSANS MAYAS-Q'EQCHI'
DE CAHABÓN (GUATEMALA), 1944-2011**

*Trois perspectives sur les conflits de terre et
les politiques de développement agricole*

Thèse de doctorat d'anthropologie

dirigée par

Pierre-Yves JACOPIN

Soutenue le 17 novembre 2012

Jury:

M. Alain BRETON

Directeur de recherches CNRS, Laboratoire
d'Ethnologie et de Sociologie Comparative,
Université Paris-Ouest Nanterre La Défense

M. Pierre-Yves JACOPIN

Professeur émérite, Université Paris-Sorbonne Nouvelle

M. Jean PIEL

Professeur émérite, Université Paris-Diderot

M. Jean-Michel SERVET

Professeur, Institut des Hautes Etudes Internationales du Développement

Mme. Valentina VAPNARSKY

Chercheur première classe CNRS, Equipe de Recherches en Ethnologie
Amérindienne, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative

École Doctorale 122 - Europe Latine Amérique latine
Institut des Hautes Etudes de l'Amérique latine
Centre de Recherche et de Documentation des Amériques

UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3

La quête d'autonomie des paysans mayas-q'eqchi' de Cahabón (Guatemala), 1944-2011

*Trois perspectives sur les conflits de terre et
les politiques de développement agricole*

Résumé

Comment développer l'agriculture de petits paysans au Guatemala ? C'est la question que l'État guatémaltèque se pose depuis 1944, lorsque le Printemps démocratique tenta, sans y parvenir, d'organiser la transition du régime des grandes plantations latifundiaries à une agriculture de petites et moyennes exploitations modernisées. Nous nous intéressons dans cette thèse au cas des villages mayas-q'eqchi' de la vallée de Cahabón au Guatemala.

Face aux différentes politiques de développement qui leur ont été « proposées » avec plus ou moins de contraintes, par les élites locales, nationales ou relevant des ONG, les paysans q'eqchi' se sont efforcés de construire leur relative autonomie actuelle grâce à une longue lutte juridique contre le dispositif du *colonat* dans l'Hacienda, puis en essayant de s'adapter non sans douleurs aux politiques de « transformation agraire » de l'État militarisé, et enfin à la privatisation et la parcellisation des terres imposée par la démocratie libérale. La comparaison de la version q'eqchi' de cette histoire avec la version « occidentale » et la version de l'élite ladina locale, permet de comprendre les enjeux et la complexité des conflits, ainsi que la façon dont les Q'eqchi' organisent leur résistance et leurs luttes, au travers d'une cosmovision et de paroles propres.

En même temps, on tentera de décrire les institutions originales (travail mutuel, abstinence, confrérie) qui régulent la production de denrées commerciales (café, cardamome, cacao, piment) et vivrières (maïs, haricot, courges, etc.) et la relation à l'argent qui en découle. Cela permettra de comprendre les réussites et les échecs des différents programmes de développement actuels.

Mots clés : anthropologie, indianité, travail, don, terre, monnaie

The quest of autonomy of Q'eqchi'-Maya peasants of Cahabón (Guatemala), 1944-2011

Three perspectives on land conflicts and politics of agrarian development

Abstract

How to develop peasant agriculture in Guatemala? Such is the challenge the Guatemalan State faces since 1944, that is, since the "Democratic Spring" tried, without success, to organize the transition from the large latifundios plantations to an agriculture based upon small and medium sized modernized exploitations. The thesis takes the case of Maya-q'eqchi' villages of the valley of Cahabón in Guatemala. Considering the different development policies which "were proposed to them" with their constraints, by national and local elites or by ONG, Q'eqchi' peasants built their relative autonomy thanks to a long legal fight against the device of the *colonato* of the *Hacienda*, then by the painful adaptation to the policies of "agrarian transformation" of the militarized State and to privatization and the parcelization of land imposed by the liberal democracy.

The comparison between the Q'eqchi' version of this history with the "western" and the local ladino elite version provides a detailed ethnographic picture of the complexity of these conflicts and the way Q'eqchi' have organized their resistance and their fight, through their own cosmovision, words and ritual. Through the description of the original institutions (mutual work, abstinence, brotherhood) which control the production of commercial food products (coffee, cardamom, cocoa, hot pepper) and food (corn, bean, marrows, etc) and the relation with money, it relates the successes and the failures of various current programs of development.

Keywords: anthropology, indianity, work, gift, land, money

A mon mari, mes parents, Josette, ma sœur et mes frères, indéfectibles soutiens

A Kantel et Isabel, qui m'ont accueillie à Cahabón

A América, dont les vies multiples disent tant du continent dont elle porte le nom

Remerciements

Je remercie mes deux familles d'accueil à Cahabón, Kantel Cac, Alberto Choc, et leurs enfants David, Ramón, Elvira et sa famille ; Isabel Fernandez, Miguel Quib, et leurs enfants Guadalupe, María, Estela, Soila, Gloria, Loida, Krishna, Osman, pour leur générosité à me « donner à manger », leur patience dans l'accompagnement de mon apprentissage de la langue et de la confection des tortillas, et leur confiance. Il serait trop long de citer également tous ceux qui m'ont invités chez eux pour une cérémonie de *wa'tesink*, pour un mariage ou un rituel agricole, les anciens et les confréries qui ont accepté ma présence dans les moments-clés ; ceux qui ont été des guides, des traducteurs, des conteurs de mythes ; les personnels des associations, de la mairie, du tribunal, de la banque de Cahabón qui ont répondu à mes questions.

Un remerciement spécial à la famille Xol, en particulier Mario, Margarita, América, pour leur confiance.

La direction, le personnel et les étudiants de l'institut d'agroécologie, et en particulier Cristobal Gempp, Mario Velasquez, par leurs analyses, leur énergie, leur inventivité et leurs actions, démontrent chaque jour que rien n'est écrit d'avance.

Un grand merci à Pierre-Yves Jacopin pour son soutien constant, pour les questions soulevées au fur et à mesure des terrains, qui m'ont permis d'explorer ce que je n'osais pas aborder ou ce que je n'avais pas su voir.

Je remercie également les compagnons du CEMCA Guatemala : et en particulier Raquel Macario, Willibald Sonnleitner, Alain Breton, Sébastien Perrot-Minot et Anaité Galeotti, pour leurs commentaires et leur soutien précieux.

Sans la patience, la compréhension et la grande connaissance du Guatemala de mon mari, qui a accepté mes longues absences, qui a pourvu seul à nos besoins pendant de longs mois, ce travail n'aurait pas été possible.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	17
PARTIE 1. LE DEBAT OCCIDENTAL SUR UNE PAYSANNERIE MAYA	33
CHAPITRE 1 DES PETITS PAYSANS FACE A LA MONDIALISATION	39
1. <i>Le contexte local.....</i>	39
2. <i>L'agriculture à Cahabón.....</i>	46
3. <i>« Maak'a xtz'aq qawimj » : nos produits n'ont pas de prix.....</i>	59
4. <i>Conclusion.....</i>	65
CHAPITRE 2 LA VERSION OCCIDENTALE DU LATIFUNDIO	69
1. <i>La Modernité contre les Indiens</i>	70
2. <i>La Verapaz: coloniser et rentabiliser le territoire</i>	72
3. <i>Cahabón.....</i>	75
4. <i>Le débat sur la main d'œuvre des latifundios.....</i>	78
5. <i>La configuration monétaire.....</i>	82
<i>Conclusion.....</i>	84
CHAPITRE 3 LES ESPOIRS BRISES	87
1. <i>Le printemps démocratique : une révolution impossible ?</i>	87
2. <i>La version occidentale de la guerre civile</i>	95
3. <i>Les contradictions de la transition démocratique.....</i>	118
CONCLUSION DE LA PARTIE 1.....	134
PARTIE 2. LES RIVALITES LADINAS ET LE SCENARIO DE LA CIVILISATION ASSIEGEE	137
CHAPITRE 4 LE SCENARIO LADINO DES FINCAS.....	139
1. <i>Les Ladinos de Cahabón.....</i>	139
2. <i>Le débat sur le Colonat.....</i>	142
CHAPITRE 5 LES RIVALITES AU SOMMET : RECOMPOSITION DES ELITES LOCALES	149
1. <i>Champney contre Curley</i>	149
2. <i>La fin de la grande propriété avec la réforme agraire ?</i>	150
3. <i>La tragédie de las Minas : la mort de Champney</i>	151
4. <i>Les problèmes de gestion des fils Champney</i>	151
<i>Conclusion : une nouvelle élite d'éleveurs.....</i>	152
CHAPITRE 6 LE MYTHE DE LA PACIFICATION.....	153
1. <i>La civilisation assiégée</i>	153
2. <i>La « civilisation assiégée » face aux luttes paysannes</i>	156
3. <i>Le désordre démocratique et la nostalgie.....</i>	165
4. <i>Exemple : le saccage du commissariat.....</i>	166
5. <i>Le goût du folklore indigène.....</i>	167
CONCLUSION DE LA PARTIE 2.....	169
PARTIE 3. LA MEMOIRE Q'EQCHI' DE L'INTRUSION ET DU VOL	171
CHAPITRE 7 LE MODELE Q'EQCHI' ET LES TROIS INSTITUTIONS DE PAROLES Q'EQCHI	175
<i>Introduction : le système social q'eqchi' : première approche.....</i>	175
1. <i>Opérations élémentaires et institutions complexes</i>	176
2. <i>La méthodologie de la parole</i>	196
3. <i>Les paroles instituées des Q'eqchi'</i>	199

<i>Conclusion</i>	216
CHAPITRE 8 LA MONTAGNE-VALLEE.....	217
1. <i>Des mondes en miroir ?</i>	217
2. <i>Les opérations et le modèle dynamique : la structure narrative q'eqchi'</i>	227
<i>Conclusion</i>	238
CHAPITRE 9 L'INTRUSION COMME DECLENCHEMENT DE LA TRANSFORMATION SOCIALE	239
1. <i>La chasse comme motif mythique de l'intrusion</i>	240
2. <i>Paroles mythiques et généalogiques sur l'histoire de Cahabón : Les Chols et les Q'eqchi'</i>	241
3. <i>Les nouvelles versions de l'histoire : l'invasion et la soumission</i>	253
<i>Conclusion</i>	255
CHAPITRE 10 LE VOL FONDATEUR	259
1. <i>Le tabou premier : la mère dévorante</i>	260
2. <i>Le vol de la jeune fille</i>	265
3. <i>Le vol du secret</i>	273
<i>Conclusion : L'endettement perpétuel : la dette de vie</i>	276
CHAPITRE 11 L'EXTORSION DANS L'ASYENT.....	277
1. <i>Extorsion et contrainte dans l'Asyent</i>	277
2. <i>Les femmes dans l'Hacienda</i>	284
3. <i>Le contrôle de la vie sociale et rituelle</i>	285
<i>Conclusion : bilan sur les différentes versions de l'Hacienda</i>	290
CHAPITRE 12 LES « SECRETS » DE L'ASYENT	293
1. <i>Le secret de l'Asyent : le pacte avec le Diable</i>	293
2. <i>L'Hacienda versus Tzuultaq'a</i>	299
<i>Conclusion</i>	301
CHAPITRE 13 « NOUS AVONS FORME DES IDEES » : LA LUTTE PAYSANNE	303
1. <i>« L'événement » : la chute de Marcelino</i>	304
2. <i>Les « Saints » révolutionnaires</i>	309
3. <i>Marcelino Xol : le masque du Cacique</i>	313
4. <i>Trouver les bonnes armes</i>	314
5. <i>Contre la dépendance au commerce de l'alcool</i>	326
<i>Conclusion</i>	331
CHAPITRE 14 LE PASSAGE PAR LA MORT: « LA GRANDE SOUFFRANCE ».....	333
1. <i>Le passage par la mort du héros transgresseur</i>	333
2. <i>« Li Rahilal » : la Grande Souffrance</i>	334
3. <i>« Nous dansions dans le sang »</i>	339
4. <i>La souffrance reçue</i>	341
<i>Conclusion : Bilan sur les différentes versions de la guerre civile</i>	354
CHAPITRE 15 LA RENAISSANCE ET LE PAIEMENT DE LA TERRE	357
1. <i>Le paiement de la terre : marchandisation ou acquisition d'un Bien ?</i>	358
2. <i>Le paiement de la terre à l'INTA</i>	359
3. <i>Fontierras et la parcellisation</i>	365
4. <i>Conséquences sur la valeur de la terre</i>	373
5. <i>Refaire communauté</i>	375
<i>Conclusion : De la libération à la nouvelle impasse</i>	381
CONCLUSION DE LA PARTIE 3.....	383
1. <i>La version q'eqchi' de l'histoire : dialogues intérieurs</i>	383
2. <i>Bilan sur les versions de l'histoire</i>	389
6. <i>La dialectique entre la Civilisation assiégée et la Montagne pillée</i>	394
PARTIE 4. LES INSTITUTIONS REGULATRICES DE L'AGRICULTURE Q'EQCHI'	399
CHAPITRE 16 « PRETER SES JOURS » LE PRINCIPE DE L'EGALITE ET DU DON-CONTRE-DON?.....	401
1. <i>Une réquisition du travail</i>	401

2.	<i>... rééquilibrée par l'échange de travail et le repas cérémoniel.....</i>	403
3.	<i>...transformée par le don du Xeel.....</i>	410
4.	<i>...et par l'offrande aux Dieux.....</i>	416
5.	<i>Tensions et conflits internes.....</i>	418
6.	<i>Médiations interne/externe: Le principe de non-monétarisation du travail.....</i>	421
7.	<i>Conclusion.....</i>	425
CHAPITRE 17 LA CONFRERIE.....		427
1.	<i>Le principe de rotation et l'éthique de la dépense : la dette de vie.....</i>	427
2.	<i>L'unification symbolique : les liens de l'espace.....</i>	438
3.	<i>Tensions et conflits internes.....</i>	444
4.	<i>Médiations interne/externe.....</i>	451
	<i>Conclusion.....</i>	456
CHAPITRE 18 « NOURRIR LE SECHOIR »		459
1.	<i>Sacrifier.....</i>	460
2.	<i>Ordonner le monde.....</i>	467
3.	<i>Médiations interne/externe : Le principe d'assimilation « on est ce qu'on mange ».....</i>	476
4.	<i>Tensions et conflits internes.....</i>	478
	<i>Conclusion.....</i>	479
CHAPITRE 19 LA DANSE DU CHEVREUIL ET L'ABSTINENCE.....		481
1.	<i>La danse du chevreuil.....</i>	481
2.	<i>Le « k'ajb'ak ».....</i>	484
3.	<i>Médiation interne/externe : le k'ajb'ak ou l'éthique de la rétention.....</i>	491
4.	<i>Tensions et conflits internes.....</i>	492
	<i>Conclusion.....</i>	494
CHAPITRE 20 CREER DE LA RICHESSE : MONNAIE, DEVELOPPEMENT, AGROECOLOGIE.....		495
1.	<i>Le cacao, la richesse et la monnaie dans les valeurs q'eqchi'.....</i>	501
2.	<i>Se développer : les défis de l'agroécologie.....</i>	523
	<i>Conclusion.....</i>	540
CONCLUSION DE LA PARTIE 4.....		542
CONCLUSION GENERALE.....		543
ANNEXE 1. RECITS MYTHIQUES.....		561
A.	LA MERE DEVOREE.....	561
B.	SUR LA CHASSE.....	563
C.	LA CHUTE DE LA LUNE ET LA VOIE LACTEE	565
D.	LEGENDE DU PREMIER AMOUR ENTRE BALAMK'E ET QANA PO'	567
E.	A PROPOS DE LA LUNE	569
F.	LES AMOURS DU NUAGE ET DE LA LUNE.....	571
G.	LUNE ET MALKAAAN	572
H.	LE SOLEIL CHERCHE LA LUNE	573
I.	ASCENSION VERS L'ESPACE ET LA GLOIRE DE SOLEIL ET LUNE	575
J.	COMMENT NAQUIT LE MAÏS.....	577
K.	CE QUI ARRIVA LORSQU'ON VOLA LA FILLE DE XUKANEB'	579
L.	POURQUOI LE JAGUAR A PEUR DE L'HOMME.....	581
M.	QANA ITZAM.....	583
N.	L'HISTOIRE DE JESUS ET DES TZUULTAQ'A.....	585
O.	LE SERMON SUR LA RENCONTRE DES MONTAGNES-VALLEES ET DE JESUS.....	587
P.	LE MARIAGE	589
Q.	LE CONTE DU PECHEUR	591
R.	LE ROI DE CORTES.....	595
S.	LA CEIBA ET LE PAUVRE.....	599

ANNEXE 2. RITES.....	601
T. LE RAPPEL DU <i>XMUHEL</i>	601
U. PRIERE POUR SOIGNER LE <i>SUSTO</i> :.....	605
V. LA DANSE DU CHEVREUIL.....	606
W. REPAS CEREMONIEL DE SEMAILLES.....	611
X. CEREMONIE DE TRANSMISSION DES CHARGES DE LA CONFRERIE.....	613
Y. <i>WA' TESINK LI OCHOCH</i> (NOURRIR LA MAISON).....	621
Z. <i>WA' TESINK LI SEKADOOR UT LI KAMION</i> (NOURRIR LE SECHOIR ET LE CAMION).....	627
ANNEXE 3. RÉCITS GÉNÉALOGIQUES.....	629
AA. LA SAGA DES CHAMPNEY.....	629
BB. L'HISTOIRE DE MARCELINO XOL PAR SON PETIT-FILS MARTIN.....	645
CC. L'HISTOIRE DE MARCELINO XOL PAR SA PETITE-FILLE LUISA.....	650
ANNEXE 4. TEXTES ADMINISTRATIFS.....	661
DD. CONDITIONS LEGALES DE LA REMISE DE TITRE PROVISOIRE D'UNE TERRE PAR L'INTA.....	661
EE. MODELE DE LETTRE D'ADJUDICATION D'UNE TERRE SOUS LE REGIME DE PATRIMOINE AGRAIRE COLLECTIF PAR L'INTA.....	662
GLOSSAIRE.....	663
INDEX.....	671
BIBLIOGRAPHIE.....	675

TABLE DES FIGURES

Figure 1. Le bourg de Cahabón, dominée par la cathédrale Sainte Marie	17
Figure 2. Le fleuve Cahabón.....	19
Figure 3. Répartition géographique des Q'eqchi'	21
Figure 4. Situation géographique du municpe de Cahabón.....	21
Figure 5. Villages et sous-régions de la municipalité de Cahabón	40
Figure 6. Terres légalisées par les villages en 1996	42
Figure 7. Plantation de palme à huile entre Raxruhá et Fray Bartolomé de las Casas.....	44
Figure 8. Couverture forestière en Alta Verapaz et à Cahabón.....	44
Figure 9. Collines de Cahabón mises en culture jusqu'à leur sommet.....	45
Figure 10. Parcelles après le brûlis.....	45
Figure 11. Semailles.....	52
Figure 12. Evolution des prix des productions agricoles	61
Figure 13. L'interdépendance entre Belize et Guatemala	74
Figure 14. La conquête du territoire par les Champney	77
Figure 15. Les latifundios de Cahabón et Senahú en 1915.....	78
Figure 16. Expropriations des terres à Cahabón.	95
Figure 17. Carte de la Frange transversale du Nord, Décret 60-70.....	107
Figure 18. Le "bac" de Cahabón.....	127
Figure 19. Réunion du Comude.....	132
Figure 20. Dossier du procès Champney/Xol de 1951.....	160
Figure 21. L'urbanisation croissante autour de Cahabón.....	167
Figure 22. Sainte Marie représentée en femme indigène.....	168
Figure 23. Qana Itzam.....	229
Figure 24. L'Alta Verapaz à l'aube de la conquête.....	242
Figure 25. Fichas.....	282
Figure 26. Femme de Cahabón portant un collier de vieilles pièces d'argent (les <i>bambas</i>)	284
Figure 27. Les communautés du sud-ouest de Cahabón	363
Figure 28. Le caldo	409
Figure 29. La mouture de la pâte de maïs	410
Figure 30. Mayejak	432
Figure 31. Les bougies de cire naturelle préparées lors du <i>kuyuk</i>	434
Figure 32. Autel de la maison de Victor Xol, Chiaslau.	439
Figure 33. La sortie des coffres du Saint	440
Figure 34. Parcours du Saint et du Coffre	441
Figure 35. Parcours du Saint.....	442
Figure 36. Q'axtesink.....	445
Figure 37. « Donner à manger » aux Saints.....	461
Figure 38. Xwa'tesinkil k'oj. Donner à manger aux masques.	461
Figure 39. Un ancien "xwa'tesinkil kakaw" dans le codex Fejérvary-Mayer.	469
Figure 40. Le retour de la récolte des cabosses.....	528
Figure 41. Le chien, le chasseur et sa femme	606
Figure 42. Les capes des chevreuils	606
Figure 43. Volte de deux chevreuils.....	607
Figure 44. Salutations des chevreuils	607
Figure 45. Le chasseur tue le chevreuil.....	608
Figure 46. Le jaguar.....	608
Figure 47. Danse des Singes	609
Figure 48. Le chien tombe malade.....	659
Figure 49. Un capitaine tente de ranimer le chien	659
Figure 50. Echange du remède entre le Chasseur et les capitaines.....	610

Figure 51. Encensement des Saints à l'entrée de la maison du b'eenil.	665
Figure 52. Salutation de la croix.	665
Figure 53. Distribution du cacao dans des guacals pendant une cérémonie.	616
Figure 54. Installation des Saints sur les chars à porteurs	617
Figure 55. Les musiciens des cérémonies : le violon, la harpe et la citerre.	618

TABLE DES TABLEAUX

Tableau 1. Ecoles de pensée sur la paysannerie	35
Tableau 2. Ecoles de pensée sur l'indianité	35
Tableau 3. Croissance démographique de Cahabón	39
Tableau 4. Cycle annuel de l'activité agricole.....	47
Tableau 5. Bilan des pratiques agricoles selon les tailles des parcelles à Cahabón	48
Tableau 6. Diversité de distribution des cultures	50
Tableau 7. Productivité, coûts de production, prix des principales productions de Cahabón.....	60
Tableau 8. Variation des prix du quintal des différents produits entre 1997 et 2011	62
Tableau 9. Variation des prix des biens de consommation courante à Cahabón	63
Tableau 10. Tenure de la Terre au Guatemala en 1950.....	92
Tableau 11. Charge fiscale 1999-2007	126
Tableau 12. Le scénario occidental.....	135
Tableau 13. Modèles ladinos et mayas-q'eqchi'	138
Tableau 14. Le scénario ladino.....	170
Tableau 15. Partage des tâches	182
Tableau 16. Terminologie q'eqchi' de la parenté	185
Tableau 17. Les Montagnes-Vallées d'Alta Verapaz.....	219
Tableau 18. Les mondes homologues	221
Tableau 19. Des domaines de chasse gardée	223
Tableau 20. Etats humains de chaleur et de froideur.....	234
Tableau 21. Les différentes opérations composant la valeur pour les Q'eqchi'	237
Tableau 22. Aînés et Cadets dans la mythologie maya	246
Tableau 23. Transformations selon les différentes paroles : d'un maître à l'autre	256
Tableau 24. Différents ensembles humains selon les Q'eqchi'	256
Tableau 25. Inversion de l'agentivité dans le mythe fondateur	261
Tableau 26. Comparaison des versions sur l' <i>Hacienda</i>	291
Tableau 27. Les versions de la guerre civile	355
Tableau 28. Statuts légaux et règlements des communautés de Cahabón selon FONTIERRAS.....	367
Tableau 29. Valeurs de la terre	374
Tableau 30. Comparaison séquentielle des principales paroles mythiques, rituelles et généalogiques ...	386
Tableau 31. Version q'eqchi' de l'histoire	390
Tableau 32. Version ladina de l'histoire	390
Tableau 33. Version occidentale de l'histoire.....	390
Tableau 34. Références théoriques sur le don et la marchandise.....	407
Tableau 35. Théories sur l'obligation de rendre	414
Tableau 36. Le Bien.....	428
Tableau 37. Déroulement de la semaine de transmission	440
Tableau 38. Classement des objets selon les forces qui les habitent.....	467
Tableau 39. Offrandes chaudes et froides	468
Tableau 40. Types d'offrandes selon les destinataires.....	472
Tableau 41. Catégories d'êtres selon ce qu'ils mangent.	473
Tableau 42. Sphères d'échange	550

Tous les noms des personnes ont été modifiés, à l'exception des personnes décédées dont les noms ont déjà été cités d'autres ouvrages.

INTRODUCTION

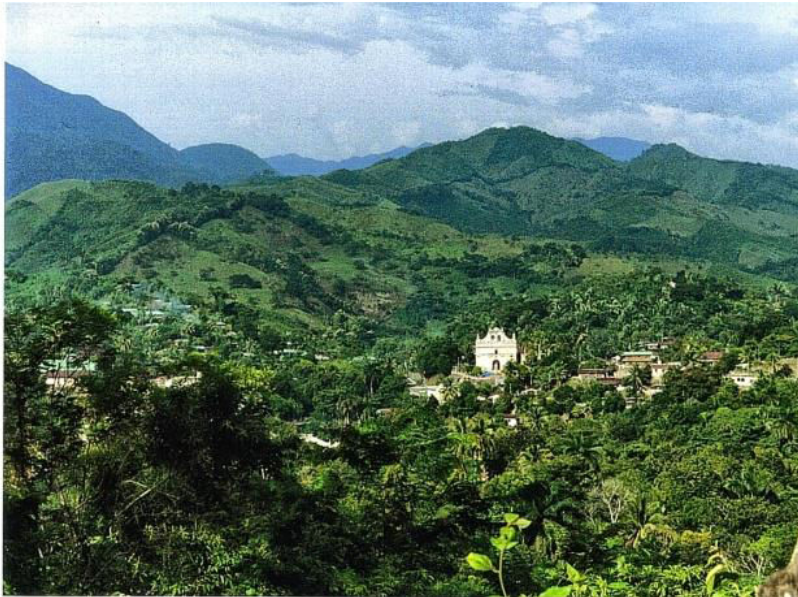


Figure 1. Le bourg de Cahabón, dominée par la cathédrale Sainte Marie

« Si tu bois ce cacao, tu ne repartiras plus! » me dit le jeune homme, mi-amusé, mi-sérieux. On vient de me « donner à boire », geste simple dont je découvrirai plus tard la profondeur. A ce moment-là, je n'ai qu'une idée en tête: repartir le plus vite possible vers la fraîcheur de Cobán, car ce bled sans charme est un four et l'arpenter s'avère un chemin de croix: aucun arbre, des toits de tôles, et des rues aux pentes ardues, aux pavés glissants et déchaussés. Mon cerveau est en train de fondre. Je me sens engoncée et ridicule dans mes vêtements occidentaux, qui m'apparaissent d'une inélégance et d'une inadaptation flagrantes à côté des *huipils* au crochet des femmes q'eqchi' et de leurs *cortes* se balançant à chacun de leurs pas. Le prêtre qui aurait dû m'accueillir à Cahabón « *no está* »! Je viens de subir trois heures de pistes dans un microbus bondé, j'ai marché pendant une heure en plein soleil pour trouver sa maison, et *il n'est pas là*. Parti en vacances en Europe. Comme on n'a pas su trop quoi me dire, on m'a indiqué qu'une autre « blanche » vivait à côté... l'accueil a été glacial, et j'ai vite compris que cette « blanche » ne serait pas solidaire de la petite française qui ne sait même pas expliquer ce qu'elle vient faire là précisément...

Je suis donc repartie vers le centre du bourg. Plus aucun microbus pour repartir vers Cobán avant la nuit. J'ai trouvé une « chambre » dans un « hôtel ». Je ne suis venue ici que par acquis de conscience, parce qu'au centre d'études Ak' kutan de Cobán, on m'a dit que cela valait le coup d'aller faire un tour à Cahabón quand on veut faire une étude ethnographique

sur les Q'eqchi', deuxième groupe maya au Guatemala¹. Moi, j'avais plutôt pensé à Carchá et je me maudis de ne pas en être restée à cette première idée.

J'erre sur la place centrale. C'est le mardi de la semaine de Pâques. Je regarde la longue procession des porteurs de chars en me demandant comment on peut supporter un tel effort, avec un tel costume, par une chaleur pareille. Une vieille dame me propose gentiment un *guacal* de cacao, boisson que l'on propose régulièrement aux porteurs. Alors, le jeune homme, Pablo, m'avertit que d'accepter ne sera pas anodin. Je lui réponds que je suis bien curieuse de goûter cette boisson... J'entame la conversation avec lui et quelques autres jeunes q'eqchi'. Il me propose de visiter son village. Pourquoi pas... finalement, rien ne presse. Nous partirons tôt le lendemain matin.

Je ne retrouvai Cobán qu'un mois et demi plus tard, brièvement, pour récupérer quelques affaires.

✓ Paradoxes et premiers questionnements

Cette première visite d'une communauté rurale de Cahabón a donc tout fait basculer. Je me suis installée chez les parents de Pablo. Durant les premiers jours de mon séjour dans la communauté, je suis fascinée par la ritualité du quotidien, l'impression d'isolement du monde, les gestes millénaires de la cuisine des femmes, la composition savante des parcelles de terre, mêlant le maïs et le haricot aux cultures commerciales (café, cardamome, cacao, piment, rocou), le jeu des prêts et des dons, les rituels agricoles et la transmission solennelle des charges de la confrérie. J'ai la chance d'assister, dans les premières semaines, à un rituel d'inauguration d'une maison (*wa'tesink ochoch*)². Tandis que les échanges marchands semblent cantonnés aux marges, les rituels fournissent une complexité d'offrandes qui promettent de riches développements sur les symboliques cérémonielles. Si on ajoute que Cahabón, vallée tropicale de l'est du département de l'Alta Verapaz, peuplée de 56 900 personnes³ pour 95% Q'eqchi', est réputée pour la force de ses « sorciers », tout se prête à une étude du type folkloriste, comme celle de Pacheco (1988) et Estrada Monroy (1990), culturelle comme celle de De Ceuster et Hatse (2001a, 2001b), Cabarrús (1998) et Siebers (1998) ou encore une étude ethnohistorique des mythes, comme Braakhuis (2005, 2010) ou Van Akkeren (2000). Les villages ont de plus la caractéristique d'avoir été très peu pénétrés par les églises évangéliques. A l'inverse du reste de l'Alta Verapaz (Schackt, 1983), ils sont restés dans leur écrasante majorité, catholiques.

Cependant, dans cette apparence de paix sociale, apparaît rapidement l'acuité du problème des prix très variables et très faibles de leurs productions agricoles. Comment les petits paysans cahaboneros peuvent-ils maintenir une telle vie sociale et rituelle pacifique alors

¹ Les Q'eqchi' étaient 852 000 en 2002 et ils sont le premier groupe au Guatemala quant à la proportion de personnes ayant pour langue maternelle la langue indigène (84,1%) (PNUD, 2005). Ils peuplent une grande partie de la Verapaz (centre-est du pays), d'Izabal (côte pacifique) et du Petén (nord) au Guatemala, et de la frange occidentale du Belize.

² Karl Sapper (1925), grand explorateur et connaisseur de la région au début du vingtième siècle, raconte qu'il a mis douze ans avant de pouvoir y assister et de comprendre enfin, la raison de ce sang répandu sur les murs de certaines maisons

³ Estimation 2010 de l'institut national des statistiques; reprise dans les *Cifras para el desarrollo humano de Guatemala, Colección estadística departamental* (PNUD, 2011).

qu'ils sont confrontés à un marché extrêmement dur et instable, qui les a entraînés dans un appauvrissement significatif depuis les années 90 ? C'est au bout de plusieurs mois de terrains, lorsque certains ont décidé de rompre le silence que le prisme a été brutalement modifié: les souvenirs de *l'Asyent* (le latifundio) et de la guerre mettaient en perspective des villages q'eqchi' modelés par l'oppression et la résistance.



Figure 2. Le fleuve Cahabón

Les récits des habitants de Cahabón ont confirmé combien la marchandisation avait été un élément fondamental de cette histoire récente mais ont également introduit comme acteurs d'importance : l'État, les lois et les politiques de développement. Il était nécessaire de comprendre la dynamique du conflit distributif entre les Q'eqchi' de Cahabón et l'État guatémaltèque, et en particulier l'héritage historique du régime de l'*Hacienda*, et d'en montrer la logique séquentielle: la « libération » de l'*Hacienda* n'avait pu se réaliser sans une guerre civile de 40 années, et a abouti à un processus compliqué d'achat de terres dans les années 80 et 90, de développement de cultures commerciales -la cardamome, le cacao, le café, le rocou, le piment-, et de confrontation directe au marché. Cependant, les crises successives des prix – pour les plus récentes, celles du café et de la cardamome- n'ont cessé de fragiliser leur accès à la liquidité. C'est bien ce qu'ils expriment avec un grand désarroi lorsqu'ils disent « *maak'a xtz' aq qawimj* » (« nos produits n'ont pas de prix »).

Ce passage brutal aux échanges monétarisés a cristallisé toutes les contradictions de leurs combats. Il avait été à la fois *l'objectif premier* de leurs luttes dans les années 50 à 70 et le *piège* se refermant aujourd'hui sur la pérennité de leur mode de vie. Les contradictions de cette monétarisation se trouvent aujourd'hui concentrées sur la marchandisation de la terre et des cultures, mais aussi sur la faiblesse des infrastructures, les niveaux de santé et d'éducation parmi les plus mauvais du pays, engendrant de grandes inégalités⁴. Ces préoccupations devraient être particulièrement importantes pour un pays où l'agriculture occupe un tiers de la population active et fournit 22% du PIB.

Pour décrire cette situation, on peut suivre les méthodologies d'historiens comme Grandin (2004), qui étudie les mouvements sociaux de résistance à Cahabón et Panzós face à

⁴ L'indice de développement humain de Cahabón était en 2005 de 0,501 (pour le Guatemala, il est de 0.640); que l'on peut décomposer ainsi: santé: 0,629 (0.690 au niveau national); éducation: 0,390 (contre 0.613 au niveau national); revenus: 0,484 (pour 0.617 au niveau national) (PNUD, 2005).

l'appropriation de la terre par les grands propriétaires dans le contexte national de polarisation des idéologies socialistes et libérales, montrant l'insertion des indigènes dans les institutions nationales (partis, syndicats, mouvements sociaux) et les rôles de ceux-ci au sein des communautés indigènes, d'anthropologues comme Grandia (2006), qui a travaillé sur les contradictions et les impasses de la politique de distribution de la terre dans les régions frontalières du Petén et du Belize ou celle de Wilk (1997), qui a réalisé une étude de très grande qualité sur l'économie des unités familiales q'eqchi' au Belize.

Je me trouvai alors face à la problématique méthodologique et épistémologique posée depuis longtemps aux ethnologues : le choix cornélien entre une option symbolique, sémiotique ou encore ethnohistorique pour l'étude des Q'eqchi' en tant que communautés mayas, qui interpréterait les valeurs internes des Q'eqchi' à partir de l'étude des mythes, des rites et de la langue q'eqchi' et qui risquait de tendre vers la fiction de l'indien idéalisé ou prisonnier de ses traditions; et une option d'inspiration marxiste ou fonctionnaliste, montrant comment fonctionnent ces villages paysans, vus de l'extérieur, et comment s'articulent les systèmes de production paysanne et capitalistes, mais en mettant en retrait le vécu des Q'eqchi'.

Ainsi ai-je tenté de dépasser cette dichotomie entre organisation sociale et symbolisme, entre « l'idéal » et « le matériel » (Godelier, 1984), entre perspectives externes et internes, et comprendre comment les Q'eqchi' de Cahabón sont *acteurs* de leur histoire, et par quels leviers ils se mobilisent et concourent à la transformation de la société guatémaltèque et de leur propre organisation sociale.

En effet, ce sont souvent les marges qui dévoilent le mieux comment fonctionne le centre. Cahabón a longtemps été (jusqu'aux migrations des années 70 et 80) une zone frontière, une zone ultime de peuplement avant les forêts du Petén. García de León pose l'hypothèse que « *le plus gros du cours de l'histoire nationale se manifeste entièrement dans l'approche des marges, de ces limites à la discontinuité révélatrice. Ainsi, la valorisation des bordures critiques, des frontières intérieures et lointaines, peut se convertir en une évaluation nouvelle du centre, car ce processus apporte finalement un regard essentiel à une histoire totale en construction permanente, où la périphérie regarde le centre, et où celui-ci se définit à la lumière de ses bordures.* » (García de León, 2002, p. 22, notre traduction). Or, l'histoire de Cahabón éclaire particulièrement bien certains pans de l'histoire nationale, dévoile les effets concrets des lois et des politiques publiques de développement.

De plus, cette histoire particulière est aussi exemplaire de la question de la « petite paysannerie » dans le monde qui partout connaît les politiques successives de modernisation, de développementisme, de libéralisation de l'État, cherchant à les transformer en « entrepreneurs » (Haubert, 1997 ; Dufumier, 2004 ; Linck, 1990), et des questions théoriques posées par le terme de « paysannerie » (Kearney, 1996).

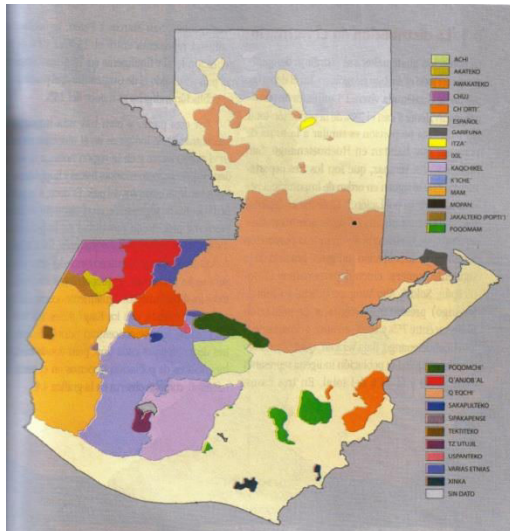


Figure 3. Répartition géographique des Q'eqchi'

Les Q'eqchi' occupent tout la partie centrale et nord du Guatemala (rose).
Source : PNUD, 2005, p. 65

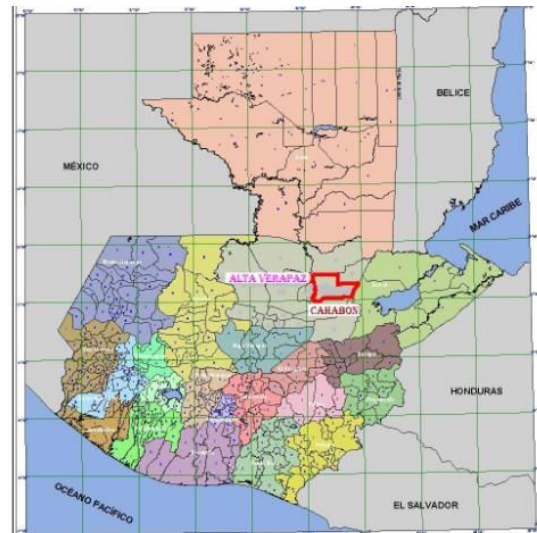


Figure 4. Situation géographique du municipe de Cahabón

La municipalité de Cahabón se trouve dans le département d'Alta Verapaz.
Réalisé à partir de MAGA-Mapa de división político-administrativa República de Guatemala, 2003

✓ Méthode de terrain : constitution du corpus

L'étude de terrain s'est déroulée entre 2004 et 2011, par des séjours réguliers de deux à cinq mois. J'ai été accueillie dans des familles de deux communautés, l'une rurale, et l'autre plus proche du bourg de Cahabón. J'y ai suivi les activités agricoles, les rituels d'inauguration et de transmission de charges, les réunions communautaires du dimanche, mais aussi le développement d'une école d'agroécologie menée par un dominicain. Le défi principal a été l'apprentissage de la langue q'eqchi' et des savoirs pratiques quotidiens permettant d'être mêlée aux activités et aux rythmes de la maisonnée, en particulier le « *xorok* », la préparation des tortillas. Le corpus de terrain a été constitué par l'observation de la vie quotidienne, des divers rituels (transmission des charges, *wa'tesink*, *majejak*) et des travaux agricoles (*kutank'ib'k*, travail dans les vergers de cacao, dans les plantations de cardamome). Des recensions ont été faites autour des compositions des parcelles. Nous avons recueilli des paroles diverses (mythes, récits de vie – que nous retranscrivons et traduisons en annexe), mais nous avons également réalisé des entretiens avec les instances officielles, les ONG, des Ladinos, et réalisé un travail d'archives sur les procès et les achats de terre aux Archives Générales Centraméricaines de la capitale Ciudad de Guatemala, et aux Archives de l'INTA. On retrouve donc dans ces sources les quatre grandes formes de production de données qu'Olivier de Sardan recommande d'utiliser, afin de vérifier, croiser, trianguler. Ceci nous amené à la même conclusion que lui : on ne peut aboutir à une version véridique, mais plutôt à des discours contrastés mettant en avant des différences significatives (2000, pp. 422, 435). Méthodologiquement, nous n'avons donc pas cherché à élaborer un discours synthétique sur Cahabón, mais des analyses ouvertes qui doivent être

continuées. Chacun des points de vue fournit un scénario, met en saillance des éléments qui permettent de comprendre la complexité des situations. Pour ce qui est de notre description de l'organisation sociale et de la cosmovision q'eqchi', nous avons tenté d'élaborer l'encyclopédie et les valeurs des Q'eqchi' par un raisonnement abductif en suivant Eco (1988, p. 51) : par hypothèse, on pose qu'il y a un cadre de référence, et qu'il faut utiliser tous les événements comme des signes, des symptômes, des indices par rapport à une règle, en les testant de façon itérative. Ainsi, par la connaissance de l'histoire sociale et politique régionale, par la connaissance théorique autour des dynamiques agraires et des questions des identités indigènes, on peut poser un modèle et des hypothèses, et éviter les problèmes de l'empiricisme (Lavigne Delville, 2000).

✓ Problématique : des paysans mayas en quête d'autonomie

L'objectif de cette thèse est donc de comprendre la *quête d'autonomie* des Q'eqchi' (pour reprendre l'expression de Nash, 2001, p.32) au travers de la construction d'une histoire propre, à savoir leur lutte contre le système du latifundio, puis pour la propriété de la terre et pour une agriculture rentable et durable, au travers de la mobilisation et de la transformation des outils propres à leurs institutions. Comment, dans quelle mesure et sous quelles formes, les valeurs et les institutions q'eqchi' régulatrices de leur rapport à la Terre, les paroles mythiques et généalogiques, ont-elles été mobilisées et transformées au cours de l'histoire récente pour préserver ou élargir cette autonomie ? Cette question reprend un thème déjà largement étudié sur de nombreux terrains, dans des contextes qui peuvent être relativement proches (Dehouve, 1974, 2003 ; Nash, 1994, 2001 ; García de León, 2002), ou comparable, comme celui des paysans des Andes (Cliche, 1995 ; Lyons, 2006).

Les Q'eqchi' mènent pour assurer leur continuité, leur cohérence et leur autonomie, une véritable *politique de la valeur*, c'est-à-dire non pas une lutte pour l'appropriation de la valeur, mais une lutte pour établir *ce qu'est* la valeur (Turner, 1979 ; Graeber, 2001, p. 88). Ils sont donc sans cesse dans un balancement entre autonomie et hétéronomie. L'autonomie est pour nous le critère de mesure de l'existence d'une culture propre : elle est la capacité de garder une maîtrise sur ce qui *vaut* quelque chose pour soi, de décider de ce qu'est la justice, de régler les conflits, d'arbitrer quant à l'utilité et au maintien ou bien l'obsolescence et la transformation des pratiques de la communauté. L'hétéronomie est au contraire la perte de maîtrise de son destin, et donc la dissolution d'une culture dans les institutions et les règles du système englobant.

Les conflits de terre et les politiques de développement ont été la trame de cette lutte dans les dernières décennies. Nous définissons les conflits de terre comme les conflits entre des acteurs mettant en jeu non seulement la dimension *légal* de *l'accès à la terre* (celui-ci pouvant être décliné en divers aspects que nous détaillerons), mais aussi la dimension des pratiques, de la *légitimité*, et des remises en causes et transformations de la loi, ainsi que les moyens concrets dont disposent les acteurs pour faire valoir leurs revendications (Bouju, 2009, Lavigne Delville, 1998). Nous observons les politiques de développement comme « *des processus sociaux induits par des opérations volontaristes de transformation du milieu social, entreprises par le biais d'institutions ou d'acteurs extérieurs à ce milieu, mais cherchant à mobiliser ce milieu, et reposant sur une tentative de greffe de ressources, et/ou*

de techniques et/ou savoirs » (Olivier de Sardan, 1995, p 7). Cette définition a pour nous, entre autres choses, deux avantages. Premièrement, elle ne définit pas le contenu de ce qui est pensé comme développement par les acteurs. Elle laisse ainsi entendre que le développement est un concept plastique, dont le sens dépend de chaque acteur et de chaque période (cf. par exemple Latouche, 2007, Baré, 2007 ; Olivier de Sardan, 1995). Deuxièmement, elle montre qu'il s'agit principalement d'une intervention *externe*, ce qui rejoint la question de l'autonomie des Q'eqchi'. En creux, est posé également le problème du rapport entre savoir et pouvoir, de la domination et de l'exploitation (Foucault, 2004 a et b) des Q'eqchi' par d'autres acteurs (les Ladinos, le marché ou l'État), et de la façon d'y résister. On peut y répondre à trois niveaux : Y'a-t-il exploitation économique au sens marxiste, c'est-à-dire une séparation des individus de ce qu'ils produisent et une appropriation d'un surplus de valeur créé par le travail d'autres ? Cette question demande une analyse « objective », monétaire, économique, que nous réaliserons dans le premier chapitre. Y'a-t-il exploitation au sens anthropologique, à savoir que certains groupes sociaux produisent des valeurs (selon une hiérarchie de valeurs propre) qui servent au prestige social d'autres groupes sociaux (Graeber, 2001) (nous détaillons et approfondissons cette question par exemple dans les chapitres 7, 12, 16). Cette extraction de valeur est-elle perçue comme une sujétion ou une soumission par les Q'eqchi' ? Les Q'eqchi' ne séparent pas analytiquement les modes d'exploitation de la même façon que nous, et il faut donc suivre leurs récits pour comprendre les ressorts exacts des mécanismes (Edelman, 1994, p. 61). Lorsque la domination (ethnique, sociale) fonctionne et n'est pas perçue comme un abus, c'est parce qu'elle fait appel à des valeurs qui existent dans la sphère des « exploités » et que celles-ci sont détournées au profit des « exploités » : nous en verrons un exemple avec l'achat d'alcool pour les fêtes de confréries pendant le régime de la grande propriété terrienne. Lorsqu'elle devient hégémonique, c'est lorsqu'elle organise non seulement le procès de travail, la reproduction de la force de travail (dont la subsistance et la formation culturelle), mais aussi qu'elle réussit à imposer *un mode de valorisation* des choses (Balibar & Wallerstein, 1998, p. 11). Lorsque la domination et l'exploitation sont dénoncées, il faut explorer comment les Q'eqchi' les expriment et y réagissent ; nous le verrons avec la dénonciation des conditions de travail dans le latifundio ou de la variation des prix du marché (chapitres 11, 13). Il nous semble surtout que la domination et la servitude sont multiformes et non homogènes (elles se déclinent dans différents domaines où les rapports de force, de contrainte, de violence, et les rapports légaux, économiques, sociaux, symboliques peuvent être sensiblement différents). Nous allons le voir, les Q'eqchi' se soumettent à la loi et à certaines pratiques dans certains domaines, mais se rebellent et agissent dans d'autres cas.

✓ Hypothèses : des médiations internes

Les communautés q'eqchi' constituent selon nous des *systèmes propres dynamiques, incomplets, défailants et approximatifs* (Balandier, 1986 ; 1999, pp. ix-xi). Cette définition du système social nous fait glisser de l'ordre des structures, des représentations, des catégories abstraites, à l'ordre des genèses et des transformations ; ou encore du domaine des relations formelles à celui des relations réelles, pratiques, politiques.

Elle implique que chaque institution observée doit être replacée *dans le système social à un moment donné* : si on l'isole ou si on la décontextualise de façon a-historique, on manque sa véritable fonction (Piot, 1991 ; Graeber, 2001).

En conséquence, la médiation entre les mondes ne se réalise pas simplement par une articulation (une armature formelle de coordination *entre* les modes de production, à la frontière des systèmes) mais aussi et surtout, par une action d'accommodation et de traduction *à l'intérieur* de chacun de ces modes de production, *à l'intérieur* des règles de chacun des systèmes. Cette thèse s'inscrit donc dans la continuité de la réflexion sur les *frontières internes* (García de León, 2002), la *logique culturelle* (Fisher, 2001) et ou encore l'*autonomie* (Nash, 2004).

Bien sûr, les communautés paysannes q'eqchi' se construisent à partir de leurs interactions avec le marché et l'État guatémaltèque. Mais ces tensions avec leur environnement sont souvent exprimées par des conflits internes centrifuges. Elles doivent alors renouveler constamment les institutions qui renforcent la cohésion sociale en contournant l'obstacle, et inventer des expressions rituelles *et* des actions politiques permettant d'exprimer ces contradictions, et de tenter de les résoudre. Par leurs actions, elles agissent aussi sur les lois, les politiques publiques nationales, les politiques de développement ou les comportements des Ladinos locaux, qui eux aussi ont aussi été construits en fonction des modes de vie, de résistance, et des luttes q'eqchi'. Les conflits, les contradictions et les crises du système social guatémaltèque semblent en effet être davantage la norme qu'un équilibre fonctionnel et pacifique entre les différents groupes sociaux. Il a fallu sans cesse régler les antagonismes et les contradictions tout d'abord avec l'État colonial, puis successivement libéral, militaire, et néolibéral. Ces crises permettent des ajustements (ou des ruptures) des *dispositifs*⁵, par la mise en place de procédures de négociation, de construction, de transformation de valeurs et d'institutions (Bierschenk & Olivier de Sardan, 1994 ; Théret, 2007). Elles sont si importantes que nous avons fait l'hypothèse qu'elles sont *au cœur* de la cosmovision q'eqchi'.

En effet, la *façon* de concevoir les conflits se dévoile dans les paroles, les mythes, les récits historiques q'eqchi' (sous la forme précise d'une *intrusion et d'un vol*, comme nous le verrons), ainsi que dans l'organisation interne des communautés, dans les rapports homme/femme, dans la forme d'agriculture. Ceci correspond à la notion de *logique culturelle* de Fisher (2001), qui inscrit le changement comme intégré dans la culture, dans

⁵ Un *dispositif* est l'appareil, l'arrangement, l'ensemble de mécanismes au sein desquels la communauté q'eqchi' est insérée; c'est un *modèle* sur lequel se règlent les activités et les événements sociaux qui naissent par l'interaction sociale, une activité de pouvoir disséminée dans le domaine du social (Raffinsoe, 2008, p. 62). Ce n'est donc pas seulement un appareil de politiques publiques ou plus généralement d'actions, que l'on peut observer de façon objective. C'est pour cela que l'analyse dispositionnelle « rend possible une analyse sociale qui n'a pas déterminé à l'avance des concepts qui doivent au sens exact du mot représenter la réalité qu'ils décrivent ou interprètent » (Raffinsoe, 2008, p. 63). L'analyse dispositionnelle analyse le contexte, l'ajustement et le rapiècement des différents composants, les mécanismes mêlés que l'on peut cartographier. Ensemble de points de vue différents sur une activité, elle explique la complémentarité, les rivalités, les malentendus, les ratés d'une action. Le dispositif apparaît alors comme le « canal digestif » des contradictions sociales (Raffinsoe, 2008, p. 59). Dans le cas de Cahabón, se succèdent par des « rationalisations » successives (Foucault, 2004a, 2004b; Raffinsoe, 2008, p. 60) les *dispositifs* de l'hacienda, puis celui de la transformation agraire (sous les gouvernements militaires dans leur lutte contre la guérilla), puis celui de la parcellisation.

des schémas cognitifs tels qu'ils permettent à un groupe de se penser dans la continuité malgré les changements qu'ils traversent, subissent et provoquent (Fisher, 2001, p. 15). Cette « *logique culturelle* » est pour nous indissociable des pratiques elles-mêmes, que, dans un autre champ de l'anthropologie, on a appelé la « *logique paysanne* » (Boiral, Lanteri & Olivier de Sardan, 1985) : cette « *logique paysanne* » s'approprie toujours à sa façon les transformations proposées par les projets de développement. Ce modèle est suffisamment étroit pour borner les évolutions institutionnelles, et suffisamment souple pour qu'il y ait débat et marge de manœuvre au sein de la société sur l'interprétation et les réponses concrètes à apporter aux bouleversements.

✓ Paysans et Mayas : apports et impasses de la perspective
« occidentale »

Nous avons tout d'abord voulu utiliser les concepts de « paysans » et de « mayas-q'eqchi' » comme clé de compréhension du cas cahabonero. Les Q'eqchi' nous semblaient relever de la paysannerie car leur production est familiale, limitée par la taille du groupe domestique, et ils ont peu d'accès aux ressources extérieures, en particulier des capitaux à investir : ils correspondent à la définition de Wolf (1966) d'être à la fois producteur de leur subsistance et d'un surplus qu'ils mettent sur le marché. Ils sont de plus d'un « pays », un territoire considéré comme un terroir, un écosystème, et tout leur effort va à la reproduction de leur communauté dans son lien avec ce territoire, dans toutes ses dimensions socioculturelles (Haubert, 1997, p.10).

Les Q'eqchi' sont des « Mayas » car ils parlent l'une des vingt-deux langues mayas du Guatemala, et ils sont reconnus comme l'un de ses peuples autochtones.

Ces concepts nous permettent non seulement d'observer les liens des cahaboneros au marché national, leur position sociologique et culturelle dans la société guatémaltèque, mais aussi leur place dans l'histoire de luttes paysannes et indigènes. Cependant, en réalité, cette réflexion dévoile davantage les débats internes à l'Occident sur ces concepts, qu'elle ne permet de comprendre les situations concrètes et les points de vue locaux. Elle met à jour un « scénario » propre à un certain type d'acteurs⁶ utilisant ces concepts : les historiens, les anthropologues, les organisations politiques, les organisations non gouvernementales, qui ont joué un rôle dans l'analyse de l'histoire et/ou dans la conception de politiques de développement de Cahabón. Ce scénario est caractérisé par une perspective géostratégique, macro-politique et macro-économique. Sur toute la période étudiée, la guerre froide est la grille de lecture majeure : elle structure l'étude de l'histoire des populations guatémaltèque sous le prisme de la question des idéologies libérales et communistes et des empires rivaux veillant sur leurs prés carrés respectifs. Elle est l'arrière-fond des régimes militaires et de la transition démocratique. Mais cette vision ne permet pas de comprendre les liens paradoxaux entre une agriculture pauvre et une culture indigène complexe, ni de comprendre *comment* font les Q'eqchi' pour résoudre au jour le jour les problèmes de pauvreté et d'insertion dans le marché. Ceci est certainement dû au fait que cette conception

⁶ Nous proposons un développement théorique pour justifier cette hypothèse dans Partie 1 chapitre 7.3 le chapitre 7, p. 209.

repose sur des concepts universalistes ou des oppositions idéologiques abstraites dont on ne peut vérifier la pertinence localement, et qui ne décrivent qu'en partie les mécanismes du régime du latifundio, de la mobilisation « paysanne », des violences de l'armée et de la guérilla, et de la « démocratie » telle qu'elle fonctionne aujourd'hui. Ainsi, on étudie l'« agriculture » et l'« insertion dans le marché » selon des modèles occidentaux, sans se demander *ce qu'est l'agriculture et ce qu'est l'échange commercial* pour les Q'eqchi'.

✓ Les points de vue locaux

Au lieu de tenter de définir les Q'eqchi' de Cahabón en les réduisant *a priori* à ces catégories, nous proposons de partir du fait que les Q'eqchi' de Cahabón sont des *acteurs*, qui interagissent entre eux comme des individus libres au sein d'*institutions* qui définissent leur statut social, établissant des règles que les individus utilisent, mobilisent et transforment. Ces institutions sont articulées les unes aux autres (institutions du village, de la nation, du marché), et se révèlent plus ou moins compatibles ou contradictoires entre elles. Elles opèrent donc comme des interfaces ouvertes, dynamiques.

Une autre notion intéressante est celle des *groupes stratégiques* (Olivier de Sardan, 1995 ; Bierschenk & Olivier de Sardan, 1994). Le groupe stratégique peut être défini comme un agrégat social, à géométrie variable, qui défend des intérêts communs par le biais de l'action sociale et politique, *pour un problème donné*. Nous avons recherché quels pouvaient être ces groupes stratégiques à Cahabón sur la question des conflits de terre et du développement rural. Ce qui est intéressant dans cette notion, c'est que l'on peut tenter de poser *a priori* quels sont les groupes stratégiques, et découvrir dans le cours de l'enquête des clivages différents.

Nous sont apparus de façon relativement évidente, au début de notre terrain, deux grands groupes sur ces thèmes : les Ladinos locaux et les Q'eqchi'. Notre problème est que ces groupes sociaux sont relativement larges et pourraient plutôt être assimilés à des classes sociales. Nous verrons *qu'à l'intérieur* de chacune de ces deux grandes catégories et même de *façon transversale* à ces deux catégories, on pourra distinguer la formation de divers groupes stratégiques s'opposant les uns aux autres sur des problèmes précis.

Cependant, si nous avons maintenu ici ces deux groupes, c'est que ces deux désignations identitaires restent très structurantes dans les paroles quotidiennes des uns comme des autres et qu'ont émergé deux grands types de *récits* sur l'histoire de Cahabón. Cette dernière dimension est devenue une de nos clés méthodologiques de cette thèse. Nous nous sommes inspirés des études ethnoлингuistiques et de la pragmatique et avons récolté (et reporté en annexe) des paroles mythiques et généalogiques (nous nommons ainsi les paroles supports de la mémoire collective : récits de vie, versions de l'histoire), considérées comme des actes (performatifs), auto référents, à analyser dans leur contexte selon une méthode systémique⁷ (Jacopin, 1981, 1993-1994, 2008 ; Monod-Becquelin et Vapnarsky, 2001). Ces « paroles » ont plusieurs avantages : elles permettent de résoudre la question méthodologique du lien entre individu et collectivité. Chaque « parole », prononcée par un individu utilise des règles

⁷ Nous détaillons cette méthodologie dans l'introduction de la troisième partie.

collectives de façon originale, s'inscrit dans le système de la langue, dans celui des débats qui travaillent une société, en le réactualisant et en le réorientant.

Elles permettent d'élaborer une encyclopédie incarnée des acteurs, à savoir leur cosmovision pratique, quotidienne. Elles permettent de comprendre comment se jouent, concrètement, les relations entre les Q'eqchi', les Ladinós locaux, et l'État ou le marché, ainsi que les frictions entre les versions de l'histoire. La confrontation de ces différentes versions de l'histoire permet d'entrer dans les détails, de mieux comprendre les *dispositifs* (au sens de Foucault, 2004 ; Raffnsøe, 2008) qui se sont succédés à Cahabón, mais aussi les enjeux (dans leur multiplicité) et les mobiles des actions.

C'est ainsi que nous avons construit *notre* modèle du dispositif de la grande propriété terrienne, que nous appellerons *Hacienda*, et qui met en confrontation les caractéristiques de ce qu'on appelle *latifundio* dans les analyses historiques, *finca* chez les Ladinós locaux, et *Asyent* parmi les Q'eqchi' de Cahabón.

Dans le même temps, parce qu'elles sont des constructions parcellaires et distordues de perspectives (Piaget, 1967, 1968), ces versions *infèrent* des éléments afin qu'ils prennent une place cohérente dans leur modèle. Mais les ombres, les erreurs, les invisibilités favorisent aussi les processus d'aliénation et de fétichisation (Graeber, 2001, p. 85) et entretiennent les malentendus. C'est ainsi que les Q'eqchi', parce qu'ils n'en voient que très peu en chair et en os, ne conçoivent que certaines facettes des Blancs. Ils ne peuvent comprendre d'où sont venus les étrangers, états-uniens ou allemands, pour tenter leur chance sur leur terre, tout comme aujourd'hui l'idée qu'ils se font du travailleur humanitaire est très fragmentaire, déformant l'image qu'ils ont de l'Occident. Les différentes perspectives forment donc des mosaïques contradictoires (ou des *logiques* qui ne se recoupent pas). Nous avons alors abouti à l'hypothèse qu'il existe bel et bien, au sein de chaque groupe, des « schèmes de transformation » (Piaget, 1967) permettant d'intégrer les conflits avec l'Autre et les bouleversements historiques dans un cadre « déjà connu » (des « mythes » selon l'expression de Bricker (1989) ou des « modèles de l'interprétation du changement historique » selon l'expression de Vapnarsky (2001, p. 184). Chez les Q'eqchi' comme chez les Ladinós, ce modèle semble être étroitement lié à *un rapport à l'altérité*, selon une configuration paradigmatique de rôles : la *prédation* (Viveiros de Castro & Howard, 1992). pour les Q'eqchi', et le centre civilisationnel assiégé par les « sauvages », pour les Ladinós.

Ces deux modèles se répondent l'un l'autre. De nombreuses populations se trouvent à confrontées à la cohabitation de deux sous-systèmes. Gregory, désigne ce phénomène par le terme de « coexistence » (*coevality*) de différents systèmes de valeur (Gregory, 1997, p. 7). Wolf (1982) montre qu'un mode de production fait émerger des systèmes d'idées multiples et contradictoires, des positions idéologiques par lesquelles les groupes délimitent leurs positions. Ils entrent en contradiction dans la société, et non en continuum : valeurs dominantes et subalternes, cohabitent. Leach (1972), dans sa description des systèmes politiques des hautes terres de Birmanie, a été l'un des premiers à analyser des systèmes sociaux en transformations cycliques historiques, en montrant les différentes idéologies qui travaillent une même société, contradictoires, instables, et donnant lieu à des mythes et des rites qui organisent eux aussi le mouvement, la désintégration et la réintégration de ses différents groupes. Ainsi peut-on élaborer un modèle fictif de deux tendances idéales qui

travaillent une population. Dans le cas des communautés kachin du nord de la Birmanie, elles oscillent entre deux pôles, le type démocratique et égalitariste *gumlao* et le type autocratique et hiérarchique *gumsa* plus proche de la société dominante des Shan.

La culture humaine, dit Leach, « *ressemble plutôt à un kaléidoscope de modèles « transformationnels » toujours changeants, dont aucun ne peut jamais être considéré en lui-même* » (Leach, 1980, p. 16). La nation guatémaltèque forme un système composé de sous-systèmes que sont les villages indigènes et les populations ladinas. Dans le cas q'eqchi', le système de valeur interne « subalterne » (qui repose sur le principe de l'équivalence stricte des prêts, la non-monétarisation des usages de la terre et du travail) fonctionne parallèlement au système de valeur du marché « dominant » (qui se règle selon la loi du profit, de l'intérêt et de la valeur marchande de toute terre et de tout travail). Cette interdépendance entre ladinos et indiens a été fortement mise en avant dans « Symbolism of subordination » de Kay Warren (1989) et « Inverse images » de Hawkins (1984), dans le cas de Kichés et des Ladinos. Hawkins montre que les valeurs ladinas et indigènes sont inverses l'une de l'autre quasiment terme à terme. Hawkins précise que l'idéologie développée par les Mayas a été celle attendue par leurs maîtres : celle d'être en tout point l'inverse d'eux « *pour devenir une partie intégrée de la culture coloniale espagnole* » (Hawkins, 1984, p. 346, notre traduction). Warren (1989) montre de son côté combien le catholicisme des habitants indigènes de San Andrés, les Trixanos, relève d'une justification du pouvoir des ladinos. La méthodologie est intéressante car les récits locaux autour du Dieu catholique et de Jésus sont analysés comme des paroles mythiques qui mettent en place une « idéologie » autour de la division ethnique entre Trixanos et Ladinos. Ainsi, non seulement la perspective ladina est typiquement un schéma cherchant à maintenir les indigènes dans une culture « sauvage », lui assurant le privilège de la modernité et de la civilisation, mais la perspective indigène justifierait également la domination. C'est ce que remarque Bastide (1970), en montrant que quasi systématiquement, les groupes dominés construisent des valeurs inverses à celles propagées par les Blancs. On ne peut cependant pas en conclure l'existence d'une loi formelle des systèmes de relations asymétriques (Bastide, 1970, pp. 76-77), que l'on pourrait déterminer a priori. On ne peut pas non plus souscrire à la réduction proposée par Warren et Hawkins, de la cosmovision des indigènes à un « reflet inverse aliéné ». En effet, nous allons observer comment certaines valeurs fondamentales q'eqchi' permettent au contraire, parfois, d'inventer des modes de luttes nouveaux, qui bouleversent les deux sous-systèmes. On comprend ici les impasses d'une étude d'une « articulation fonctionnelle » entre deux sous-systèmes : elle aboutit à définir des *essences* culturelles et organisationnelles de groupes définis à l'avance. On se rapprochera donc de la démarche des *Subaltern Studies* (Guha, 1988 ; Pouchepadass, 2000), en se demandant comment chaque version développe son modèle des rapports de domination/sujétion avec l'Autre, ceux-ci permettant aux populations assujetties d'élaborer des modes de résistance et de lutte, et on utilisera les méthodologies de l'étude des paroles performatives, des interactions entre les acteurs et leur mobilisation des institutions pour montrer comment se construit l'autonomie et la médiation entre les mondes.

✓ La version ladina

Nous appelons ladina la population que beaucoup appellent aujourd'hui « non-indigène » : cet ensemble composite, métissé, qui ne se considère pas comme indigène. Il faut admettre qu'au niveau national, cette population est trop vaste et trop variée pour en faire une catégorie d'analyse satisfaisante. Aussi nous contentons-nous ici de décrire les « Ladinos » de Cahabón comme un groupe *particulier* dont on ne pourrait pas généraliser les traits à l'ensemble du pays, groupe très restreint (une quinzaine de familles) d'origine espagnole et allemande, qui a une résidence dans le bourg de Cahabón. Il y aurait une étude bien plus complète à réaliser sur ce groupe. Les sources sur lesquelles nous nous appuyons sont les entretiens et les récits de vie de ces Ladinos et les ouvrages qu'ils publient souvent à compte d'auteur (par exemple, Argueta, 2005). Les paroles ladinases reposent sur plusieurs piliers : l'importance du lien à l'origine étrangère, les mythes de la pacification et d'une « civilisation assiégée », la peur de la « masse indienne », le goût du folklore indien et la création d'une culture métissée, le refus de parler de « guerre » à propos du conflit et la défense indéfectible du principe de la propriété privée. Les contrastes sont grands avec la version occidentale, mais surtout, on *entre dans les détails*, à savoir qu'on obtient une description plus fine de certains mécanismes concrets des relations entre les Q'eqchi', les grandes plantations et les autorités locales.

✓ Le modèle q'eqchi'

Il faut alors confronter le point de vue ladino à celui des Q'eqchi'. Nous l'avons dit, les Q'eqchi' de Cahabón constituent un large groupe, relativement homogène, de petits agriculteurs vivant en *communauté*. Ce concept est utilisé non dans le sens d'un *tout* fermé, homogène et fonctionnel (Redfield, 1960), mais du fait que l'organisation sociale des villages et des hameaux n'en fait pas simplement des unités administratives et territoriales, mais produit également des obligations institutionnelles qui alimentent les solidarités communautaires et un ethos distinct. Si les communautés ont été formées par le contexte colonial, et ont continué de se construire ensuite en constante relation avec l'État, les métis locaux, le marché (Dehouve, 2003 ; Schackt, 2000 ; Wilson, 1995 ; Kahn, 2006), qu'en est-il concrètement aujourd'hui ?

Le terme « communauté » est un terme employé constamment par les Q'eqchi' eux-mêmes : *komonil* désigne la communauté au sens d'une organisation forte et unitaire d'un groupe de personnes (terme qui pourrait dériver du terme espagnol de *comunidad*). Un autre terme très usité qui désigne cette entité est *tenamit* (le village, le lieu d'origine, le lieu d'habitation). Ces communautés, nous les replaçons dans le contexte du *municipio* de Cahabón, unité administrative qui revêt aujourd'hui une grande pertinence dans les politiques publiques et le sentiment identitaire des Cahaboneros ; il faudra par contre les replacer dans un espace plus élargi (intégrant par exemple le *municipio* voisin de Senahú), à l'époque des grandes propriétés caféières qui s'étendaient souvent sur deux districts municipaux.

Les frontières principales *pour* les Q'eqchi' sont une différenciation claire entre le « eux » et le « nous ». L'Autre est le *kaxlan winq*, l'étranger : ce terme désigne à la fois les métis

guatémaltèques – les Ladinos- et les personnes « blanches » venant d'autres pays. Mais l'Autre est aussi le *Tzuultaq'a*, la « Montagne-Vallée », instance supérieure, qui est à la fois esprit d'ancêtre et Mère-Nature. Le Nous est principalement défini par le terme *aj ral ch'och'*, les fils de la terre. De nos jours, les Q'eqchi' se désignent aussi comme *laa'o li neb'a* (« Nous les pauvres »), expression qui démontre qu'à l'identité territoriale s'est ajoutée, une identité de « classe », par opposition aux « étrangers ». Le discours de l'unité (*wank chi junajil*) et les pratiques impliquant toute la communauté (système de charges) donnent une pertinence à l'analyse communautaire du fait qu'ils témoignent de l'autonomie d'action et de la création culturelle à ce niveau. Il ne s'agit cependant pas de prendre au pied de la lettre le discours de l'Unité et de l'harmonie que présentent les Q'eqchi' à l'anthropologue : il s'agit de comprendre son rôle performatif par rapport à l' « étranger », mais aussi « pour soi », et comment ce discours peut dissimuler les tensions internes (hiérarchies sociales, inégalités de genre, divisions historiques). Nous reprenons ici la pensée de June Nash (2001, p. 32) sur les communautés du Chiapas : les communautés indigènes construisent l'idéologie de l'harmonie à l'intérieur de leurs frontières à la fois comme un moyen de se défendre contre un monde hostile (également dans Jacopin, 1991) et comme un masque des dissensions internes qui ne sont pas canalisées dans les institutions développées pendant la période de la colonisation et de l'indépendance. En effet, les règles internes ne sont pas homogènes et rigides : elles ne sont pas les mêmes pour tous. Cela est dû ou bien à des enjeux de pouvoirs, de hiérarchies statutaires ou de discriminations internes, ou bien à des frictions avec le marché et l'État : les groupes et les individus sont sans cesse, au quotidien, en train de gérer concrètement les transformations du marché et de l'État et le rapport à ceux-ci.

✓ Une politique de valeur propre : l'agriculture chez les Q'eqchi'

Nous l'avons dit, l'approche économiciste de l'agriculture q'eqchi' est handicapée par sa vision réductrice du travail, de la terre comme moyen de production ou des échanges de marché.

Nous avons plutôt observé tous les modes de *transfert*, concept plus large que celui d'échange (dans le transfert, la valeur passe d'une personne à une autre, sans que la propriété soit forcément modifiée) qui régulent l'agriculture. On trouve alors différentes institutions du travail (transfert de sa force de travail) et de l'appropriation (transfert de propriété), mais aussi des institutions du don, de la redistribution, de la fiscalité et de l'échange de marché (transferts de biens et/ou d'argent selon des modalités distinctes) , mais aussi celles de la compensation, du paiement pour faute ou dette symbolique (transfert rituel ou judiciaire d'un objet ou d'un paiement symbolique), dont on doit regarder appréhender le fonctionnement *ensemble*. Ces institutions offrent un quadruple avantage :

Premièrement, elles permettent de résoudre le problème de l'incompatibilité entre individualisme et holisme (pour reprendre l'idée du tiers paradigme de Caillé, 2007, p.20) : elles permettent d'observer les règles collectives constamment remises en jeu par l'autonomie des individus exhortés à l'action et leur façon d'actualiser ces règles.

Deuxièmement, elles permettent de poser de manière approfondie la question de la conception de la valeur et du procès de valorisation propres aux Q'eqchi'. On posera ainsi

la question du type de régime de souveraineté et de dette de vie dessinés par la cosmovision q'eqchi', au sens d'Aglietta & Orléans (1998). Clastres le soulignait déjà dans son introduction à l'*Âge de pierre, âge d'abondance* de Sahlins (1976, p. 26) : « *la nature de la société change avec le sens de la dette* ». On aboutit ainsi à une critique des prénotions de « sociétés marchandes » et de « sociétés du don », dichotomie héritière du « grand partage » entre les catégories société moderne/société primitive ou traditionnelle.

Troisièmement, elles permettent d'observer le rôle de la monnaie dans chaque mode particulier de valorisation, à la fois dans sa façon d'incarner les fonctions classiques (étalon, réserve de valeur, équivalent permettant l'échange, paiement), mais aussi comme interface entre individu, lien social et tout social, entre contrainte et liberté, entre fiscalité et échange marchand, et on se demandera si elle peut être le symbole de paiement d'une dette de vie (Polanyi, 1983 ; Servet, 1998, 2012 ; Aglietta et Orléan, 1982, 1998)... Il apparaît également combien les règles de l'échange sont le support des hiérarchies sociales et conditionnent les conflits distributifs (Théret, 2007). Il faut donc caractériser précisément ces relations par l'étude historique et institutionnelle et par l'étude des paroles. Dans chaque particulier, le « marché », le « don-contre-don », la « monnaie » prennent corps : alors, apparaissent des différences de taille avec des prototypes élaborés par les différentes écoles de pensée occidentales. En effet, ni les catégories de l'échange propres aux Q'eqchi' ni même leurs institutions d'échanges ne mettent en avant une opposition catégorielle claire et normative entre le don et le marché : on trouve bien sûr des modes d'échanges très différents de ceux du marché, mais qui ne correspondent pas non plus aux catégories anthropologiques du don, se rapprochant bien davantage de la notion de prêt. Mauss (1999) présentait déjà que les césures se trouvent ailleurs, dans notre cas sur la question du juste et de l'injuste, de l'extorqué et du compensé ; Servet (2007) a montré que la richesse du principe de la réciprocité polanyien et ses relations complexes avec les relations marchandes, le don, et la redistribution. La racine *loq'* dans la langue q'eqchi', donne aussi bien le terme de « sacré » (*loq'* ou *loq'laj*) que le verbe « acheter » (*loq'ok*), le secteur marchand participant ainsi des activités relevant du respect et de la dignité pour les Q'eqchi'. On remarquera que Boccara (1990) faisait une même découverte en notant que la notion maya *k'ex* désignait tout à la fois le sacrifice, la métamorphose, et l'échange marchand. La difficulté d'accès au marché n'est donc pas un *refus intrinsèque à la culture q'eqchi'*, mais bien plutôt un problème du rapport entre l'État, les élites économiques et les Q'eqchi'. En enrichissant ce point de départ linguistique d'une recherche historique et institutionnelle, nous pouvons alors élaborer quelques réflexions sur le rapport des Q'eqchi' à l'argent et au « capitalisme », en le comparant aux études sur d'autres terrains (Absi, 2003 ; Gregory, 1997 ; Gordon, 2006 ; Taussig, 1980 ; Tax, 1964).

Quatrièmement, les institutions régulant l'agriculture permettent d'observer des opérations de « contact », d'interface entre les Q'eqchi' et les Ladinos, ou entre différentes provinces de vie q'eqchi' (production agricole/activité rituelle/vente et achat sur le marché). Ce sont des opérations de digestion, de transformation d'un statut social en un autre, et d'accommodation. La littérature anthropologique s'est beaucoup intéressée à ces processus, en particulier la transformation d'un objet marchand en don ou en bien, par des phénomènes de « digestion », de « cuisine », de « boisson rituelle » souvent entre les mains des femmes (Carsten, 1989 ; Toren, 1989) ou inversement des biens en marchandises (Gregory, 1997).

Chez les Q'eqchi', des actes rituels permettent de constituer des productions agricoles soit comme des offrandes sacrées soit comme des marchandises.

Ils permettent ainsi l'adoption d'éléments occidentaux: l'objet « monnaie » ou les marchandises, les objets manufacturés, les camions et les voitures, les séchoirs à moteur, les vêtements, les télévisions, les téléphones portables sont, dans certaines conditions et avec certaines conséquences, intégrés dans les communautés q'eqchi'. Ces accommodations se réalisent soit par des règles protectrices (comme dans le cas de la non-monétarisation du *kutank'ib'k* - chapitre 16), ou soit par des règles d'assimilation (comme dans le cas du *wa'tesink sekadoor* – chapitre 18), que certains ont appelé « indigénisation » (Sahlins, 1976, 1992). Nous ne suivons néanmoins pas la démarche de Sahlins autour de l'indigénisation, qu'il considère comme une « ruse » de la culture permettant d'assurer de façon presque systématique la résistance culturelle. Les institutions régulatrices de l'agriculture q'eqchi' sont donc des faits sociaux totaux, permettant de comprendre la résolution partielle des contradictions actuelles de l'organisation sociale, c'est-à-dire la cohésion et les tensions internes, et la médiation avec l'externe. On pourra alors observer alors les accords et les désaccords entre les logiques des projets de développement proposés récemment et les logiques de ces institutions q'eqchi'.

PARTIE 1.

LE DEBAT OCCIDENTAL SUR UNE PAYSANNERIE MAYA

Dans cette partie, nous tenterons de dessiner le modèle que les acteurs occidentaux utilisent à propos des paysans q'eqchi'. Nous avons souligné dans notre introduction le paradoxe entre la vie rituelle intense, dégageant une impression d'harmonie communautaire, tandis que les difficultés financières, la pression écologique de l'agriculture q'eqchi', mènent au contraire à conclure à un système social largement hétéronome et vulnérable. Il s'agira dans cette partie de tenter de comprendre cette insertion économique actuelle et le type d'agriculture q'eqchi' (chapitre 1), au travers de la *version* occidentale de l'histoire des communautés q'eqchi' : les chapitres 2 et 3 permettront de mettre en évidence des débats qui en disent tout autant sur le regard occidental que sur l'histoire de Cahabón elle-même : la guerre froide, l'aide humanitaire, l'indianité et la transition démocratique.

Pour cela, il faut réfléchir à la place des concepts de « mayas » et de « paysannerie » en anthropologie. Ces deux catégories sont alors apparues comme indissociables et complémentaires dans l'histoire des courants de pensée récents : elles participent d'une même évolution des débats sur le capitalisme, la globalisation, l'identité, parfois de façon parallèle, parfois de façon croisée, l'une étant abandonné au profit de l'autre pour l'étude des mêmes groupes. Ainsi, on est passé dans les années 1970, en particulier dans le cadre latino-américain, d'un discours d'orientation économique et politique sur les « paysans » à un discours d'orientation plus culturelle et identitaire sur les « indigènes », ce mouvement participant en partie de la crise des idéologies communistes et du questionnement des mouvements de guérillas (Burgos, 1983) (Guzman Böckler & Herbert, 1995).

De nos jours, si on reprend Kearney (1996, p. 6), la catégorie de paysannerie apparaît comme un moyen de « containment » pratique et théorique des populations des Suds dans la guerre froide, qui a donné lieu à une essentialisation de leurs cultures. Selon lui, il faut alors passer d'une étude externe et objectivante de la paysannerie à une différenciation *interne* de paysans comme sujets, qu'il considère comme des « polybiens », c'est-à-dire des individus en constante adaptation, participant de plusieurs milieux sociaux différents (et pas seulement deux), sous la forme de réseaux (*reticula*) (Kearney, 1996, p. 141). C'est ce que Deleuze et Guattari (1972-1973 ; 1980) développaient déjà à propos de la schizophrénie du capitalisme. La contradiction n'est plus spatialisée entre d'un côté le capital et de l'autre le travail. La contradiction traverse maintenant l'être humain.

On pourrait dire la même chose à propos des théories de l'indianité, qui permettent d'enfermer les personnes dans un seul statut.

Il demeure cependant que reprendre l'histoire de ce débat permet de poser précisément les caractéristiques et les enjeux qui sont en question. On peut distinguer les tentatives de modélisations de la paysannerie et de l'indianité selon deux axes (tableaux 1 et 2, page suivante). Nous nous inspirons ici de Kearney (1996).

Le premier est la question de la disparition : la paysannerie et les groupes indigènes sont-ils destinés à disparaître ? Un mouvement que l'on appellera « romantique » pense la survie de la paysannerie et du monde indigène, tandis que les « modernes » pensent sa disparition, face aux phénomènes de pénétration du capitalisme, de globalisation, de « déterritorialisation », de fragmentation et de marchandisation des relations sociales et de déculturation. Du côté des romantiques, on a alors vu s'épanouir nombre de stéréotypes sur ces sociétés paysannes ou indigènes qui seraient, par nature, des communautés consensuelles, vivant par répétition de coutumes, et qui ne devraient leur résistance qu'à la force de cette inertie. Du côté des modernes, l'hypothèse est que la paysannerie ou l'indianité est condamnée à disparaître par contamination du capitalisme : paysans et indiens ont pour destin de devenir ou bien des producteurs capitalistes (en devenant des « agriculteurs-chefs d'entreprise »), ou bien des prolétaires. Selon les « descampesinistas » (Bartra, 1982), ces groupes rejoindront de manière irréversible la culture occidentale par l'activité industrielle et commerciale en quittant leurs terres pour rejoindre les villes, en devenant des salariés de grandes exploitations ou bien en devenant complètement dépendants de l'industrie agro-alimentaire). Tax (1964) considérait ainsi que l'économie indigène remplissait toutes les caractéristiques du modèle capitaliste, mais se trouvait dans une étape primitive. La dissolution de la paysannerie et de la communauté indigène et sa transformation en prolétariat urbanisé se déroulerait selon trois processus selon Redfield (1960) : la désorganisation de la coutume, l'individualisation, la sécularisation.

Une version originale de cette pensée est celle de Cabarrús (1998) a montré la « cosmovision q'eqchi' en processus de transformation » principalement dans son rapport au nouveau catéchisme des années 60. Cabarrús, jésuite, veut montrer les relations entre la spiritualité q'eqchi' et la religion catholique et envisager les voies d'évangélisation les moins douloureuses et les plus efficaces. Cette littérature de la modernisation par l'évangélisation est aujourd'hui relativement répandue en Alta Verapaz grâce à un centre dominicain, Ak' Kután, qui veut allier évangélisation et valorisation de la culture q'eqchi'. Siebers (1998) a par exemple fondé son analyse sur la distinction de la modernité et de la tradition en associant certains « traits culturels » à l'une ou à l'autre, en envisageant les Q'eqchi' comme un monde traditionnel tiraillé entre mayanisation et ladinisation, menacé de dissolution par la modernité, et notamment par la monétarisation. Il propose le concept de « créolisation » comme technique de sélection des influences externes et des traditions internes pour constituer la culture actuelle.

Tableau 1. Ecoles de pensée sur la paysannerie

	Pas de culture paysanne spécifique	Une culture paysanne spécifique
MODERNISME. Disparition annoncée de la paysannerie	« PROLETARISATION » (Marx, Lénine, Paige Bartra)	« MODERNISATION » Dualisme moderne/traditionnel (Positivisme, Révolutions vertes, Réformes agraires, Développementisme, Néolibéralisme) (Redfield, Tax)
	« ARTICULATION » Théorie de la production. Capitalisme/ autres modes de production. (De Janvry, Meillassoux, Wolf)	« DEVELOPPEMENT DURABLE » (Altieri)
ROMANTISME Résistance du fait paysan.	« DEPENDANCE » Théorie de la Dépendance. Dualisme des modes de production est intégré dans le système-monde. Le Capitalisme est partout. (Wallerstein, Cardoso & Faletto, Frank) Stavenhagen	« POPULISME » Le bon sauvage. La résistance et l'économie morale à échelle microsociale. Echelle individuelle de la maisonnée. (Chayanov, Popkin Scott, Wilk)

Tableau personnel réalisé à partir de celui de Kearney (1996 p. 106).

Tableau 2. Ecoles de pensée sur l'indianité

	Pas de culture indienne spécifique	Une culture indienne spécifique
MODERNISME. Disparition annoncée de l'indianité	« PROLETARISATION » (Grandia)	« MODERNISATION » Indigénisme dualisme moderne/traditionnel Créolisation, ladinisation (Redfield, Tax, Siebers, Cabarrus ; Estrada Monroy)
	« ARTICULATION » Capitalisme/Néo-colonisés. (Wilson, Schackt)	« DEVELOPPEMENT DURABLE » (De Ceuster et Hatse)
ROMANTISME Résistance de l'indianité.	« DEPENDANCE » Système-monde. Le Capitalisme est partout. La différence n'est que l'expression de son intégration dans le système capitaliste. (Stavenhagen)	« COMMUNAUTARISME » Le « bon sauvage ». La résistance de l'économie morale (Sahlins, Scott, Braakhuis, Van Akkeren Atran)

Selon nous, il faut rompre avec les définitions substantialistes des cultures, de la modernité et de la tradition, où: la modernité se rapporterait à l'intégration au marché, l'optimisation

économique, la technologie, l'individualisation économique, la main d'œuvre individuelle et rémunérée, un niveau élevé de stratification économique et la séparation entre capital et force de travail, tandis que la tradition pour sa part, confèrerait à la production de subsistance, la technologie simple autochtone, la ritualité, le travail en commun, le bas niveau de stratification économique.

Le deuxième axe est la question de l'existence d'une culture et d'une sociabilité paysanne ou indigène propre. A « droite » (pour reprendre la dichotomie de Kearney, 1996), on pense que cette culture spécifique existe – ce qui peut être compris dans un sens aristocratique, comme un rejet de la société contemporaine : la petite paysannerie indigène résistera grâce à une *économie morale particulière*. Les théories de la modernisation et du développement défendent l'idée qu'il y a eu des cultures spécifiques, mais qu'elles sont en voie de disparition : ces théories ont donné lieu aux politiques « indigénistes » d'assimilation et d'intégration à partir des années 1940. A l'inverse, les « communautaristes » ou « populistes » (Olivier de Sardan, 1995) ont tendance à l'admiration de la « tradition », sont confiants dans ses capacités de « résistance », de ces cultures paysannes et indigènes radicalement « autres », mais ils ne peuvent expliquer la continuité des traits, de formes, de structures à travers le temps et malgré les changements radicaux de régimes qu'en supposant une « essence culturelle », comme l'ont souligné Gossen (1974), Nash (1970), Warren (1989), Watanabe (1992).

A « gauche », on relie les paysans et les indigènes à la société entière : leur sociabilité doit être comprise comme intégrant un système social plus large, et comme ne développant pas une « culture spécifique » : à partir de là, ou bien ils sont condamnés à disparaître (prolétarianisation), ou bien ils se maintiennent par la fonctionnalité de leurs institutions dans le système global. Les théories de la dépendance (Cardoso & Faletto, 1971), du sous-développement (Frank, 1967) et du système-monde (Wallerstein, 1974) s'appuient ainsi sur un schéma totalisant du capitalisme, où l'existence des paysans et des indigènes seraient expliquées par leur position au sein de sa « périphérie », en tant qu'elles alimentent par leur travail et leur mode d'organisation particuliers, l'enrichissement de l'Occident. Les relations de contradictions entre les Q'eqchi' et les Ladinos font partie du système-monde, et révèlent un capitalisme qui sait englober ses propres négations. Nous avons alors une vision globale trouvant ses origines dans la théorie marxiste où la vision interne des Q'eqchi' est considérée comme une illusion, une ruse du capitalisme. Le système économique q'eqchi' serait entièrement soumis et mis au service du « système capitaliste ».

Certains courants de pensée ont pris une position intermédiaire. La théorie de la modernisation a aujourd'hui intégré les préoccupations écologiques, en reprenant l'idéalisation du bon sauvage du romantisme de droite, pour former le paradigme du « développement durable » en posant comme hypothèse que l'indigène est le plus apte à gérer son écosystème, pour une meilleure efficacité économique sur le long terme et un véritable développement. Il est certain que les anciens Q'eqchi' ont toutes les connaissances pour bien gérer un environnement (De Ceuster & Hatse, 2001 a et b). Mais il y a cependant un certain nombre de débats : leur pratique du brûlis, qui participerait de la déforestation et favoriserait une érosion accélérée des sols.

La théorie de l'articulation reconnaît, quand à elle, que d'autres modes de production peuvent continuer de cohabiter à côté du mode capitaliste, avec une certaine fonctionnalité de l'articulation entre ces modes, car elle est structurée par la relation de domination coloniale. Placée en situation d'intermédiaire, la paysannerie, par sa production de surplus agricoles, est partie prenante d'une société complexe, où la paysannerie est dominée, perdante, dans la répartition de la valeur ajoutée, puisque les secteurs industriels, agro-industriels et des services, sont « un groupe dominant de faiseurs de règles (« rulers »), qui utilisent le surplus à la fois pour asseoir leur propre mode de production et pour distribuer le reste à des groupes qui ne cultivent pas mais doivent être nourris pour les biens et services spécifiques qu'ils offrent en retour » (Wolf, 1966 p. 4, notre traduction). Les paysans produisent un « fond de rente » en faveur des dominants (Wolf, 1966 p. 10). De façon différente, De Janvry (1981) analyse ainsi le dualisme fonctionnel entre économies articulées (où la production correspond à la consommation) et économies désarticulées (où il n'y a pas de correspondance entre production et consommation : où le salaire ne sert pas à la consommation mais comme variable de coût de production).

Il nous semble que cette vision de l'articulation ne permet pas d'expliquer le mode de production propre aux Q'eqchi' : il le réduit à une fiction « paysanne » qui fait fi de l'histoire et des pratiques agricoles q'eqchi'. Des anthropologues ont ainsi démontré l'autonomie, la résistance et le fait que les économies locales et régionales ne sont pas toujours dominées par le « centre » du système-monde et peuvent déstabiliser les forces économiques mondiales (Nash, 1981) (Smith C. , 1984). Le concept d'« articulation » décrit l'armature externe et formelle d'une coordination entre deux entités, et ne permet pas de comprendre les médiations dans leur performance, jouant sur le contenu des informations et des objets échangés.

CHAPITRE 1

DES PETITS PAYSANS FACE A LA MONDIALISATION

La municipalité de Cahabón est composée d'un bourg (Cahabón), de 24 villages (*aldeas*) ; 115 hameaux (*caseríos*) et 27 grandes propriétés privées (*fincas*). Elle est divisée en 9 sous-régions (Yaxtunjá, Secacao, Chipur, Central oeste, Central este, Champerico, Tuilá, Chiis, Pinares) – cf. figure 5. Ces villages et hameaux paysans apparaissent en situation de grande vulnérabilité dans leur capacité d'autosubsistance, face à l'implacable marché des matières premières, dans un contexte de croissance démographique, de déforestation et d'épuisement des sols. Nous allons tenter ici de préciser les contours de cette agriculture indigène.

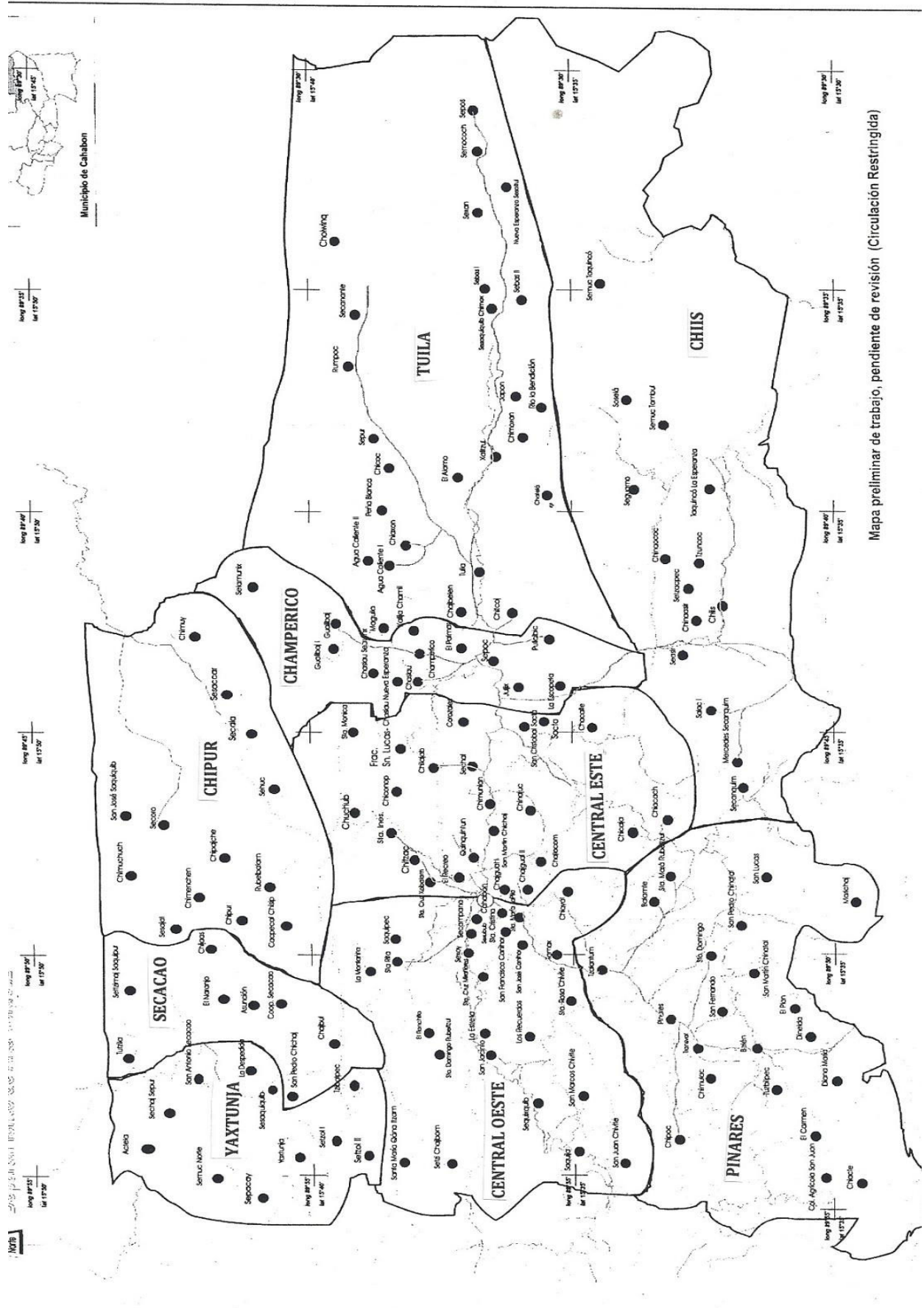
1. Le contexte local

1.1 La pression démographique

Les paysans de Cahabón sont en situation de forte vulnérabilité. Pour comprendre les facteurs de cette insécurité économique, il faut prendre en compte la croissance démographique extrêmement forte de la région entraînant une pression forte sur la terre.

Tableau 3. Croissance démographique de Cahabón

Année	Nombre d'habitants à Cahabón
1893	7306
1921	11134
1940	19306
1950	12215
1955	13914
1964	21421
1973	35147
1981	20706 (22761 à Fray Bartolomé de las Casas)
1994	29821
2002	42949
2011	58000 (estimation)



Mapa preliminar de trabajo, pendiente de revisión (Circulación Restrictada)

Figure 5. Villages and sub-regions of the municipality of Cahabón
Municipalidad de Cahabón-PLV-GTZ-SEGPLAN

En 1955, la population de Cahabón est officiellement de 13 914 habitants. En 1964, la population cahabonera a atteint les 21 421 habitants. La densité est alors de 15 habitants au kilomètre carré. (Gall, 1976 : 287). En 1973, Cahabón compte 35 147 habitants. La croissance moyenne des années 60 et 70 oscillerait entre les taux de 6 et 7% en moyenne. Ces taux ne peuvent être expliqués par la seule transition démographique. Il est évident qu'il y a d'une part un ajustement dans les méthodes de recensements, qui se sont améliorées et systématisés.

De 1973 à 1994, la population d'Alta Verapaz s'est accrue de 93% (Oficina Municipal de Planificación, 2003). En 1981, Cahabón est découpée en deux : une nouvelle juridiction municipale est créée autour de Fray Bartolomé de las Casas. En 2002, le recensement décompte 42 949 habitants, c'est à dire 68 pers / km². En 40 ans, la pression sur la terre (en densité d'habitants au km²) entre 1964 et 2002 a donc été multipliée par 4,5.

Or, le rythme de croissance démographique continue d'être extrêmement fort : la natalité en 2003 est de 38‰, la mortalité est de 4‰. En 2001, la croissance démographique est de 2,7% dans le bourg de Cahabón, 3,6% dans la campagne. La croissance démographique sans migration est de 3,4%, mais avec l'émigration elle descend à 2,8%. En 2011, il y a 58 000 habitants. Cahabón est donc un municpe qui connaît à la fois une forte émigration – en particulier vers le Petén - et des taux de croissance qui le situent encore au niveau des taux les plus forts d'une transition démographique.

1.2 Une lente diminution de l'inégalité d'accès à la terre

Dans ces conditions de croissance démographique extrême, les parcelles allouées à chacun deviennent de plus en plus petites, et les attributions de terre ne sont donc pas suffisantes pour permettre une transformation radicales de l'accès à la terre. La terre est devenue très chère. De nos jours, une *manzana* (0,7 hectare) vaut actuellement entre 5000 et 10 000 Q (quetzals). La *caballería* (45 hectares) vaut entre 300 000 Q (30 000 €) à près de 700 000 Q (70 000 €). Ces prix doivent être comparés au fait que les gains financiers annuels de la grosse majorité des petits agriculteurs dépassent très rarement les 15 000 Q et que chaque famille achète, selon les situations de chaque communauté, entre 5 et 20 *manzanas*. Dans l'échantillon étudié en 2003 (Investigación de campo grupo EPS, 2003, p. 57), un quart des familles vivent avec moins de 300 Q/mois, 15,6% vivent avec un budget allant de 300 à 600 quetzals par mois, 35 % avec un budget de 600 à 900 Q/mois. Les trois quarts des familles vivent donc avec un revenu qui est bien en deçà du salaire minimum légal (autour de 1200 Q).

Selon une récente étude socioéconomique (Investigación de campo grupo EPS, 2003, p. 65-71), dont nous avons synthétisé les informations, la distribution de la terre n'a pas véritablement changé depuis 1979, le dernier recensement. En 1979, les grandes propriétés, de plus de une *caballería* (45 hectares) occupaient 52% de la surface du municpe, alors qu'elles représentaient 4,2% du nombre de propriétés. Aujourd'hui, elles occupent 43% de la surface, et ne représentent plus que 2,7% du nombre de propriétés.

Parmi ces grandes fincas de Cahabón, on compte Secalá (4 *caballerías*), Secanquin (10 *caballerías*), qui sont destinées à de la reforestation ; Sexán (2 *caballerías*), El Plan (8 *caballerías*), Marichaj (15 *caballerías*), dont les propriétaires habitent la capitale et qui produisent du café, Saquipec (2 *caballerías*) qui produit du café et du cacao... Dans les ces propriétés, se trouvent souvent des *colonos*, qui sont payés pour le travail qu'ils réalisent dans les plantations.

Les propriétés les plus communes (58% des propriétés), font entre 1 et 10 *manzanas*, et représentaient en 1979 seulement 14% de la surface totale.

En 2003, cela ne s'est guère amélioré : ces petites propriétés représentent maintenant 64% des propriétés et n'embrassent que 20% de la surface totale. Avec moins de 10 *manzanas*, une famille ne peut assurer sa subsistance, elle peut encore moins disposer de terrains suffisants pour des cultures commerciales et obtenir un revenu complémentaire satisfaisant pour assurer la scolarisation des enfants et sa santé.

Pour ce qui est des structures moyennes, entre 10 et 64 *manzanas*, elles étaient 29% des propriétés en 1979 et recouvraient 32% de la surface totale. Aujourd'hui, elles sont 25 % et représentent 36% de la surface totale. On en trouve donc relativement moins, mais elles se sont consolidées et élargies : on a donc vu émerger une petite classe « moyenne » d'agriculteurs, ceux qui, à l'intérieur des communautés, ont bénéficié de plus de terrains.

L'inégalité socio-économique ne s'est donc que très légèrement améliorée. Le Coefficient de Gini passe de 68,29 à 62,7, un taux d'inégalité extrêmement important.

A partir de l'étude du groupe d'investigation EPS, on peut dresser cette évolution de la distribution :

On retrouve bien la faiblesse de la distribution des terres aux villages dans cette carte de 1996 :

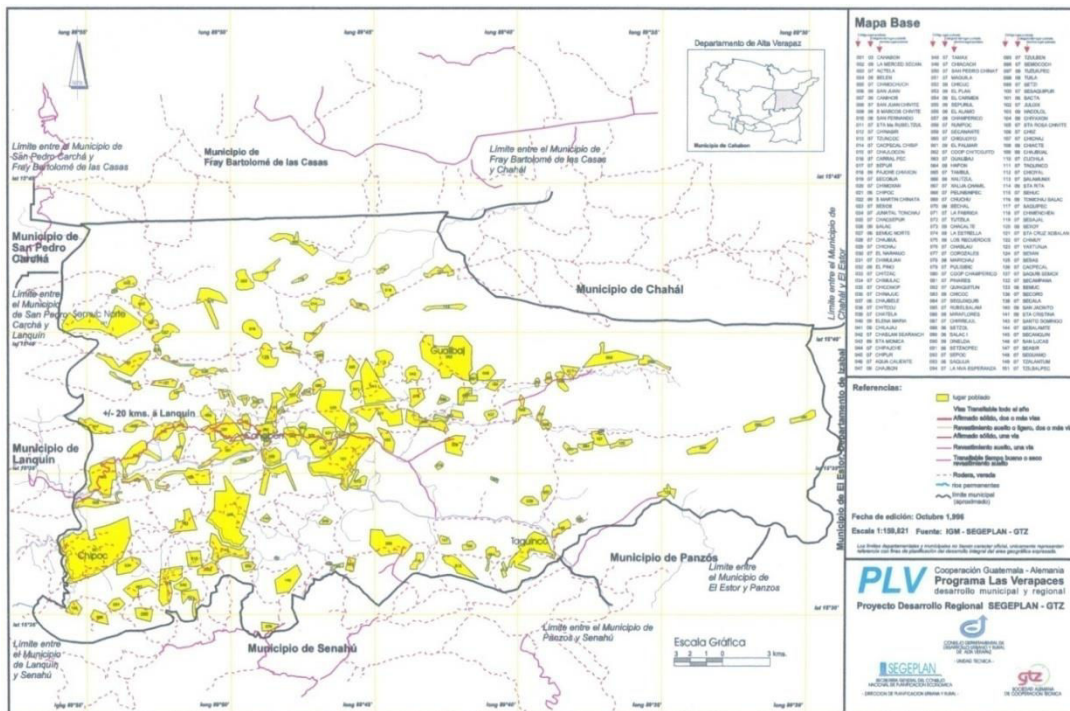


Figure 6. Terres légalisées par les villages en 1996
(IGN-SEGEPLAN-GTZ)

1.3 Les possibilités d'émigration épuisées

La migration a toujours été présente dans le « schéma culturel » des Q'eqchi', comme le montre bien Grandia (2006). Les Q'eqchi' de Cahabón ont émigré en nombre très important vers le Petén pendant le conflit civil (Adams, R. 1965). Le régime militaire favorisait la colonisation de cet espace vide. Mais aujourd'hui, les terres sont de plus en plus appropriées par les éleveurs et les planteurs de palme. (Le gouvernement et les organisations de défense de l'environnement n'ont pu préserver que quelques zones de forêt au travers de parcs dans le Petén). Pour les Q'eqchi' de Cahabón, la « frontière » agricole est épuisée, ils sont comme « piégés ».

Doit-on alors rejoindre la théorie de la prolétarianisation ou encore celle de Malthus sur la croissance démographique et l'épuisement des terres disponibles qui prédisent la fin de l'autonomie paysanne ? Comme le remarque Grandia (2006, p.150-153), la théorie de Malthus devait permettre de justifier, dans l'Angleterre du 19^e siècle, la fin des terres communales et préparer les paysans à la restriction. Selon elle, même si elle espère que le dévoilement des mécanismes de « l'accumulation primitive » (le phénomène de concentration des terres du Petén aux mains de quelques-uns), permettra de la combattre, la marge de manœuvre des Q'eqchi' est de plus en plus étroite : plus aucun espace n'est disponible pour « fuir » et pouvoir maintenir une économie morale autonome. L'étau se resserre effectivement: une bonne partie de la population ne peut pas rester à Cahabón, sait qu'il n'y a plus de place au nord (dans le Petén) et doit émigrer vers les Etats-Unis (destination dont le voyage est perçu comme de plus en plus dangereux), vers les plantations pour du travail saisonnier ou vers la capitale –en particulier dans les entreprises de sécurité. Les jeunes cahaboneros sont également très attirés par les métiers salariés : ils espèrent obtenir un poste d'instituteur ou entrer dans des administrations ou des ONG.

Cependant, nous avons pu observer que la prolétarianisation est loin d'être totale ou définitive : si une partie des enfants émigrent, il ne s'agit pas d'une évolution uniforme et à sens unique. La grande majorité des cahaboneros est propriétaire de sa terre, parvient à survivre et à vivre de ses cultures, en maintenant une activité mixte typiquement paysanne. Beaucoup n'ont jamais recours au travail temporaire dans les plantations. La prolétarianisation dans des travaux temporaires urbains ou dans des plantations, comme travailleurs temporaires, n'est en rien devenue systématique, comme les régions du Quiché ou de Huehuetenango ont pu le faire penser. De plus, les parcours de vie incluent souvent une émigration vers la ville et l'emploi salarié pendant la jeunesse, *puis* le retour dans la communauté pour adopter l'activité paysanne.

1.4 Déforestation et épuisement des sols

La déforestation, au Guatemala, est reconnue comme l'une des plus rapides au monde : elle est passée de 300 à 400 km² dans les années 60, à 600 km²/an dans les années 70, pour atteindre plus de 800 km² dans les années 90 (Instituto de Incidencia ambiental, 2003).

Or, on estime qu'entre 1990 et 2010, le Guatemala a perdu près de 25% de sa forêt, soit plus 1 million d'hectares⁸ (en passant de 4,7 millions d'hectares à 3,6 millions d'hectares). La perte la plus importante touche la forêt primaire, qui passe de 2,3 millions d'hectares en 1990 à 1,6 millions d'hectares en 2010. D'une façon générale, la déforestation s'accélère encore depuis 2005 : la forêt primaire perd en moyenne 68 000 hectares par an alors qu'entre 1990 et 2005, on coupait 27 000 hectares par an. Cette déforestation est due pour 80% à l'élevage et aux plantations de palme à huile.



Figure 7. Plantation de palme à huile entre Raxruhá et Fray Bartolomé de las Casas

Ce paysage couvre aujourd'hui également uniformément tout le sud ouest du Petén. Il a remplacé le peu de forêt qui restait et l'élevage en moins de 5 ans.

A Cahabón la déforestation est due principalement à l'élevage et à l'agriculture paysanne : le peu de terres disponibles rend intense leur utilisation.

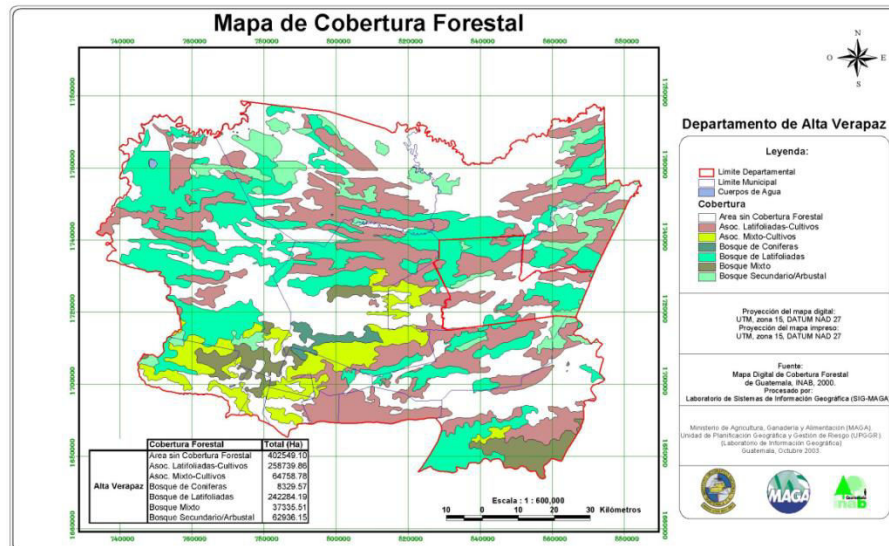


Figure 8. Couverture forestière en Alta Verapaz et à Cahabón.

Les limites du municipio de Cahabón sont surlignées en rouge : on constate que plus des deux tiers de Cahabón ne comptent plus de forêt ou combinent cultures et forêts de feuillus.

Source : Mapa digital de cobertura forestal, INAB, 2000.

⁸ Les données qui suivent sont issues du site Rainforests, qui synthétise les données de divers rapports de la FAO, (rainforests.mongabay.com/deforestation/2000/Guatemala.htm)



Figure 9. Collines de Cahabón mises en culture jusqu'à leur sommet



Figure 10. Parcelles après le brûlis

Si l'on suivait les tenants du « développement durable », on expliquerait que la petite paysannerie autonome q'eqchi' est la mieux à même d'avoir un traitement durable des sols. Mais le problème est que la « culture q'eqchi' » ne peut être séparée des conditions réelles et du contexte élargi dans lesquels elle se trouve, et ne doit pas être isolée des politiques étatiques qui par exemple demandent expressément pendant la colonisation du Petén, le défrichage total d'une parcelle pour en valider la concession ; ou lorsqu'ils n'ont pour option de cuisson des aliments que le bois car il est très difficile de s'équiper en gazinière et de transporter les bouteilles de gaz... ; ils ont par ailleurs bien du mal à gérer leurs débris et emballages plastiques qui s'amoncellent autour de la maison, du fait du manque d'information et de moyens pratiques pour les gérer.

On ne peut également considérer les Q'eqchi' comme les meilleurs arbitres de leurs actions tant qu'ils sont pris entre des injonctions contradictoires de la nécessité de l'autosubsistance, de la diversité, et des besoins financiers pour permettre à leurs enfants d'étudier.

Aujourd'hui, la déforestation et l'érosion des sols de Cahabón qui en découle a de graves conséquences sur le lac Izabal et le Río Dulce (Medina Mazariegos, 2009).

Normalement, il suffisait en général de laisser la terre en jachère durant 7 ans pour qu'elle régénère. Alors, se formaient le *guamil*, terme qui vient du *guarumo* (*cecropia spp.*), premier arbre à repousser, une végétation basse, foisonnante, impossible à traverser. Mais avec la croissance démographique et le peu de terres dont disposent les communautés, la rotation et la jachère deviennent de plus en plus difficiles à respecter. Il faut se rendre à l'évidence : dans les conditions qui ont été les leurs dans 30 dernières années, les paysans q'eqchi' ont dû déforester une très grande partie de la forêt de Cahabón. Les sols sont de plus en plus épuisés. Aujourd'hui, même un *guamil* n'arrive plus à se développer, ou il n'est plus suffisant pour régénérer la terre. Le seul moyen de refertiliser une terre rouge est aujourd'hui d'y planter des arbres comme le rocou. L'ombre et les feuilles tombées vont peu à peu reconstituer l'humus, mais il faudra de longues années.

2. L'agriculture à Cahabón.

2.1 Productions agricoles

Pour donner une idée de la succession des principales activités des cahaboneros, on peut consulter le tableau 4, page suivante. Pour des descriptions très fines des pratiques « traditionnelles », nous renvoyons à De Ceuster et Hatse (1999 ; 2001 b). Soulignons que les semailles se font en semis direct, sans labour.

2.2 Tableau récapitulatif de la répartition des productions

En 2003, l'agriculture occupait 86% des 12435 personnes économiquement actives de Cahabón (Investigación de campo grupo EPS, 2003). Nous avons résumé dans le tableau 5 les informations délivrées par le groupe d'investigation EPS sur les surfaces, la technicité et la rentabilité des parcelles.

Le lien de Cahabón aux grands exportateurs de café, de cardamome, de rocou, et aux fabriques de chocolat est généralement réalisé par des intermédiaires locaux. Pour la plupart des produits, l'intermédiaire a un simple rôle d'acheteur et de revendeur. Parfois, il mélange pour uniformiser les qualités. Les paysans ont déjà conditionné le produit pour l'essentiel : le café a été séché, le cacao a été fermenté et séché, le piment a été séché et fumé à la fumée du foyer...La seule denrée pour laquelle l'intermédiaire accomplit une opération de transformation est la cardamome. Ces intermédiaires locaux emploient à *la commission* de nombreux *coyotes* chargés d'acheter au porte à porte les produits et de les rassembler. Ces *coyotes* viennent en général du bourg, mais certains q'eqchi' des communautés choisissent cette activité, pour arrondir leur fin de mois ou bien parce qu'ils n'ont pas assez de terre pour survivre.

Tableau 4. Cycle annuel de l'activité agricole

	Janvier	Février	Mars	Avril	mai	Juin
Saison		Saison sèche Solstice			Premières pluies Tempêtes Equinoxe	
Maïs	Désherbage	Désherbage	Mesure 1	Récolte2 Défrichage1	Défrichage1 Brûlis1 Semaines1	
Haricot			Récolte			
Cacao		Récolte	Récolte	Récolte	Récolte	Récolte
Cardamome	Récolte	Récolte	Récolte			Semis
Rocou				Récolte	Récolte	
Piment						

	Juillet	Août	Sept.	Oct.	Nov.	Déc.
Saison	Pluies	Pluies	Solstice		Pluies	Equinoxe
Maïs	Désherbage	Désherbage	Récolte1 Défrichage2	Semaines2		
Haricot						Semaines
Cacao	Récolte, semaines	Taille des arbres				
Cardamome	Repiquage Désherbage	Repiquage Désherbage	Repiquage Récolte	Récolte	Récolte	
Rocou				Récolte	Récolte	
Piment	Récolte, Vente	Récolte, Vente	Récolte, Vente	Semaines		

1 : Grande milpa, K'atk'al

2 : Milpa de saison sèche : Saq'iwaj (se réalise sans brûlis)

Tableau 5. Bilan des pratiques agricoles selon les tailles des parcelles à Cahabón

	Nbre de parcelles	%	Superficie (mz)	%		MAÏS	CARDAMOME	PIMENT	CAFE
Très petites parcelles < 1 manzana	476	7,7	297	0,6	Superficie	50,4%	24,3%	16,4%	7,9%
					Rendement en quintaux/manzana	30 à 35	20-24	8-9	14-16
					Part vente/autoconsommation	VENTE : 30% de la production Autoconso : 70% de la production	Autoconso : 0% VENTE : 90% vendu au coyote 10% vendu une fois séché	VENTE : 90% Autoconso : 10%	VENTE au coyote : 20% Autoconso : 70% VENTE au consommateur final : 10%
Petites parcelles 1 mz < x < 10 mz	3944	64	9661	20	Superficie	46%	35%	8,2%	8,8%
					Rendement en quintaux/manzana	35-40	19-25	8,5- 9	14,5-16,5
					Part vente/Autoconso.	VENTE : 32% Autoconso : 68%	Autoconso : 0% VENTE : 90% vendu au coyote 10% vendu une fois séché	VENTE : 92% Autoconso : 8%	VENTE : 82% Autoconsommation : 18%
Parcelles familiales 10 mz < x < 64 mz	1558	25	17493	36	Superficie	35,5 %	12,5%	0,8%	1,2%
					Rendement en quintaux/manzana	37-40	19-26	9	15-16,5
					Part vente/Autoconso.	Vente : 32% Autoc. : 68%	Autoconso : 0% VENTE : 90% vendu au coyote 10% vendu une fois séché	Autoconso : 10% VENTE : 90% (vente au coyote : 70% ; vente au consommateur final : 20%)	VENTE : 93% Autoconsommation : 7%
grandes parcelles x > 64 mz	169	2,7	20724	43	Superficie	18,5%	28%	7%	46,5%
					Rendement en quintaux/manzana	40	25	9	16
					Part vente/Autoconso	Autoconso : 90% Vente : 10%	Autoconso : 0% VENTE : 90% vendu au coyote 10% vendu une fois séché	Autoconso : 20% Vente : 80%	Autoconso : 20% Vente : 80%

(Synthèse de données du rapport du Groupe d'investigation, Investigación de campo grupo EPS, 2003)

Exemple de lecture : 64% des familles vivent avec une parcelle mesurant entre 1 et 10 manzanas, elles occupent seulement 20% des terres et consacrent 46% de leur parcelle au maïs dont elles consomment 68% de la production et vendent les 32% qui restent. Elles consacrent en moyenne 35% de leur parcelle à la cardamome et 8,8% au café.

Pour compléter les informations récoltées par le groupe d'investigation EPS, nous avons réalisé une trentaine d'entretiens approfondis auprès de personnes de diverses communautés, sur la répartition des cultures, la soudure, les groupes de travail et l'emploi de main d'œuvre, la vente, les autres activités lucratives, les rituels réalisés. Nous avons ainsi élaboré le tableau qui suit, plus contrasté que le précédent qui repose sur des moyennes, parmi des familles qui appartiennent ou bien à la catégorie des petites parcelles (entre 16 et 160 *cuerdas* – 1 à 10 *manzanas*) ou bien à celle des parcelles familiales (entre 160 et 1024 *cuerdas* – 10 *manzanas* à 1 *caballería*).

On y constate que les logiques paysannes sont très diverses et parfois contradictoires : on constate un émiettement des comportements économiques individuels. Il n'y a pas d'organisation collective, concertée, d'obligation sociale de cultiver ceci ou cela.

Mais les mêmes causes produisant les mêmes effets, on peut tenter de comprendre l'éventail (réduit) de stratégies qui s'offre aux agriculteurs q'eqchi'.

L'un des points communs est que l'on cultive deux fois par an, entre 10 et 40 *cuerdas* de maïs. Aucune famille n'en cultive pas, et une seule en cultive au delà de 40 dans un objectif de vente aux voisins. Sur ce tableau, on se rend compte que ceux qui possèdent des petites parcelles de moins de 10 *manzanas* (160 *cuerdas*) ont des pratiques très diverses. Jusqu'à 80 *cuerdas* (5 *manzanas*), les champs de maïs occupent plus du tiers de la surface. Au delà, le maïs occupe de moins en moins de surface, jusqu'au quart de la surface. Le *frijol* (haricot) n'est pas systématiquement planté, et lorsqu'il l'est, il occupe au maximum 10% de la surface.

La cardamome est le lieu des contrastes les plus importants : certaines familles choisissent de ne pas en cultiver, certaines qui ont très peu de surface, choisissent d'en dédier 70% à la cardamome (elles sont alors dépendantes du prêt de terres pour les cultures vivrières). La plantation de cacao est alors une exception.

On voit également que le café est un arbitrage : ou bien on n'en a pas ou très peu pour assurer la consommation (8 cas sur 11) ; ou bien on en cultive 1 ou 2 *manzanas* pour en retirer de l'argent : mais il faut pour cela avoir au moins 6 ou 7 *manzanas*... On voit que ceux qui disposent du moins de terres ont arbitré en faveur de la cardamome.

Dans les familles qui possèdent plus de 10 *manzanas* (160 *cuerdas*), la cardamome ne représente plus une très grande surface (entre 2 et 12 %), avec un cas à 19%. Ceci montre que lorsque l'on dispose d'une surface plus grande, on arbitre bien davantage en faveur de la diversification que de la monoculture commerciale, car celle-ci demanderait une forte intensité de travail à des moments précis, et donc la nécessité d'employer de la main d'œuvre. On cultive aussi du cacao et du café, entre une et cinq *cuerdas* de plus sont dédiées au piment. Le rocou est également l'objet de pratiques très diverses : absence, entre 1 et 3 *cuerdas*, ou bien 8 et jusqu'à 18 *cuerdas*, ce qui donne alors des revenus conséquents.

Nous avons pu distinguer des régions dans le municpe : la frange nord est plus encline à la cardamome, et certaines communautés l'ont cultivé sur de très grandes surfaces. La frange sud est plus propice au cacao. Quelle que soit la région et l'aisance des familles, on constate cependant un nombre relativement constant de *cuerdas* consacrées au maïs, au haricot, au piment, au rocou. C'est à partir de ces données que nous dressons le portrait qui suit (tableau 6, page suivante).

Mise à part la cardamome, exclusivement commerciale, toutes les autres cultures sont à la fois vivrières et commerciales : le cacao, le café, le piment, le rocou mais aussi le maïs et le haricot s'ils sont produits en quantités suffisamment grandes, servent à la fois à l'alimentation et à la vente. Mais cet état de fait s'explique en grande partie par la disparition des variétés qui servaient autrefois à diversifier et enrichir l'apport alimentaire familial. La grande majorité des foyers se concentre aujourd'hui sur la production de café ou de cardamome, et se sont détournés de la culture de courges diverses, de patates douces, de chayottes, d'arbres fruitiers, d'herbes aromatiques.

Tableau 6. Diversité de distribution des cultures

CAS N°	Surface totale Possédée (cuerdas)	Mais K'atk'al	%	Mais Saqiwaj	%	Frijol	%	Cardamome	%	Cacao	%	Café	%	Piment	%	Rocou	%	Statut de la terre
1	47	19	59	19	59	0	0	4	13	0	0	4	12,5	0	0	1	3	P.privée en cours
2	52	20	42	12	25	0	0	4	8	0	0	0	0	0	0	16	33	p.agraire collective
3	64	16	25	20	31	0	0	16	25	1	2	2	3	1	2	3	5	p.privée en cours
4	64	16	25	7	11	6	9	0	0	0	0	1	2	3	5	0	0	Finca en achat
5	78	10	31	23	72	1	3	22	69	18	56	0	0	4	13	0	0	P.privée en cours
6	80	21	26	6	8	6	8	4	5	1	1	2	3	3	4	1	1	p.privée
7	80	32	40	16	20	4	5	24	30	0	0	0	0	4	5	1	1	Finca
8	112	16	14	32	29	4	4	32	29	9	8	16	14	2	2	0	0	p.privée
9	144	10	7	32	22	3	2	4	3	23	16	32	22	4	3	0	0	P.privée en cours
10	144	10	7	24	17	4	3	10	7	9	6	16	11	5	3	4	3	P.privée en cours
11	160	16	10	20	13	2	1	64	40	0	0	0	0	1	1	1	1	Baldío
12	176	16	9	20	11	5	3	16	9	0	0	2	1	5	3	0	0	p.privée
13	256	30	12	16	6	3	1	48	19	0	0	0	0	4	2	6	2	Finca
14	256	16	6	32	13	2	1	4	2	4	2	0	0	1	0	0	0	Finca
15	288	16	6	80	28	6	2	8	3	34	12	8	2,8	8	3	8	3	P.privée en cours
16	288	5	2	5	2	1	0	5	2	8	3	2	0,7	1	0	0	0	P.privée en cours
17	320	16	5	16	5	2	1	10	3	16	5	3	1	2	1	18	6	p/privée
18	384	27	7	26	7	4	1	6	2	32	8	34	8,9	5	1	5	1	P.privée en cours
19	528	16	3	10	2	25	5	16	3	16	3	3	1	10	2	1	0	p.privée
20	800	40	5	40	5	4	1	40	5	0	0	0	0	2	0	3	0	Baldío
21	850	30	4	35	4	8	1	100	12	0	0	10	1	6	1	1	0	p.privée

Le changement agricole se réalise par réallocation et différenciation constantes, qui se décident en fonction des crises sur les prix et du statut juridique des parcelles.

Comme le soulignent Boira, Lanteri et Olivier de Sardan (1985), on constate une révision annuelle des choix de cultures, et en particulier du rapport cultures vivrières/cultures d'exportation. Or, on peut le constater, les Q'eqchi' ont rogné sur leur capacité d'autosubsistance (un tiers des familles n'assurent pas la soudure pour le maïs). Celle-ci n'est donc pas d'une priorité absolue.

On peut donc conclure que les choix relèvent d'un calcul de rentabilité comparée entre des cultures en tant que cultures *spéculatives* (le vivrier étant ainsi une des données du rapport). Mais ce « calcul de rentabilité » ne prend pas en compte seulement la question de l'apport monétaire, mais également des questions d'organisation de travail dans les champs comme à la maison. Remarquons que seules 10% à 15% des familles utilisent des herbicides et de l'engrais dans leur production. Ce qui est remarquable, c'est qu'en rendement, les seules denrées véritablement rentables sont actuellement le piment et le café en 2006.

✓ Le maïs (esp. : *maíz*, q'eqchi' : *ixim*)

C'est la culture à laquelle on dédie un nombre relativement stable de *cuerdas*, entre 16 et 32 en général, pour deux semailles dans l'année : celles de décembre (les semailles de la saison sèche, *saqiwaj*), et celles de mai (la grande milpa, la milpa sur brûlis, *k'atk'al*). Dans tous les cas, l'autoconsommation est de 70% de la production (Investigación de campo grupo EPS, 2003).

Il apparaît alors qu'une *part* relativement fixe de la quantité récoltée est vendue, afin d'assurer des besoins financiers immédiats et d'éviter la déperdition inhérente au stockage. Par conséquent, la « soudure » n'est pas toujours assurée pour un tiers des familles. Celles-ci doivent alors acheter du maïs durant les mois de novembre et décembre, et les mois de février et mars pour leur propre consommation, des mois où les prix augmentent fortement. En 2006, on achetait le quintal à 65 Q en janvier, à 80 Q en février, à 90 Q en mars. Les Q'eqchi' vendaient pour leur part leur maïs autour de 55 à 65 Q le quintal à des intermédiaires locaux au moment de la récolte.

Trente-deux *cuerdas* de maïs produisent environ 50 quintaux en deux récoltes (une *cuerda* produit sur Cahabón en moyenne 75 livres de maïs par récolte). Or, pour une famille de 8 personnes, il faut compter 1 quintal de maïs par semaine pour l'alimentation. Les 50 quintaux seraient donc juste suffisants pour alimenter la famille toute l'année, mais il faut également compter avec les repas cérémoniels, qui exigent une grande quantité de maïs.

Il faut sélectionner 100 épis de maïs (30 ou 40 livres de graines) de maïs pour avoir de quoi semer chaque *cuerda* l'année suivante. Traditionnellement, dans la grande milpa, on sème en même temps avec le maïs, dans les mêmes trous, du haricot grimpant (esp. : *frijol trepador*, q'eqchi' : *ch'uxj*). Pour la milpa d'été, on sème dans des trous propres, le petit haricot (q'eqchi' : *kok keenq'*), qui croît peu) et le haricot grimpant. Aujourd'hui, se répand (de nouveau) la pratique de semer du haricot non comestible fixateur de nitrogène (esp. *Frijo abono*, q'eqchi' : *kenq kaway*). En général, on utilise plusieurs sortes de maïs pour un même champ, c'est ce qui fait qu'il y a de nombreux échanges de graines dans la semaine qui précède les semailles. Dans certaines parties du champ, on sème du maïs blanc, dans d'autres du maïs noir ou jaune.

D'autres plantes peuvent être semées à la fin de la journée : le piment, l'amarante (esp. : *bledo* ; q'eqchi' : *ses*) ou la courge (esp : *ayote*, q'eqchi' : *k'um*), dans les endroits où il y a beaucoup de cendre (voir également De Ceuster & Hatse, 2001a, p. 112).

Après la récolte, le maïs est empilé soigneusement dans la cuisine ou dans une pièce voisine, entre quatre piquets de bois. En général, 10 ou 20 % de la récolte est abîmée par le *gorgojo*, charançon du maïs) ou les rats. Cependant, ils ne sont pas perdus : ils servent à nourrir les poulets, les porcs, ou à faire du « *b'oj* » (boisson de maïs fermenté).



Figure 11. Semailles

Bien que des ONG aient offert des silos en métal, très peu ont opté pour cette option, car celui-ci implique d'égrainer tous les épis en une seule fois, de mettre une poudre chimique, et d'accepter également que le maïs soit entreposé dans du métal, matière non « locale », non *tz'aqal*.

Mais surtout, il empêche les échanges d'épis (prêts qui permettent de diversifier les variétés), on ne peut plus sélectionner les meilleurs grains, les plus résistants au temps, pour les semer l'année suivante.

Dans la région nord-est, où les communautés bénéficient de plus de terres, il est fréquent qu'ils sèment 30 et 40 *cuerdas* en décembre et en mai. Cependant, nous avons pu remarquer que l'objectif n'est pas alors de vendre, mais d'assurer pleinement la soudure, et de pouvoir prêter.

Dans les familles les plus favorisées cependant, il arrive que l'on décide de semer beaucoup dans un but lucratif, par exemple, 100 *cuerdas* de maïs, pour pouvoir stocker puis vendre aux voisins dans les périodes de soudure. La vente de maïs est limitée aux voisins et aux autres communautés de Cahabón. On entend beaucoup à Cahabón de Ladinós rappeler le temps « béni » (années 50 ; 60) où la production cahabonera de maïs était très abondante et permettait d'importantes ventes à l'extérieur. A l'époque, la monoculture de maïs était paradoxalement la meilleure « adaptation » des Q'eqchi' au marché (Grandia, 2006, p. 77). A demi-mot, les Ladinós accusent aujourd'hui les paysans de ne plus *vouloir* produire de maïs. Mais il faut remarquer que dans le passé, le maïs était la seule denrée qu'on venait acheter... et qu'aujourd'hui le maïs acheté et vendu sur le marché national est d'un type hybride, qui n'a plus rien à voir avec les variétés traditionnelles de Cahabón. Faire du maïs une ressource financière impliquerait donc pour les cahaboneros de bouleverser complètement leur mode de culture : non seulement changer de variétés, mais également abandonner tous les rituels liés à la sélection des grains destinés à être replantés, car alors il faudrait acheter tous les ans les semences.

Cet état de fait a été très bien compris par les cahaboneros, qui résistent à cette transformation.

En 2006, une grande politique du ministère de l'agriculture proposait à moitié prix des sacs de grains de maïs « amélioré » (hybride) ainsi que les engrais et herbicides nécessaires à leur croissance. Un employé du ministère avait même établi un bureau pour cette vente pendant trois mois pour délivrer ses conseils. Il est reparti au bout des trois mois en n'ayant vendu que 8 sacs des 200 qu'il avait amenés... Une autre grande transformation a menacé : en 2007, alors que Bush entame sa tournée latino-américaine pour vanter les agro-combustibles. On n'a pas encore évalué les rendements d'éthanol obtenus grâce au maïs (qui s'avèreront très vite décevants). Des intermédiaires achètent et stockent du maïs pour le vendre aux producteurs d'éthanol. Le prix du maïs se met à flamber. Ils achètent le maïs à des prix qui semblent mirobolants à l'agriculteur q'eqchi' (90 centimes – au lieu de 65 centimes) alors qu'il est déjà à 1,20 à Cobán.

Les Q'eqchi' se mettent alors à semer de plus grands parcelles et à vendre une plus grande part de leur parcelle, mettant en danger leur subsistance, étant donné que quelques mois plus tard, lorsque le maïs leur manque, il faut l'acheter encore plus cher.

Depuis, le prix a continué d'augmenter. Il atteint les 2,30 Q/livre sur le marché en juillet 2011, et les 1,60 Q/livre dans les échanges communautaires. Un changement sensible peut être observé dans la répartition des surfaces entre les semences de saison sèche (*saqiwaj*) et les semences de saison humide (*k'at k'al*). Alors que dans le passé, le *saqiwaj* était la plus petite, on observe que près de la moitié des familles réalisent aujourd'hui un *saqiwaj* plus important que le *k'atk'al*.

Permettons-nous quelques remarques sur la rationalité « économique » de la culture du maïs, même dans des situations hybrides où des Q'eqchi' urbains et salariés n'ont pas de champs à eux et n'ont pas de possibilité de participer à une équipe de travail mutuel.

Isabel et Marco, par exemple, vivent dans une communauté accolée au bourg de Cahabón, car Marco a un travail salarié – ainsi qu'Isabel dès qu'elle en trouve un. Sur leurs 8 enfants, 5 vivent encore chez eux. Marco a un terrain dans une communauté, à deux heures de camion. Ce terrain leur permettrait d'avoir une milpa, mais il faudrait aller travailler régulièrement et égrainer le maïs là-bas, chose impossible. Alors, pendant une année, ils achètent le maïs dans le village, jour après jour. Mais cela leur revient très cher, et ils ne savent pas d'où vient le maïs. Ils se décident alors à louer de la terre, 20 cuerdas louées pour 20 quetzals par an (400 quetzals). Parce qu'il ne peut participer à un « *kutank'ib'k* » du fait de son travail salarié, il doit payer des travailleurs pour le défrichage, ce qui lui coûte 500 quetzals (20 journées de travail à 25 quetzals), puis pour les semences, ce qui lui coûte de nouveau 500 quetzals. Mais ils ne peuvent laisser les travailleurs sans repas pour les semences, tout comme ils tiennent à réaliser toutes les offrandes nécessaires, ce qui ajoute encore, si l'on compte large, dans les 500 quetzals.

Ensuite, on désherbe, on récolte, on égraine en famille. Ils ont fait leur calcul. Le coût total de leur production s'élève à 1900 quetzals. S'ils achètent les 40 quintaux que leur champ produit, cela leur coûte – pour un prix moyen du maïs à 80 Q en ville en 2006 - 3200 Q.

Ainsi, non seulement cela leur coûte deux fois moins cher de louer et de payer la main d'œuvre, mais de plus, ils disposent de la réserve de maïs chez eux, et ils savent ce qu'ils mangent.

Il y a donc une rationalité économique à cultiver soi-même le maïs, même s'il faut payer de la main d'œuvre. De même, même les repas cérémoniels et les offrandes reviennent moins cher que d'acheter le maïs.

Ce calcul s'avère d'autant plus valable dans les années qui suivent, alors que le maïs augmente considérablement, jusqu'à atteindre 250 Q en juin 2011.

Une remarque finale sur la vente de maïs du marché national à Cahabón :

Ce maïs est acheté par le principal intermédiaire commercial de cacao et de café de Cahabón. Il se fournit au Petén et dans le Polochic (pour remplir ses camions au retour de ses voyages), pour 0,70 quetzals la livre. Il le vend à 0,80 quetzals (en 2006). Certaines boutiques lui achètent pour le revendre à 0,90 quetzals. C'est un maïs de type hybride (H4 et H5). Selon l'intermédiaire, cette vente de maïs est plus une question « sociale » qu'une question économique : il faut, pour lui, vendre du maïs pour être proche de la clientèle, lui fournir le « grain sacré ». « On ne gagne rien sur le maïs, seulement 10 centimes par livre. ».

✓ Le haricot (esp. *Frijol* ; q'eqchi' : *keenq*)

Le premier fait remarquable est qu'environ 15% des familles ne produisent pas de haricots, fait important car le haricot est un aliment essentiel, quotidien, complémentaire du maïs.

En général, une famille cultive entre 2 et 4 cuerdas de haricot, ce qui suffit à la subsistance : une famille de sept personnes peut se nourrir toute l'année avec un quintal de haricot.

Cependant, un tiers des familles qui cultivent le haricot, n'en récolte pas assez pour couvrir ses besoins. Les parcelles plus grandes sont plus rares, elles permettent de vendre alors à 1 quetzal la livre aux voisins ou aux coyotes à 1,5 Q la livre. La production est d'environ 1 quintal par cuerda. Le haricot s'achète au bourg autour des 2,5 Q la livre.

Le « *kenq kaway* » (*mucuna spp.*) ou « frijol de abono », haricot fixateur de nitrogène, semé dans le champ de maïs pour alimenter la terre, est connu de longue date par les Q'eqchi', mais il semble avoir été abandonné avec l'apparition des engrais ou des insecticides à partir des années 60. Des projets scientifiques ont dépensé beaucoup d'argent dans les années pour le « découvrir » et tester son efficacité, alors que les Q'eqchi' le connaissaient déjà (cf. Grandia, 2006, p.77). Mais on ne peut ignorer que les organisations de développement agro-écologiques jouent aujourd'hui un rôle majeur dans la récupération et la réapparition de ce mode de culture.

✓ Poulets (esp. *Pollo* ; q'eqchi' : *kaxlan*)

Toutes les familles ont des poules, en général une trentaine, qui servent exclusivement aux repas cérémoniels. Ce sont les femmes qui sont chargées de leur élevage. Ce sont des poules d'une race locale, dotés d'un plumage parsemé, petites, à chair ferme. De plus en plus, mais avec peu de succès, des commerçants tentent de vendre des poulets « blancs », beaucoup plus charnus et dotés d'un plumage abondants, mais aux os très fragiles et à la chair sans goût. Ce sont alors les hommes qui les élèvent et les vendent.

✓ Porcs (esp. *Marrano*; q'eqchi': *kuy*)

Les porcs sont, pour les Q'eqchi' de Belize, « le pont crucial entre subsistance et économie de marché » selon Wilk (1997, p. 144) : en effet le cochon s'alimente du maïs souvent impropre à la consommation, fournit de la viande pour l'alimentation, et constitue pour eux la principale ressource financière : il est vendu, en général, lorsqu'il atteint les 35 kilogrammes. Au moment de l'*Hacienda*, les porcs étaient l'une des activités permettant la plus d'autonomie et d'apport financier aux Q'eqchi' de Cahabón. Cependant, aujourd'hui, du fait du rassemblement en villages concentrés, les Q'eqchi' de Cahabón disposent de moins d'espaces entre leur lots d'habitations: ils ne peuvent plus avoir alors d'importants cheptels de porcs élevés en liberté, car cela provoquerait trop de conflits de voisinage : ils détruisent les champs et les potagers. En général, les familles ne gardent qu'un ou deux porcs pour les repas cérémoniels ou pour la vente, qu'ils tiennent très régulièrement attachés ou enfermés dans une cage et ne libèrent que quelques heures dans la journée. Le soir, on leur donne à manger dans la cage (0,8kg de maïs par jour pour un porc de 25 kg). Les familles élevant des porcs pour le commerce sont très peu nombreuses. Lorsqu'elles le font, ces porcs sont en général vendus à des voisins pour les repas cérémoniels ; ou bien ils sont élevés dans un but précis, car la vente permet de payer un service (raccordement au réseau électrique par exemple).

Ainsi, alors qu'ils étaient autrefois à l'interface entre l'espace domestique et le marché, les porcs de Cahabón sont aujourd'hui cantonnés à l'espace cérémoniel ou bien consistent en une « réserve bancaire » (Wilk, 1997, p. 145). Alors que stocker le maïs pour le vendre est risqué, il vaut mieux nourrir le porc avec le maïs pour le vendre ensuite.

Les cochons sont rattachés au monde masculin, ils sont lavés, nourris, soignés, castrés, vendus par les hommes. En général, le père et le beau-père font le don d'un porc au jeune homme lors du mariage de celui-ci.

✓ Vaches (esp. *Vaca, ganado*; q'eqchi': *wakax*)

Très peu de familles possèdent du bétail, et quand ils en ont, c'est une vache ou deux. C'est pourtant un signe de richesse, et de nombreuses familles ont investi dans l'achat de bétail dans les années 90, lorsque le prix du café était bon, pour aboutir à de redoutables échecs : le problème des vaches dans la distribution étriquée des terres dans la communauté est qu'elles s'échappent et vont paître sur les champs des voisins, détruisant les cultures, provoquant de grands conflits de voisinage. Il semble également que la présence de vaches ait avivé les « sorcelleries » dues aux *envidias*. Rapidement, les paysans ont renoncé à l'élevage bovin. Aujourd'hui, ce qui ont des vaches les tiennent la plupart du temps enfermées dans une étable et cultivent de quoi les nourrir.

✓ Le cacao

Le cacao fera l'objet d'une étude particulière dans la dernière partie.

✓ La cardamome (esp.: *cardamomo*, q'eqchi': *tzi*)

La cardamome a commencé à être cultivée par les Q'eqchi' dans les années 70 et 80 dans le cadre des programmes d'accompagnement de l'achat de la terre. Elle est devenue le pilier de l'économie à Cahabón: la cardamome *donne l'argent* (pour un tableau complet, voir Ciampa, 2006), et cela d'autant plus depuis la crise du café du début des années 2000. Cependant, depuis 2004, il y a eu un rééquilibrage progressif entre les deux cultures, et en 2010, les deux cultures avaient un prix très élevé. Cette culture a pour caractéristique d'être uniquement et strictement commerciale : les Q'eqchi' ne la consomment pas et expriment un certain dégoût pour sa forte odeur.

La cardamome donne des fruits au bout de 2 ou 3 ans et pendant 3 ans. La cardamome a pu s'insérer dans la rotation des cultures, même si elle épuise beaucoup plus le sol. On la repique après avoir récolté le maïs, par exemple. Elle donne pendant 3 ans, puis on met la parcelle en friche. On réalise le nettoyage des mauvaises herbes en août et en septembre et on récolte entre fin septembre et décembre. Le maïs et la cardamome sont les deux plantations qui occupent le plus de surface dans une propriété. On peut ainsi facilement constater l'arbitrage entre les deux : le maïs est là pour assurer la subsistance, puis, dès que l'on a du terrain, on cultive de plus en plus de cardamome.

La moitié des familles a moins de 10 cuerdas de cardamome ; un quart a une plantation de taille moyenne, entre 10 et 30 cuerdas ; un quart, enfin, a une plantation de plus de 30 cuerdas.

Dans les familles les plus démunies, qui par exemple, ne disposent que de 5 *manzanas* en tout, certaines font le choix de sacrifier toute autre plantation (café, cacao, haricot) pour consacrer 2 *manzanas* à la cardamome ; D'autres, au contraire, plantent un peu de cardamome (4 cuerdas, par exemple), en suivant une ligne de diversification maximum : 1 cuerda de cacao, 2 cuerdas de café, 3 cuerdas de piment, 1 cuerda de rocou, et 6 cuerdas de haricot.

Ceux qui ont les plus grosses parcelles – notamment dans la région nord-est,- peuvent consacrer 40 cuerdas à la cardamome, jusqu'à 100 dans la communauté, par exemple de Secananté.

Ce que l'on peut remarquer, c'est que ceux qui ont beaucoup de cardamome, ont sacrifié les autres cultures commerciales : ils n'ont pas de cacao ni de café.

Les stratégies en matière de choix de cultures commerciales sont donc variables : on ne peut dégager de comportement « culturel » unique, normatif. Chacun arbitre entre diversification ou de concentration. La culture d'une seule production permet un maximum de profit quand le prix est bon, mais aggrave la vulnérabilité. La productivité est très variable : elle peut varier de 10 à 20 quintaux par *manzana*. En effet, les bonnes techniques de cultures ne sont pas du tout enseignées. On récolte les graines très souvent alors qu'elles ne sont pas encore mûres – et c'est l'un des facteurs qui auraient fait baisser le prix.

C'est avec la cardamome qu'apparaissent le mieux les problèmes de rentabilité.

Alors qu'au moment du repiquage, il est aisé de faire de l'échange de travail, il faut recourir à de la main d'œuvre payée au moment de la récolte, en général des personnes de la communauté, qui acceptent d'être payées seulement 15 quetzals la journée (en 2006 ; 30 Q en 2011), si on leur fournit les repas.

En 2003, pour 1 *manzana*, le revenu était de $20 \times 175 = 3500$ Q pour une *manzana*, lorsque le prix était à 1,75 quetzals la livre. En 2004, au moment de la crise, au prix le plus bas de 80 centimes la livre, le revenu pour une *manzana* tombe à $20 \times 80 = 1600$ quetzals pour une *manzana*. Il remonte les années suivantes à 1,1 ou 1,2 Q/livre. L'étude de 2003 a tenté de « monétariser » les coûts de productions, en évaluant le temps de travail dédié à chaque culture : selon elle, la livre de cardamome a un coût de production de 2 quetzals la livre ! ... Hors salaires, ce coût atteint 1 quetzal. Une fois récoltée, la cardamome demande un séchage intense pendant deux ou trois jours. La *cereza* fraîche devient alors un grain *oro*. Pour cela, la mise au soleil ne suffit pas : il faut une soufflerie d'air chaud, alimentée la plupart du temps par du bois. La conséquence de ces centres de séchage est l'intensification de la déforestation. On estime qu'un séchoir à cardamome consomme 3000 m^3 par an ; et il y en a 200 sur le municipe.

Selon l'enquête de 2003, 90% de la cardamome était achetée directement par des intermédiaires « coyotes », tandis que 10% était séché par le producteur équipé d'un séchoir.

Le séchoir est un investissement lourd, possédé par quelques Q'eqchi' mais aussi et surtout par des Ladinos. Les Q'eqchi' ont eu tendance à laisser les meilleures terres pour la cardamome (Ciampa, 2006, p. 36).

Il y a à Cahabón autour de 200 séchoirs. Un petit nombre se trouve dans les communautés et sont possédés par des Q'eqchi'. La plupart se trouve dans le centre et sont tenus par de riches Q'eqchi' ou Ladinos. Les séchoirs locaux indépendants ont parfois des camions et peuvent aller vendre directement leur production à Cobán ou à la capitale. Les autres vendent aux camions envoyés par les exportateurs. Un quintal de cardamome *pergamino* (sec), est obtenu par séchage de 4 quintaux de cardamome *cereza* (frais). L'intermédiaire doit donc prendre en compte le coût du bois très important de 100 quetzals pour 4 quintaux de *cereza*, mais aussi la paie des travailleurs qui surveillent le séchage nuit et jour, ainsi que l'amortissement de toute la structure. Au total, lorsque le prix de la cardamome est de 150 Q à l'acheteur, le prix de production d'un quintal de *pergamino* pour l'intermédiaire est de $4 \times 150 + 100 + 35 = 735$ quetzals.

Il le vend ensuite à l'exportateur qui classe la cardamome dans différentes qualités : première (1300 quetzals le quintal), seconde, troisième, vert, jaune, or (450 quetzals). Entre 1990 et 2000, le prix de la première qualité (qui représente 70% d'un quintal de cardamome) est passé de 5000 à 1300 quetzals. En 2007, un séchoir de Cahabón est acheté par un gros exportateur (Tecun S.A.). Les trois principaux exportateurs de cardamome présents sur Cobán, Cardex, Patzulin, Del Tropicico, sont de capital arabe et indien. Ils sont 10 exportateurs sur la capitale.

✓ Le piment (esp. *Chile* ; q'eqchi' : *ik'*)

Le piment « cahabonero » (injustement connu sous le nom de piment *cobanero*) est l'une des grandes spécialités de Cahabón, et on ne le produit qu'à Cahabón. Toutes les familles le cultivent. Il est connu pour son goût particulier, obtenu par son séchage sur des plateaux ou paniers suspendus au-dessus du feu. Il occupe en général 1 ou 2 cuerdas. Certains vont jusqu'à 5 cuerdas, très rares sont ceux qui vont au-delà. Il produit 50 à 75 livres la cuerda.

En 2006, il est vendu à 5 Q la livre de piment séché au mois d'août, atteint le prix de 8 à 10 quetzals au mois de septembre, et jusqu'à 15 quetzals les mois de janvier, mais ce sont en général les *coyotes*, les intermédiaires, qui essaient de l'entreposer dans de bonnes conditions plusieurs mois. En général, 10% de la production est consommée chez soi, le reste est vendu, et peut également être vendu au voisinage. Sept intermédiaires arrivent de Carchá. A la haute saison, on extrait environ 200 quintaux de piments par semaine. Le plus gros intermédiaire de Cahabón en achète à lui seul 100 quintaux. Ce piment est vendu à très bon prix à Cobán (meilleur qu'à la capitale), car il s'agit d'une spécialité, et que les commerçants de l'ouest du pays, les Kichés, viennent le chercher directement à Cobán.

✓ Le rocou (esp. : *achiote*, q'eqchi' : *xayaw*)

Le rocou est un arbre de hauteur moyenne, produisant autour du mois de mars des cosses remplies de petites graines rouges. C'est en extrayant la fine pellicule de poudre rouge qui recouvre ces graines que l'on obtient le « rocou », qui sert à teinter et parfumer les bouillons chez les Q'eqchi' et qui est utilisé comme teinte naturelle dans nombre d'industries aux Etats-Unis et en Europe (E120). A Cahabón, les femmes réduisent le rocou en pâte : elles passent les graines à l'eau pour en extraire la poudre, puis font doucement, durant plusieurs jours, s'évaporer l'eau afin d'obtenir une pâte de rocou. Cette pâte peut atteindre les 20 ou 30 quetzals la livre sur le marché de Cahabón.

L'écossage et la préparation de la pâte sont des tâches pénibles et surtout très salissantes.

Les deux tiers des familles conservent quelques arbres de rocou, afin d'assurer la consommation de la famille et en vendre un peu. En général, ils sont implantés autour de la maison, sur l'équivalent d'une cuerda. Seulement 10% des familles disposent d'une grande quantité de rocou. Elles obtiennent en général 1 quintal de graines par *cuerda*, et vendent alors les graines à 1,5 quetzals la livre aux intermédiaires.

Les intermédiaires achetant le rocou à Cahabón sont 6 : ils sont 2 de Cahabón, 4 de l'extérieur. On trouve 4 exportateurs à Cobán qui vendent le rocou vers le Salvador, les Honduras, les Etats-Unis, ou encore en contrebande au Mexique - un peu plus cher, car les mexicains peuvent ensuite le revendre sans taxe aux Etats-Unis. Certains intermédiaires de Lanquín ont ce contact direct avec le Mexique, et proposent aux paysans de Cahabón un rachat de leur rocou à 10 centimes de plus que ce que ne proposent les intermédiaires cahaboneros.

✓ Le café (esp. : *café* ; q'eqchi' : *kape*)

Le café a disparu de nombre de parcelles depuis la crise de 2001: un tiers des familles n'en cultive plus du tout, un tiers en cultivent moins de 5 cuerdas, pour assurer au moins leur consommation personnelle, un tiers en ont entre 10 et 32 cuerdas.

La production du café est aux alentours de 1 quintal par cuerda. La production vivrière est nécessaire car, vue la consommation quotidienne, cela représente un budget conséquent (en 2006, 50 centimes l'once de café moulu achetée chaque jour : 182,5 quetzals dans l'année).

Selon l'étude de 2003, Cahabón consomme globalement 20% de sa production et en vend 80%. Le café, en 2003, se vend à 1,75 ou 2 quetzals la livre. Depuis 2004 cependant, on observe une hausse des prix substantielle, jusqu'à 4 et 5 quetzals la livre en 2006.

Les Cahaboneros qui avaient arraché leurs plants de café l'ont alors amèrement regretté, car dans le même temps, la cardamome, sur laquelle ils avaient tout mis, voyait son prix diminuer considérablement.

Les intermédiaires locaux envoient des camions vers Cobán. La coopérative de Champerico amène directement son café à Exporcafé. L'un des plus gros intermédiaires, R. Tiul, travaille avec Exporcafé depuis 1990, et livre directement à la capitale, où le prix est le meilleur. Il est le seul affilié à l'association des producteurs de café (Anacafé). L'intérêt est que cette entreprise donne des avances sur la livraison du café. Des agriculteurs indépendants vendent de leur côté leur café de moins bonne qualité à Tiul, qui le vend à l'entreprise Abuelita. La concurrence de R.Tiul s'accroît: depuis 2000, 3 autres transporteurs intermédiaires se sont mis en activités, qui vendent à Cafemar, à Cobán, à un prix moindre.

3. « Maak'a xtz'aq qawimj » : nos produits n'ont pas de prix

La variation des prix est telle que le prix n'est aucunement fétichisé par les Q'eqchi' de Cahabón : ils ont pleinement conscience qu'un prix ne représente rien d'autre qu'un rapport de force, et aucunement la « valeur intrinsèque » de leur produit ni le résultat d'un équilibre entre offre et demande.

3.1 Une rentabilité faible ou négative

Commençons par quelques données sur la rentabilité des productions de Cahabón, dans le tableau qui suit. Il faut comparer les coûts de production avec les prix du marché que l'on obtient à la vente. Dans la plupart des cas, comptabiliser le temps de travail engendrerait des rentabilités négatives. Ainsi, les prix du marché « nient » le prix du travail des petits paysans : comme eux-mêmes le disent très bien : « Ici, il n'y a pas de prix ».

Le tableau qui suit montre bien qu'objectivement, les productions ne sont pas « rentables » d'un strict point de vue comptable. Alors, pourquoi les Q'eqchi' continuent-ils de cultiver, s'ils perdent plus qu'ils ne gagnent ? Ce tableau, par sa perspective comptable et monétaire, ne rend pas compte du fait que l'argent gagné par la vente de la production ne peut être réduit à un profit, mais qu'il est un « bien » désiré en tant que tel, qu'il faut obligatoirement acquérir pour payer la terre et les études des enfants. Il montre également que le « capitalisme » se nourrit toujours aujourd'hui (comme au moment de la colonie et de l'*Hacienda*), du travail gratuit des petits paysans et de la fertilité gratuite de la terre : c'est là le trou noir, la clé de voûte, sur laquelle la plus-value s'échafaude.

De plus, ce tableau ne dit rien de la perception par les Q'eqchi' de la valeur de leur travail (celle-ci, nous le verrons, ne *peut* pas être évaluée monétairement dans certaines institutions).

Tableau 7. Productivité, coûts de production, prix des principales productions de Cahabón

		Mais	Cardamome	Piment	Café	Cacao	Rocou
Productivité En quintaux par <i>manzana</i>		30	20	9	15	8	16
Coûts de production pour des Parcelles familiales En Quetzal par quintal		40 Q hctt 105 Q actt	110 Q hctt 210 Q actt	240 Q hctt	65 Q hctt 200 Q actt	75 Q hctt	n.d.
	2010	180	1200	2000	1200	1000	200
Prix de vente au coyote	2006	90	100	800	500	540	175
	2004	90	80	800	350	500	190
	2002	90	80	900	200	500	250
	2000	60	80	900	580	470	90
	1998	125	200	1200	700	450	170
	1996	60	250	1200	650	600	190

(Synthèse de données du rapport de Investigación de Campo Grupo EPS, 2003
et données personnelles)

Hctt = hors calcul du temps de travail. / actt : en incluant un taux horaire de 30Q/jour de travail

3.2 La vulnérabilité face aux prix

Voici quelques tableaux donnant une idée de l'évolution des prix de produits de Q'eqchi' ces dernières années.

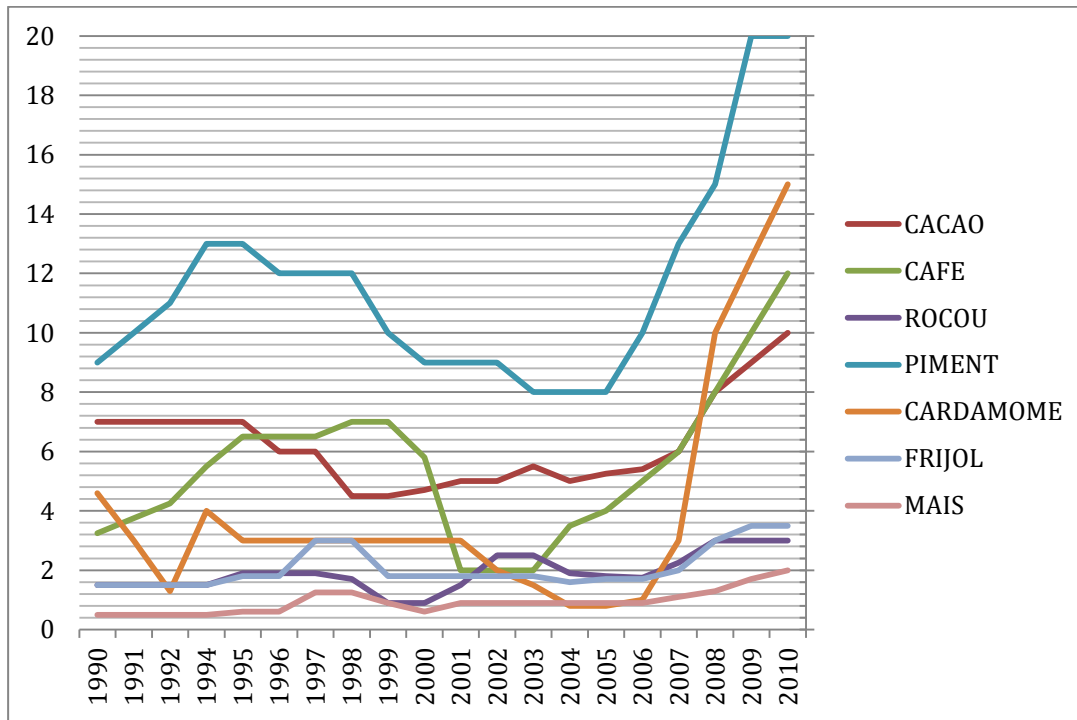


Figure 12. Evolution des prix des productions agricoles

En Quetzal /libre. 1990-2010

- Quelques commentaires de ces courbes :
- Le pic du piment entre 92 et 94 vient de la demande accrue de la part d'acheteurs de Quiché.
- La montée du prix en 1998 du prix du haricot est due à une maladie du haricot, et une baisse de la production. A ce moment là, les intermédiaires vont en acheter à Rabinal : les flux de vente et achat s'inversent.
- En 1999, les intermédiaires font un grand profit sur la vente du haricot, du fait de la crise alimentaire provoquée par l'ouragan Mitch au Honduras. Le principal intermédiaire de Cahabón doit répondre à la demande d'organisations humanitaires, qui achètent alors 1200 quintaux de haricot à 2,6Q (alors qu'ils l'achètent aux agriculteurs à 1,75 Q).
- La crise du café fait passer entre 1999 et 2001 le prix de 675 Q à 200 Q le quintal. Les volumes baissent rapidement : de 500 quintaux par semaine dans les années 1995-200, le principal intermédiaire n'achète plus que 150 quintaux par semaine en 2002 : les caféiers sont laissés à l'abandon ou sont arrachés pour être remplacés par la cardamome.
- La crise de la cardamome en 2004 fait, qu'après une baisse régulière du prix sur plusieurs années, le prix baisse brusquement de 1,75 Q à 0,80 Q en novembre 2004. La cardamome avait commencé à baisser en 1990, avec la première guerre du golfe. Selon les intermédiaires de Cobán, avec les guerres du Moyen-Orient, les exportateurs de cardamome spéculent à la baisse. Ajoutons qu'il y a également, avec l'extension de la culture de la cardamome, un problème de qualité de la part des agriculteurs, et le dévoilement des falsifications réalisées par les intermédiaires sur les différentes qualités de la cardamome.

- On observe à partir de 2007/2008, une remontée très importante des prix, correspondant à la hausse généralisée des prix des matières agricoles.

Ce graphique a été réalisé sur les prix nominaux. Si l'on prend en compte une inflation des prix continue, entre 8 et 10% par an entre 1990 et 2006, on a une idée de l'appauvrissement que cela représente. La remontée des prix agricoles à partir de 2008 offre un certain « rattrapage » que l'on a pu constater par les dépenses en amélioration⁹ des logements (achats de toilettes, de tôles pour toiture, de parpaings).

Tableau 8. Variation des prix du quintal des différents produits entre 1997 et 2011

	1997	2006	Variation globale en 10 ans	2010-2011	Variation 2006-2011
CARDAMOME (en novembre)	450	150	-66%	1500	+900%
CACAO (en mai)	600	540	-10%	1000	+85%
CAFE (en octobre)	650	500	- 23%	1200	+140%
ACHIOTE (en juin)	190	175	-8%	300	+70%
CHILE (en septembre)	1200	800	- 33%	2000	+150%

L'une des cibles des reproches des Q'eqchi' pour l'augmentation des prix est le coyote. Ils sont très mal considérés par les Q'eqchi', d'une part, parce qu'ils gagnent de l'argent sans travailler, sans transpirer, en ne faisant qu'acheter et vendre ; d'autre part, parce qu'ils trichent sur le poids.

« A'aneb' nekee jotok ajwi b'ayaq, aj loq'onel, laa'o ink'a' na na'li iqu, moko noko tz'ib'ak ta.

Laa'o k'a ru nekex loq', neke' jotok ajwi', ut neke' relq'a bayaq' lix, lix soobril, neke' relq'a b'ayaq. K'aput, porque ink'a' saqenk naqil, ink'a' naqa naw li aatinak, ink'a'naqa naw li tz'iib'ak, aran sa nekeril, naq nokoexjot'.

(Isidro)

« Eux, ils nous arnaquent aussi un peu, les coyotes, ils nous regardent comme si nous ne savions rien, car nous ne savons pas écrire. Ce qu'ils nous achètent, ils nous arnaquent aussi, ils nous volent toujours un peu sur ce qui va au-delà du compte juste, ils nous volent un peu. Pourquoi, parce que nous ne voyons pas clair, nous ne connaissons pas l'espagnol, nous ne savons pas écrire, et ils en profitent car ils nous arnaquent. »

Souvent, le coyote est enfermé dans un système d'avances, encore largement utilisé comme technique commerciale par les gros revendeurs : ceux-ci avancent entre 1000 et 5000 Q au coyote pour qu'il achète et rassemble des sacs de marchandise. Le coyote se retrouve

⁹ Selon les standards et les disponibilités actuels: le rancho en toit de palme est dévalorisé, et les palmes sont devenues de plus en plus rares du fait de la déforestation. De même, les parois ajourées sont dévalorisées (elles ne sont pas „modernes“ et ne permettent pas de fermer et de sécuriser la maison) au profit des murs en parpaings (qui sont vues comme „modernes, solides, durables; mais qui ont l'inconvénient de ne pas réguler l'humidité et la chaleur. Additionnés aux toits de tôles, les maisons deviennent de véritables fours et des caisses de résonance en cas de pluie.

rapidement prisonnier de ce système d'avances, endetté, car il ne gagne que très peu sur chaque achat.

Au problème des prix des productions, s'ajoute celui de la consommation : l'inflation des prix à la consommation a été constante et soutenue. En 2004, le panier de base est de 2400 quetzals, alors que le salaire minimum formel est de 1337 quetzals dans le secteur agricole, et de 1374 dans les autres. Dans l'année 2006, les prix au consommateur ont, selon l'Institut des statistiques guatémaltèque, augmenté de 5,8% et en 2007, de 8,8%. Au total, entre décembre 2000 et juin 2008, les prix ont augmenté de 80% (INE, 2008, p. 7). En juin 2008, le panier alimentaire de base était évalué à 1875 Q/mois pour une famille de référence (5,38 personnes), tandis que le budget minimum d'une même famille pour payer tous ses frais de base (alimentation, vêture, transport, logement, éducation, santé) était évalué le même mois à 3422 Q (INE, 2008, p. 7). Au total, la période de « Paix » a été synonyme d'appauvrissement. Le Guatemala compte 500 000 pauvres de plus entre 1993 et 2003. Mais les prix des denrées les plus achetées par les cahaboneros ont connu une augmentation bien plus importante.

Tableau 9. Variation des prix des biens de consommation courante à Cahabón

Produit	Prix (en Quetzal/livre) en 2006	Prix (en Quetzal/livre) en 2011	Variation des prix 2006-2011
Maïs	0,90 sur le marché/ 0,65 dans la communauté	2,30 sur le marché / 1,60 dans la communauté	+155%
Haricot noir	1	4	+300%
Haricot blanc	2	6	+300%
Tomate	2	4	+100%
Oignon	1	2,5	+150%
Sel	0,5	1	+100%
Chaux	0,5	1	+100%
Sucre	1	2,5	+150%
Porc	7	15	+114%
Poulet	5	10	+100%
Bœuf	6	12	+100%
Moulin à moteur : moudre 2 livres de maïs	0,25	0,50	+100%
Transport Cahabón-Cobán	20	25	+25%
Transport Cahabón – communauté de Tzalamtun	3	5	+60%

3.3 Une vulnérabilité financière globale

Au-delà de la vulnérabilité face aux prix, les Q'eqchi' se trouvent face à un État qui, dans tous les secteurs, n'offre aucune sécurité ou soutien. Il ne régule pas, ne protège pas, et ainsi entretient l'extorsion par les puissances privées et le sentiment d'injustice.

La banque n'offre pas de prêts productifs aux agriculteurs (on compte seulement 15 prêts à des agriculteurs sur 241 au sein de l'agence bancaire locale).

Les services de base – l'électricité, les télécommunications, l'eau, le traitement des déchets – sont le plus souvent déficients. L'électricité « *kaxlan xam* » (feu des étrangers) est une aide précieuse et maintenant indispensable pour le développement économique : pour certains petits commerces, pour rafraîchir les boissons ou faire des glaces, et maintenant pour l'informatique ou la téléphonie mobile (recharge des batteries, qui devient un business : ceux qui ont l'électricité peuvent faire payer aux autres –très cher, entre 2 et 5 Q- leurs accès à une prise de courant). Elle n'alimente cependant que la zone urbaine et les deux grands axes qui composent le municiple : en 2002, sur les 6773 foyers cahaboneros, 1011 disposaient de l'énergie électrique, 855 avaient un panneau solaire, 4162 s'éclairaient au gaz. Les derniers, 717, s'éclairent exclusivement à la bougie (INE, 2003 p. 192). Les panneaux solaires sont nombreux en 2002 car ils viennent de faire l'objet d'un projet assez massif de la part de Care. Cependant, les résultats ont été relativement décevants, car les panneaux étaient trop petits pour pouvoir alimenter des machines pouvant aider véritablement au développement (réfrigérateurs, par exemple) et parce qu'il n'y avait pas eu d'information et d'organisation suffisante autour sur l'entretien ou la réparation des panneaux. On a retrouvé beaucoup de ces panneaux solaires à vendre sur les marchés. L'électricité n'alimente donc qu'un foyer sur 6. C'est DEORSA, entreprise privée, qui livre maintenant l'électricité. D'année en année, le prix du kilowatt/heure augmente : les notes mensuelles ont pu passer de 25 quetzals à 100 quetzals en trois ans pour certains abonnés, à équipement constant. Les factures sont incompréhensibles pour les consommateurs : selon eux, c'est le règne de l'arbitraire. Ce en quoi ils n'ont certainement pas tout à fait tort, étant donné que la structure de l'entreprise favorise la fragmentation : tous les services sont en effet séparés et sous-traités. Ainsi, les installateurs de l'électricité ne font partie de la même entreprise que ceux qui relèvent le compteur ; ceux qui coupent l'électricité sont encore différents. Cette multiplicité d'acteurs favorise la corruption et les fraudes de certains agents. Les foyers qui voient leur électricité coupée au bout de deux mois de retard sont très nombreux. Lorsque l'électricité est coupée, il faut s'arranger entre voisins pour se raccorder à leur ligne, ou corrompre un agent. Ces petits arrangements sont constants, même pour les entreprises ayant pignon sur rue. Les différences sont très grandes et incohérentes d'une maison à l'autre : la famille qui m'accueille à Tzalamtun ne possède qu'une ampoule et paie dans les 70 quetzals par mois, tandis que la famille voisine qui possède plusieurs ampoules et un appareil à musique puissant allumé toute la journée ne paie que 23 quetzals par mois. Dans le bourg, les factures atteignent facilement les 100 quetzals par mois (l'équivalent de 4 journées de travail salarié).

La téléphonie fixe a eu un développement très faible en dehors de la capitale. En 2004, n'existaient que quelques rares téléphones par radio installés dans des boutiques des communautés. La téléphonie mobile révolutionne la vie quotidienne à partir de 2007. Malgré l'important coût de l'appareil et des cartes prépayées (délivrées des temps d'appel très opaques), elle bénéficie alors d'un effet de mode extraordinaire, les adolescents pressant les parents de leur offrir un téléphone. L'outil devient indispensable dans les activités commerciales. Un problème majeur reste les zones de couverture.

Le service d'eau est municipal. Il coûte 10 quetzals par mois... mais il ne fournit en général de l'eau qu'une à deux fois par jour pendant quelques minutes.

Le service des déchets est l'un des plus problématiques. Pour le bourg, la municipalité finance un service de ramassage et a désigné plusieurs lieux de déchetterie (sans aucune infrastructure) où les déchets s'amoncellent et sont régulièrement brûlés. Dans les zones rurales, rien n'est fait, et les déchets s'accumulent autour des maisons. Les eaux usées du bourg ne sont pas traitées et sont rejetées dans les ruisseaux affluents de la rivière Actelá : alors que celle-ci servait souvent de lieu de baignade, plus personne ne l'utilise aujourd'hui.

4. Conclusion

Ce chapitre a permis de comprendre que les Q'eqchi' sont dans une situation de grande vulnérabilité extrême quand à leur sécurité alimentaire tout comme leur autonomie financière. Ils disposent de terres souvent insuffisantes à assurer leur alimentation toute l'année ; leurs revenus financiers sont très dépendants des variations des prix.

Il permet également de comprendre que l'on ne peut pas dresser un portrait « robot » des stratégies agricoles q'eqchi', en dehors de quelques grandes caractéristiques comme la culture d'une surface relativement identique de maïs.

On peut alors interroger les écoles de pensées présentées dans l'introduction générale.

La pensée communautariste ou de la paysannerie étudie l'économie morale de ces groupes comme spécifiques. Sahlins (1976) se représente les modes de productions domestiques comme refusant le profit. June Nash (2001) insiste elle aussi sur les intentions : ce qui distingue les sociétés, c'est qu'elles sont organisées ou bien autour de la conformation aux règles formelles de l'économie, ou bien à celles de la vie communautaire. Chez les Q'eqchi', on pourrait supposer, comme Grandia (2006, p.156) que l'économie morale est structurée autour de la sécurité alimentaire.

Or, au vu de ce chapitre, on constate que les Q'eqchi' n'ont pas « un mode d'agriculture » qui leur appartiendrait par essence. Loin d'assurer de façon prioritaire leur « sécurité alimentaire », on constate plutôt qu'au moins un tiers d'entre eux ne peut assurer la soudure et devient de plus en plus dépendant pour assurer son alimentation. De plus, les Q'eqchi' ont adapté tout au long de l'histoire leurs productions aux besoins du marché. Les bananes dans les années 20 et 30, les porcs dans les années 30, 40, 50 ; le cacao et la cardamome dans les années récentes, mais aussi les plantes ornementales (« *pony* »), le poivre, la cannelle, le sésame.

De plus, on peut assurer que le mode de production paysan ne refuse pas le profit individuel, bien au contraire. Les richesses sont positivement accueillies, mais elles ne sont ni constituées, ni dépensées de la façon attendue en Occident. Ainsi, lorsque Sahlins insiste sur le fait que l'horizon ultime d'une société « d'abondance » est l'autonomie complète, il faut nuancer cette affirmation, en faisant remarquer que les conditions historiques d'accès au marché externe sont déterminantes ; en général, l'échange avec l'extérieur, chez les Q'eqchi', est fortement désiré, et il a été valorisé d'autant plus que la colonisation puis l'*Hacienda* l'avaient interdit ou limité. Les Q'eqchi' de Cahabón ne peuvent être considérés comme une société d'abondance autonome, du fait qu'ils sont insérés dans un processus historique de coercition et d'exploitation qui a réduit les possibilités d'épanouir cette possibilité de leur modèle. Le risque de cette école est d'essentialiser, de culturaliser les

institutions q'eqchi' et de la rendre imperméable, de la rigidifier dans ses relations avec le capitalisme.

De même, à l'inverse de ce que prédisait la théorie de la modernisation, le développementisme et les révolutions vertes des années 1960 n'ont pas abouti à la disparition de la petite paysannerie indigène pour faire naître des entrepreneurs agriculteurs. Certes, le processus de monétarisation de l'activité agricole a entraîné la croissance des terres dédiées à des cultures d'exportation, le transfert des maisons vers les centres urbains, le processus de prise de valeur de la terre, de privatisation des terrains, l'augmentation des inégalités ; la pression démographique et la parcellisation impliquent la réduction de la taille des parcelles, et l'insuffisance des revenus.

Il n'y pas de contamination automatique « par capillarité » entre le dispositif environnant et le système des échanges internes : l'appareil institutionnel communautaire est au contraire destiné à organiser la frontière entre les systèmes de valeurs distincts.

En effet, les Cahaboneros maintiennent une agriculture qui ne répond pas entièrement aux critères d'une gestion capitaliste : la subsistance reste une priorité, la production ne se pense pas seulement en terme d'investissements et de profit. De plus, le processus de marchandisation n'a pas pour autant désorganisé la coutume, ni augmenté l'individualisation et la sécularisation dans le cas de Cahabón : le processus d'entrée dans le marché mondial au travers de la vente du cacao, du café, et de la cardamome, n'imprime aucun de ces mouvements. Au contraire, la « coutume » est relativement forte et dynamique, l'individualisation est loin d'être plus forte qu'auparavant, et la sécularisation totalement absente : la religion et le cérémoniel sont présents dans tous les aspects de la vie.

La faiblesse des prix et de la rentabilité des activités font que la théorie de la dépendance est assez séduisante dans le cas de Cahabón, lieu par excellence d'extraction de valeur, dont il apparaît indispensable d'historiciser de la situation locale dans le système-monde. Meillassoux montre comment le capitalisme profite d'une rente en travail en faisant assurer par l'économie domestique rurale « traditionnelle » la production et la reproduction des travailleurs précaires qu'il utilise à bon marché. Or, ceci est très important dans le cas de Cahabón : l'histoire de sa pauvreté, de son isolement est indissociable de sa place dans une histoire plus large et d'une situation de « colonialisme interne ». Varga Nisthal expliquait ainsi en 1979 :

« Le minifundio au Guatemala ne peut pas être conçu comme une forme de tenure de la terre que le latifundio n'a pas pu absorber, mais comme une réalité agraire qui est maintenue parce qu'elle constitue le principal pilier qui soutient le capitalisme agraire guatémaltèque. Le minifundio n'est donc pas une réalité indépendante de ce capitalisme mais fait partie de cette même structure capitaliste agraire. » (Varga Nisthal, 1979, p. 31, notre traduction).

Pour lui le maintien de cette paysannerie tient au fait qu'il s'agit en réalité d'une masse prolétaire, qui ne peut vivre de son salaire et qui doit développer une activité paysanne pour survivre. Le système capitaliste produirait, du reste, le milieu non-capitaliste nécessaire à son fonctionnement. Taussig constate ainsi : *« Considérée à partir d'un critère économique, la forme paysanne d'agriculture est de plusieurs façons plus efficace que les grands productions capitalistes. La pauvreté qui affecte les paysans de manière si cruelle repose*

non dans leur mode de production ni dans leur taux de reproduction. En revanche, il repose dans l'inefficacité de l'agrobusiness capitaliste de grande échelle. De par son pouvoir politique plus grand et son monopole sur la terre, l'agrobusiness put compenser son inefficacité en profitant de l'efficacité de la production paysanne » (Taussig, 1980 p. 86, notre traduction)

Nous verrons combien étaient importants ces mécanismes au moment de l'*Hacienda*, qui permettait aux planteurs et aux commerçants ladinos de s'enrichir sur le travail des Q'eqchi'. Aujourd'hui encore, le marché s'alimente du travail non monétarisé des paysans : toutes leurs productions en sont extraites à très bas prix. Ils vendent par exemple la cardamome pour des prix qui parfois, s'ils comptaient un véritable salaire, ne permettra une rentabilité minimum. Les anthropologues mexicains (à la suite de Stavenhagen, 1965) ont considéré les villages indiens comme faisant partie de systèmes régionaux interconnectés d'indiens et de ladinos, chaque village étant le satellite et la métropole d'autres. Le colonialisme interne opère par des mécanismes d'appropriation des surplus et par des mécanismes de domination, de contrôle.

Mais la limite de cette pensée est qu'elle est une théorisation ex-post de la réalité. Elle montre qu'il y a dépendance par des calculs savants, en utilisant une formalisation qui n'a de sens que pour nous. Elle ne montre pas *comment* ces mécanismes de dépendance et *des stratégies de résistances* se mettent en place *dans la logique des acteurs*.

La théorie de l'articulation montre qu'une société périphérique intégrée au capitalisme mondial, subventionne le capitalisme, car les revenus ne sont pas fixés en fonction des coûts de la vie, mais sont inférieurs et déconnectés ; et que tout peut fonctionner ainsi car elle produit elle-même une part des biens et services nécessaires à sa subsistance. Les paysans ne sont donc ni dans une modernisation (une première étape du capitalisme), ni un secteur social particulier, indépendant. Ils constituent plutôt une forme de production ou une structure économique partielle que l'on retrouve dans tous les systèmes économiques. L'intensité de l'articulation avec d'autres formes de production varie jusqu'à la forme extrême de la production de subsistance "dépendante" où tous les intrants (inputs) sont acquis à travers le marché : à Cahabón, cela aurait pu être le cas avec l'approvisionnement en graines hybrides commerciales. Cependant, la production de subsistance ne recule pas automatiquement sous l'influence du capitalisme. Au contraire, elle peut même s'étendre par l'intégration du marché capitaliste.

Cependant, la limite de cette pensée est de considérer de façon duale le mode de production, comme partagé entre agriculture vivrière et agriculture commerciale. Or, nous l'avons vu, la distinction n'est pas aussi franche qu'on peut le croire (la plupart des productions sont à la fois des productions de subsistance *et* des productions commerciales), tout comme elle ne recouvre aucunement notre catégorisation tradition/modernité, subsistance/commerce, car la plupart des productions fournissent à la fois de l'alimentation et du revenu financier. Comme le dit bien Wilk (1997, p. 226), alors que nous nous intéressons aux tensions de l'articulation entre les modes de productions que sont le mode q'eqchi' et le marché, les Q'eqchi', eux, font fonctionner *ensemble* différentes productions. Ainsi, s'il y a constamment débat sur les pratiques agricoles les plus adéquates chez les Q'eqchi', il ne s'agit pas seulement pour eux d'arbitrer entre agriculture vivrière et productions

commerciales : il ne faut pas considérer l'agriculture de subsistance comme une pratique a-historique, préservée, « traditionnelle » et séparée de l'agriculture commerciale. Au contraire, les deux sphères de l'alimentation et du commerce sont particulièrement interdépendantes. On ne peut pas opposer une « logique de la milpa » à une « logique de la production commerciale ».

Cette question du fonctionnement pratique d'institutions n'est pas traitée par les théories de la dépendance ou de l'articulation. Elles ne peuvent expliquer les formes et les lieux de frictions et de dysfonctionnement des institutions. Ces catégories duales serviraient donc plutôt aux organisations de développement et aux politiques publiques qui implicitement veulent pouvoir séparer les types de production, afin de pouvoir se concentrer sur un seul (un « projet » sur le cacao, un « projet » sur le riz) ...

Or, le plus important est de comprendre les interconnexions entre les différentes productions et les raisons de certains choix : pourquoi un certain mode de culture est préféré à d'autres, avec une certaine combinaison de productions.

En effet, la stratégie q'eqchi' est une stratégie d'accrétion, d'ajouts et de changements : on tente d'ajouter de nouvelles cultures aux anciennes, en observant si l'accumulation et la combinaison du travail au cours du calendrier annuel reste possible. Certes, il y a malgré tout des phénomènes de disparition, de remplacement. Ainsi, dans les 1990 et 2000 la variété des plantes vivrières (courges, patates douces) a progressivement disparu. Un phénomène de disparition assez remarquable a été celui du café : au moment de la crise du prix du café en 2001, beaucoup de familles ont décidé de couper les caféiers, pour se tourner vers la cardamome. Alors, c'était moins une question de choix stratégique que d'obligation d'arbitrer en fonction du peu de surface disponible. Une décision qui allait les mener au désespoir quelques années plus tard ; lorsque les prix du café remontent considérablement tandis que les prix de la cardamome s'effondrent. Il est en effet très difficile de se faire une idée, même approximative, du résultat à attendre de telle ou telle option agricole. Lorsque l'on plante de la cardamome, elle ne donnera pas avant trois ans. Lorsque l'on plante du cacao, pas avant cinq ans. Comment réaliser une étude prévisionnelle ? Les décisions relèvent de l'incertain, du non-mesurable, et cela était déjà souligné par Cancian (1972 p. 6). Ils sont très conscients de ces risques, mais ils n'ont pas les informations, les connaissances, ni les institutions pour y faire face. Pour expliquer les choix des paysans q'eqchi', il faut donc davantage observer les institutions communautaires, les politiques incitatives de l'État, la forme de « bon sens » en vogue à chaque période, plutôt qu'un « impossible » calcul maximisateur des acteurs.

C'est donc un dispositif qu'il faut commencer à élaborer, et nous allons nous intéresser à la version occidentale du latifundio, étape fondatrice qui nous semble clé pour comprendre les Q'eqchi' d'aujourd'hui.

CHAPITRE 2

LA VERSION OCCIDENTALE DU LATIFUNDIO

Les deux chapitres qui suivent sont structurés autour de quatre axes structurant, selon nous, le regard occidental sur l'histoire récente de la paysannerie indigène d'Amérique latine. Le premier de ces niveaux est une histoire générale du rapport de l'État aux indigènes, qui passe d'une époque de ségrégation et à l'esprit de tutelle hérités de la colonisation et des républiques oligarchiques du 19^e siècle, à l'assimilation avec l'indigénisme des années 1940, et enfin, à la reconnaissance des droits à partir des années 80 et 90, en particulier avec les réformes constitutionnelles des années 1990. Conjointement, on observe l'histoire des mouvements de défense des indigènes : les mouvements sur des bases paysannes dans les années, les mouvements sur des bases plus culturelles. Dans ces deux directions, le cas guatémaltèque relève de certaines exceptions, comme nous le détaillerons dans cette partie : les mouvements mayas ont été faibles et n'ont jamais pu s'unir ; et les réformes constitutionnelles de reconnaissance de droits particuliers des peuples indigènes ont été rejetées par référendum en 1999.

Le second de ces niveaux, qui a eu un rôle dans le précédent, est le regard anthropologique dans la construction et la valorisation des identités indigènes, et ses conséquences politiques. Le concept de « maya » est un cas particulièrement intéressant, qui a provoqué des débats passionnés parmi les anthropologues, dont les œuvres de déconstructions des processus d'identification étaient interrogées par leaders des mouvements indigènes et leur volonté d'« essentialisation » et d'instrumentalisation de ces cultures.

Le troisième niveau, est la réflexion sur le rapport de l'État à l'agriculture : là les grandes lignes ont été les tentatives de réforme agraire, dans les années 1930, 1940, 1950, 1960, selon les pays d'Amérique latine ; la révolution verte des années 1960 ; l'abandon de politiques spécifiques de soutien au début des réformes néolibérales ; l'émergence du débat entre sécurité et souveraineté alimentaire dans les années 2000, avec en particulier les réformes constitutionnelles incluant le concept de souveraineté alimentaire en Bolivie ou en Equateur. Là aussi, nous allons découvrir que cette histoire est beaucoup plus complexe dans le cas du Guatemala, où la distribution de la terre a été un thème constant, et pas seulement au cours de la révolution d'octobre : loin d'avoir été abandonné par le pouvoir militaire, il a été au moins un slogan, au plus un moyen de « pacification », de contrôle et de pression sur les communautés paysannes.

Le quatrième niveau est la réflexion anthropologique et historique sur le concept de paysannerie (Olivier de Sardan, 1995, pp. 60-69)(Kearney, 1996) (Wickham-Crowley, 1993, pp. 92-310), sa position ambiguë dans le capitalisme, et en particulier dans la globalisation : on balance entre les théories de la disparition des paysans et celles de la permanence d'un groupe culturel distinct, articulé au capitalisme. Toutes les tentatives de réduire les groupes sociaux concernés à un « destin » paysan, ou encore, selon les écoles, à une prolétarianisation, une modernisation, au populisme, à une articulation des modes de production, ou à une catégorie « naturelle » du développement durable (je reprends ici les catégories de Kearney, 1996) s'avèrent défectueuses.

Nous voulons ici nourrir ces quatre niveaux de débats en se plaçant dans le contexte propre à Cahabón, et en étudiant le point de vue des historiens et des anthropologues occidentaux. Le travail des historiens sur l'histoire du Guatemala, de la Verapaz et de Cahabón est particulièrement utile : il permet de mettre à jour les mécanismes de la mise au travail des populations indigènes au sein des grandes plantations fondées à la fin du dix-neuvième siècle, et débat sur la question de la rationalité économique de la grande propriété et les mécanismes de la dépendance et de la fixation de la main d'œuvre.

Mais ce faisant, il dévoile également certains traits de la pensée occidentale : les thèmes qu'elle souligne, qu'elle discute, sont tout aussi intéressants quant à la réalité mise en question que quant à la perspective et la position occidentale particulières qu'ils dévoilent.

1. La Modernité contre les Indiens

Le 19^e siècle est le siècle du « progrès » et de la « modernisation ». En Amérique latine, cela passe par l'établissement de constitutions libérales et d'une économie d'exportation prospère Mais celle-ci est fondée sur les grandes propriétés terriennes, dispositif contradictoire aux grands principes égalitaristes et libéraux au nom desquels s'est faite l'Indépendance : en effet ces « néo-latifundios » impliquent en réalité un monopole sur la terre et une discrimination juridique et sociale des indigènes bien pire que dans la période coloniale. Cette situation paradoxale se retrouve de façon générale dans toute l'Amérique latine (Piel, 1984).

On instaure au Guatemala un « tribut en travail » réglé directement au grand propriétaire, remplaçant les tributs en production agricole ou en argent demandés par le Roi aux « villages d'indiens » durant la colonisation. A l'époque, les intermédiaires représentants de la Couronne étaient des « principales » indigènes et les dominicains, qui se chargeaient de transmettre les impôts : Cahabón comptait l'un des trois couvents missionnaires dominicains de la Verapaz, avec celui de Rabinal et celui de Cobán, fondés dès 1540. Ces dominicains développèrent les plantations de coton qui utilisaient avec profit la main d'œuvre locale : ils demandaient aux indigènes de réaliser des tissus de coton blanc pour les communautés pour la « caisse de la communauté » - qui revenaient au final au couvent - les dominicains les vendant en faisant un grand profit. Pour obtenir de quoi régler l'impôt à la Couronne, les indiens devaient souvent quitter leurs maisons et aller vendre sur les marchés des tissus de coton blancs, des plumes, du copal.

A la fin du 18^e siècle, les *repartimientos* permettaient à la Couronne – et au corregidor qui sert d’intermédiaire – de copier et d’affiner le système mis en place par les dominicains : on payait par avance la récolte des indiens, pour la revendre bien plus cher dans les villes voisines¹⁰.

Même si les Q’eqchi’ subissaient moult abus, tous entraient dans un cadre fiscal défini par la Couronne, et ils pouvaient se plaindre aux autorités. Lorsque la Couronne ne les défendait plus, ils fuyaient, ou se rebellaient contre les Autorités locales. Vers 1800, les taxes et la corruption étaient telles que les Q’eqchi’ se retiraient de plus en plus vers les campagnes. La résistance à la discipline dominicaine est d’ailleurs mise en évidence par la mise à mort collective du frère Jacinto en 1829.

Avec la jeune république, le tiers souverain disparaît, et les Q’eqchi’ se retrouvent dans un face-à-face avec l’oligarchie qui a maintenant pris les rênes de l’État. Cet État sera toujours « incomplet » (Piel, 1988, p. 203), l’État de droit ne parvenant pas à s’imposer face à des intérêts privés internes qui imposeront toujours la renégociation des politiques et le laxisme face aux pratiques illégales.

Schématiquement, alors que les indiens sont utilisés par la Couronne comme producteurs de denrées à bas prix au travers des impositions diverses, ils se voient débarrassés de ces taxes par la République, mais ré-asservis très vite par l’enfermement dans les grandes plantations (Cambranes, 1996 ; Mc Creery, 1976, 1983, 1986).

En effet, quand son indépendance est déclarée, le Gouvernement du Guatemala se retrouve sans ressources. Conservateurs et libéraux se livrent une guerre sans merci. Représentants des grands propriétaires terriens pour les uns et des classes bourgeoises et moyennes en expansion pour les autres, aucun de deux camps ne veut réellement rompre avec la structure coloniale assujettissant les indiens (Martinez Peláez, 1994, p. 575).

Le nouvel État veut repousser les frontières agricoles, coloniser et rentabiliser toutes les terres, resserrer le maillage administratif. Il envoie des Ladinos lettrés dans les provinces isolées pour prendre en main les « *jefaturas políticas* » (les mairies), remplaçant ainsi les « *Principales indígenas* » (les dirigeants indigènes) ou les ordres missionnaires qui constituaient les autorités locales jusqu’alors. Ceux-ci sont finalement chassés par la Réforme libérale de 1871.

Pour ce qui est de l’impulsion économique, il est indispensable d’attirer des étrangers : les philosophes et les hommes politiques du 19^e siècle conçoivent le rapport Indiens/Blancs au prisme d’une opposition Sauvagerie/Civilisation. Justo Rufino Barrios pense à ce propos que « 100 familles étrangères [valent] 20 000 indiens » (Cambranes, 1996, p. 221). Il décide d’abolir les terres communales et de réanimer les lois coloniales de répartition des travailleurs avec son fameux « Règlement des Journaliers ».

¹⁰ Le père Joseph Prado rapporte ainsi en 1765 qu’à Cahabón, les autorités achètent à l’avance, au moment des semailles, au mois d’août, du coton pour 2 pesos et 4 reales le *fardo* (environ 50 kilos), et l’obtiennent au mois de juin suivant pour le vendre à Cobán à 6 pesos, le prix du marché, avec un profit de 100% après avoir payé le transport (Gall, 1976). Se reporter également à Martinez Peláez (1994, p. 526) et à la lettre du Curé Andrés Redondo contre l’Alcalde Mayor Miguel de Cabra, à propos des repartimientos de coton imposés sur Tactic, Tucuru, Tamahu en 1803 (AGCA-A1 legajo 182 Ex 3740).

Alors que la classe des grands propriétaires créoles avait dû freiner sa propre croissance démographique pour ne pas avoir à se disputer la main d'œuvre indienne, la fin du 19^e siècle ouvre de nouveaux espaces et une nouvelle relation, plus directe et plus autoritaire, avec les indiens (Martinez Peláez, 1994, pp. 164, 168-169). L'installation de la République guatémaltèque fut donc un processus de double dépouillement de la population indienne : on lui extorque à fois ses terres et son travail.¹¹

2. La Verapaz: coloniser et rentabiliser le territoire

La Verapaz, conquise grâce à l'intervention de Fray Bartolomé de las Casas, avait été administrée en grande partie par l'ordre dominicain durant toute la période coloniale. Les latifundios de *criollos* étaient donc plus rares qu'ailleurs, les Terres d'indiens plus nombreuses. La Verapaz se trouve donc particulièrement visée lorsque les titres indigènes sont annulés et que l'on favorise une nouvelle colonisation étrangère :

En 1877, paraît le décret 170 affirmant que les terrains communaux sont antiques, inadaptés et improductifs. Ils sont donc supprimés et vendus en propriété privée (Cambranes, 1996, p. 192). En pratique, les indigènes sont exclus de l'accès à la propriété, du fait des méandres administratifs et de la corruption. Les quelques indigènes d'Alta Verapaz qui parviennent à obtenir des terres, disposent de superficies ne dépassant que rarement les 10 cuerdas (0,4 hectare) (Cambranes, 1996, pp. 219-220). Pour Cahabón, on ne trouve que quatre attributions de terre bénéficiant à des personnes portant des noms indiens¹². Ainsi, alors qu'en 1888, 97 Q'eqchi' possèdent des terres dignes d'être appelées fincas, ils ne sont plus que 9 en 1930 et plus aucun en 1949 (Grandin, 2004, p. 26).

On ne peut détailler ce qu'il en a été de la propriété communale du village de Cahabón (AGCA-Escribanía- A-V, P43, N°9), car ce document a disparu des archives.

La loi d'immigration de 1879 permet aux étrangers d'importer dans le pays toute propriété personnelle, semences et petites machines agricoles sans payer d'impôts, et de recevoir un titre de terre pour une parcelle sans propriétaire (les *baldíos*, terres publiques cultivables non utilisées) au travers d'une procédure de *denuncia*. Ces attributions de terre se font pour un prix modique d'inscription administrative légale (en moyenne 36 pesos la caballería, c'est à dire 0,8 pesos l'hectare) selon des découpages arbitraires de parcelles plus ou moins carrées, de 30 *caballerías* (environ 1350 hectares). Ces conditions impulsent un élan extrêmement rapide d'appropriation par un petit groupe de personnes, au détriment de la grande majorité de la population, dans un processus que des historiens appellent spoliation (Cambranes, 1996). La Verapaz devient alors un chaînon important des circuits commerciaux centraméricains, aux mains d'Allemands, d'Anglais, et de Nord-américains.

¹¹ «Ce double dépouillement des terres et de la force de travail sont au fondement du développement du capitalisme néocolonial au Guatemala à partir de la moitié du 19^e siècle » Cambranes, J.-C. (1996). *Café y campesinos. Las orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala, 1853-1897*. Madrid: Catriel, p.42.

¹² Attribution de Sillab N°22 à Felipe Tot et Martin Che en 1900 (AGCA- Escribanía –A-V P60,N°1, propriété de Hacolol à José Tomas Yat, attribution de « Tzetzti » et « Serraxcaj » à Felix Cacao et Transito Oxén en 1901, P66, N°9, de Chiaat et Tutzilhá à Santiago Choc en 1902 (P68, N°7)

C'est la culture caféière qui attire les premières installations d'Allemands en Alta Verapaz. Le premier plant de café y est semé en 1842. Ceux-ci gardent des liens privilégiés avec l'Allemagne. Leur politique matrimoniale endogame (les hommes choisissant souvent leur conjointe au sein de la même communauté immigrée) leur permet de maintenir et renforcer leurs empires. Les mariages entre cousins, ou le remariage d'une veuve avec son beau-frère —comme c'est le cas pour les premiers arrivés et les plus gros propriétaires parmi les Allemands d'Alta Verapaz, les Dieseldorff (Wagner, 1996, p.174-175) - permettent le développement d'entreprises familiales. Cependant, si l'on observe l'insertion de la Verapaz dans l'économie régionale, on ne peut dessiner simplement une circulation économique réduite aux échanges entre l'Allemagne et les latifundios tenus par des Allemands. En effet, 70% des marchandises circulant à l'époque en Alta Verapaz sont anglaises (Wagner, 1996). Le lien avec Londres est prédominant. Le Guatemala a besoin de fonds pour palier l'absence des ressources fiscales que les impôts coloniaux fournissaient jusqu'à l'indépendance. C'est ainsi que le Guatemala contracte divers prêts envers l'Angleterre.

En 1834, le président Mariano Galvez veut céder à perpétuité le « département de la Verapaz » à une compagnie anglaise de colonisation; le territoire inclut en réalité les Verapaces, la moitié du département d'Izabal, la région du port Santo Tomas, et tout le Petén, projet qui échoue mais montre jusqu'où la République est prête à aller pour attirer l'investisseur européen (Cambranes, 1996, p. 221). D'autre part, l'économie de l'Alta Verapaz est étroitement articulée à celle du Belize, où les Anglais ont établi un comptoir commercial d'abord pour l'exploitation du bois, puis pour des plantations de canne à sucre, des distilleries et de l'élevage. Ils trouvent des débouchés au Guatemala pour leurs denrées alimentaires, leurs outils et des objets de luxe de toute sorte, mais ils fournissent surtout des armes aux Libéraux et aux Conservateurs. Les grands noms des aventuriers, banquiers, trafiquants du Belize sont mêlés à ceux de la Verapaz. Le premier Allemand à s'installer en Verapaz est Heimrich Tudolf Dieseldorff. Après avoir créé une succursale commerciale de l'entreprise londonienne de son frère au Belize, il s'aventure au Guatemala avec l'idée de développer les transports et acheter des terres. Il devient le plus grand et le plus prospère des cultivateurs de café en Alta Verapaz.

Beaucoup d'efforts sont déployés par ces étrangers pour développer les infrastructures de transport : grâce au vice-consul allemand à Cobán et d'autres commerçants, William Owen obtient la concession de la connexion entre le fleuve Polochic et le Rio Dulce, depuis Panzós jusqu'à Livingston. Il fonde ainsi la première ligne de bateaux à vapeurs du fleuve, la Compagnie Anderson et Owen (Wagner, 1996, p. 218). Comme le Belize manque cruellement de main d'œuvre —les Anglais « importeront » de la main d'œuvre noire des Caraïbes tout au long du 19^e siècle—, les planteurs béliziens sont heureux de pouvoir profiter d'accords avec les Allemands de la Verapaz qui leur « fournissent » de la main d'œuvre q'eqchi'.



Figure 13. L'interdépendance entre Belize et Guatemala

"Mapa de las Repúblicas de América central."
 M.V. Sonnerstern. 1860. Londres 1040x960 mm
 (Breton & Antochiw, 1992, p. 185)

Carte de 1860, après la convention de 1859 selon laquelle le Guatemala cède le territoire du Belize à l'Angleterre en échange de la construction d'une route entre la capitale et la côte Atlantique (route qui ne sera jamais construite). On repère grâce à la flèche le village de Cahabón et le fleuve Cahabón, reliant Cobán au Polochic, le lac Izabal et l'embouchure sur le Golfe du Honduras.

3. Cahabón

3.1 Constitution du latifundio des Champney

La première trace de la formation de la plus grande propriété terrienne du municipe de Cahabón, que l'on désigne par le nom de Sépacuité, date de 1879: à l'époque, Kensett Champney et son ami Edward Bird acquièrent un terrain, « Secoyocté¹³ » de 5 *caballerías* (225 hectares) pour 260 pesos, dans le municipe voisin Senahú¹⁴. Ce jeune duo désargenté nord-américain, d'origine assez humble et marginale -le père de Kensett Champney est un artiste-peintre n'ayant jamais vraiment percé (Vogel, 2004)- a échoué à faire fortune dans les années 1870 en Californie.

L'année 1880, ils produisent 100 quintaux de café, mais faire travailler les populations locales s'avère très dur¹⁵. Après s'être séparé de Bird, Kensett s'allie avec l'américain William Owen, dont nous venons de parler, qui acquiert de son côté environ 170 *caballerías*¹⁶ dans Cahabón et Senahú¹⁷. Ils tentent ensemble de développer une plantation de canne à sucre et une distillerie moderne, font venir des Caraïbes des coolies expérimentés dans cette activité. Cependant, ces hommes noirs devenus contremaîtres terrifient la population déjà hantée par les légendes du *Negríto* anthropophage, issues certainement de la présence de Noirs dans les grandes propriétés dès la période coloniale. On sait en effet que des esclaves noirs y avaient assumé la tâche de gardiens et de contremaîtres à partir du 17^e siècle (Martinez Peláez, 1994 : 276). Parce que les Q'eqchi' refusent de travailler avec les Noirs, la distillerie est abandonnée, et Kensett Champney se résout à se concentrer sur le café, en compagnie cette fois de son cousin, Walter.

Les acquisitions de terre se poursuivent en 1886 et 1889, avec l'attribution de « Sexoche » et « Sepacuité ». En 1894, la *denuncia* de « Sillab lot n°3¹⁸ », autre parcelle de 30 *caballerías*, marque le début de la conquête du territoire du municipe de Cahabón. En 1898, c'est le tour de « Sillab n°9 », en 1899, des lots « Sillab n°1, 2 et 4¹⁹ ».

¹³AGCA-Escribanía-A-V, P5 N°6

¹⁴Senahú est en effet, et demeure aujourd'hui, une enceinte d'haciendas, et les acquéreurs la préfèrent pour son climat froid plus propice à la culture du café que les terres chaudes de Cahabón. Le bourg est fondé en 1869 par 60 indigènes (sur Senahú, se reporter à l'ouvrage de Cruz Torres, 1978).

¹⁵Dans son journal, l'oncle de Kensett Champney, George Champney, raconte à ce propos: 30 décembre 1879, « Kensett est dur au travail sur sa plantation de café au Guatemala. Lui et son ami endurent de nombreuses vexations avec leurs aides indigènes. Ils sont tous plus anormalement feignants et menteurs impénitents les uns que les autres ». (Vogel, C.(2004). The journals of George Champney. 1867-1882. Tapuscrit, notre traduction).

¹⁶Une « *caballería* » couvre environ 45 hectares.

¹⁷On trouve un titre de propriété aux noms de Owen et Champney, portant sur le lot n°3 Sillab de Cahabón, de 30 *caballerías*, en 1894, et en 1898 sur le lot n°9 pour un autre lot de 30 *caballerías* ; un document de 1898 évoque également la propriété de 120 *caballerías* par Owen, dont 20 *caballerías* Gualibaj et Oxec ; en 1899, on trouve de nouveau un attestation de propriété de Sillab n°1, Sillab n°2 et sillab n°4 aux noms de Owen et Champney, autres lots de 30 *caballerías* chacun. (AGCA- Escribanía- A-V, P34, N° 3 / P51,N° 9/P52, N°2/ P55, N°8/P57, N°4&5)

¹⁸Le territoire du municipe de Cahabón est en effet alors découpé en lots numérotés, avec pour nom général Sillab, du nom de l'une des plus grandes montagnes de la région, selon un accord gouvernemental de novembre 1889.

¹⁹AGCA-Escribanía Sección Tierras A-V. P15, N°7 /P21, N°5/ P34, N°3/P51, N°9/P55, N°8/P57, N°4&5/

Ils rachètent également des lots « dénoncés » par d'autres : les lots « Sillab n°10, 14, 8, 15, 13 », Gualibaj et Oxec, qui avaient été au départ adjugés à Edward Kildare et Ciriaco Bonilla, Gregorio Pineda et Francisco Zepeda, William Owen et Abundio Maldonado. Ils acquerront ensuite Chinamococh, le lot n°12 de Lorenzo Burne, Chipaxche, Chicolol, et Sactá²⁰. On découvre sur la Figure 14 ce processus d'acquisition.

« C'était comme un jeu d'échec dont une par une les cases devenaient noires » raconte Edgar Champney (Grandin, 2004, p. 108, notre traduction).

Des statistiques de 1940 (AGCA, Gobernación, 1940) du ministère de l'agriculture rendent compte de la présence de 53 fincas à Cahabón. La plus grande, recouvrant 893 *caballerías*, dont 69 sont cultivées (7,7 %) semble correspondre à la propriété des Champney. Elle est dix fois plus grande que la seconde finca relevée par le ministère, évaluée à 83 *caballerías*. Toutes les autres mesurent très souvent moins de 1 *caballería*. Au total, la finca Champney recouvre 58% de la surface du municipio, et compte 70 communautés. Si l'on ajoute les propriétés qui sont sur la juridiction de Senahú et El Estor, les propriétés de Champney atteignent au total les 994 *caballerías* et 60 *manzanas*, c'est à dire 44 772 hectares (Cruz Torres, 1978, p. 126), près de 450 km².

A la fin de ce processus, les régions de Senahú et Cahabón se trouvent entre les mains de quatre familles : les Gerlach, les Champney, les Saper et les Fickers-Forst (Figure 15)

3.2 Politique matrimoniale

Les Champney ne se distinguent pas des Allemands pour leurs multiples unions libres avec des femmes indigènes : de nombreux enfants métis servent de base à l'extension d'un réseau d'alliances et de fidélité dans l'administration des fincas. Pour ne citer qu'un exemple, Anastasio Chiquin Bird devient administrateur et épouse Erika Champney Sommer, la fille de Benjamin Champney.

Cependant, en général, les Allemands prennent pour épouse officielle une Allemande ou une Ladina. Kensett, lui, prend pour femme officielle une indigène, Katarina Choc, dont il a 8 enfants. Cela ne sera pas le cas des générations suivantes, qui n'épouseront que de Ladinatas, adoptant ainsi la stratégie endogamique de tous les grands propriétaires terriens.

²⁰ AGCA- Escribanía- A-V, P51, N°3, N° 8, N°10, N°11, P52, N°2 , N°8, P59, N°1. Cruz Torres, 1978: 124-126

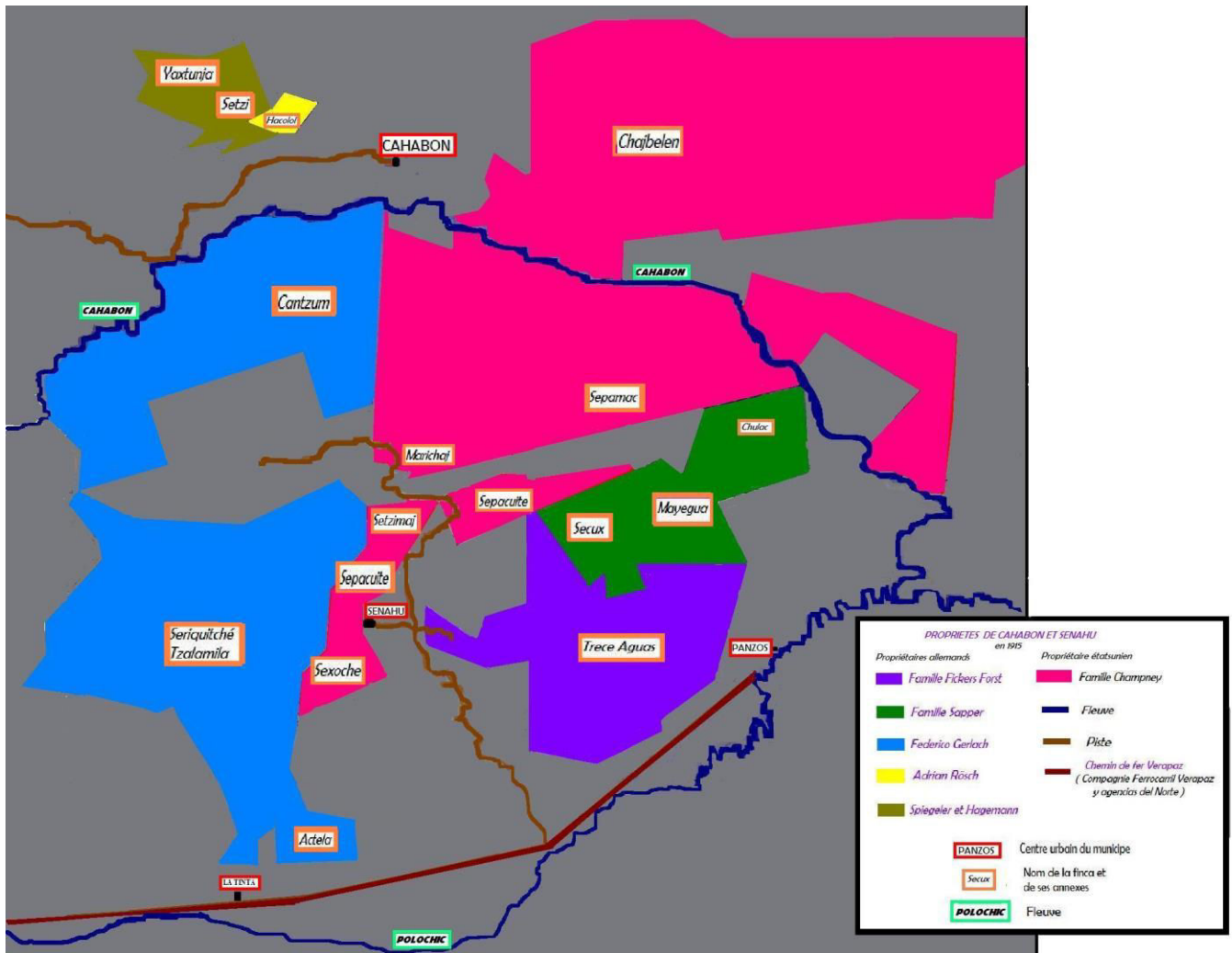


Figure 15. Les latifundios de Cahabón et Senahú en 1915.

Plan personnel constitué à partir des archives AGCA-Escribanía.

4. Le débat sur la main d'œuvre des latifundios

Comment expliquer la fixation de la main d'œuvre dans les latifundios ?

Sur ce thème, les historiens débattent principalement sur la part de contrainte et de l'enchaînement par l'endettement.

4.1 Comment fixer la main d'œuvre ?

On peut se demander pourquoi les grandes plantations de café ne se sont pas développées en laissant quelque espace à la petite paysannerie et à la petite propriété. Au-delà du rapport de force démographique et spatial entre la petite minorité des grands planteurs et la masse des indiens, l'organisation sociale paysanne serait en elle-même, si l'on suit Taussig (1980, p. 71), un obstacle pour les entreprises capitalistes. Les relations familiales et de voisinage

indissociables de la production paysanne, impliquent une consommation réduite de marchandises et l'indifférence à la capitalisation et au surplus. Mais les raisons vont bien au delà.

Les planteurs le savent : rien ne vaut d'acquérir un terrain s'il n'y a pas de main d'œuvre disponible sur celui-ci (Cambranes, 1996, p. 220). La valeur d'un terrain durant la Colonie prenait d'ailleurs en compte le nombre d'indiens qui y vivaient. Toutes les lois de contrôle de la main d'œuvre prouvent qu'il n'est alors pas aisé de la fixer. C'était un point crucial du système économique agro-exportateur de l'époque, et c'est la « force » de résistance de la population q'eqchi' de cette époque que sa grande mobilité. Ces aspects ont été soulignés par Edelman (1998) dans son explication de la « logique du latifundio ». Les indigènes fuient devant l'avancée des grandes propriétés terriennes et les obligations de travailler (Cambranes, 1996, p. 150). Le faible pourcentage de terres réellement exploitées (7,7% en 1940) et le faible coût d'acquisition et d'utilité de la terre montre la difficulté de mobiliser la main d'œuvre et l'importance de posséder des terres pour pouvoir échanger du travail dans les plantations contre le droit de cultiver un lopin de terre. Si le petit paysan était resté propriétaire d'une parcelle suffisante, il n'aurait jamais été incité à proposer sa force de travail. De plus, les plantations de café demandent de gros efforts de main d'œuvre à des périodes données, en particulier au moment de la récolte. Ce que voulaient les planteurs, c'était pouvoir compter sur une main d'œuvre abondante et disponible. Pour fixer et rendre disponible cette main d'œuvre, les planteurs ont dû déployer un dosage savant de contraintes, de prébendes et de paternalisme. Au départ, les Champney proposent un bon salaire aux Q'eqchi' qui acceptent de venir travailler dans leur plantation. Cahabón est alors une frontière agricole : au-delà, on s'enfonce dans la forêt encore inhabitée du Petén. Si la pression est trop forte, il est possible pour les Cahaboneros de partir pour une nouvelle vie vers le nord.

4.2 Les avances ou *habilitaciones*

Les latifundios sont en général associés, dans l'imagerie collective, à l'endettement des travailleurs. L'un des canaux de l'endettement est l'*habilitación*, en vigueur jusque dans les années 1930.

Ce principe d'avance sur salaire est instauré en 1877, et définit qu' « est journalier habilité celui qui reçoit de l'argent avec anticipation, et qui est obligé de le payer par son travail personnel dans une finca rustique » (Skinner-Klee, 1954, p. 38, notre traduction).

L'endettement s'explique par les intérêts appliqués à cette avance: au fur et à mesure du travail, il devient de plus en plus difficile de rembourser. Les contrats de 4 ans souvent signés par d'autres (des intermédiaires qui savent lire) interdisent toute sortie de la propriété et l'interdiction de quitter la terre si les dettes ne sont pas réglées.

Mais ces avances sont à double tranchant : elles traduisent aussi la faiblesse des plantations.

« La force de la paysannerie est aussi un élément clé pour expliquer l'existence, dans cette étape initiale, d'une main d'œuvre salariée, de ce que j'ai appelé « le péonage (servage) par dette investie », c'est à dire la pratique qu'avait le propriétaire de payer les salaires en avance à des travailleurs de grande mobilité, dans un effort souvent inutile pour s'assurer ses services » (Edelman, 1998, pp. 405-406).

On en trouve un exemple frappant dans la presse de l'époque. L'administration cahabonera se plaint en effet en 1889 d'une exigence de main d'œuvre pour les fincas que Cahabón est dans l'incapacité de fournir. En 1889 par exemple, une lettre ouverte écrite par Ramon Monterroso, secrétaire de la mairie de Cahabón dans le journal *El Porvenir* explique que les demandes en force de travail par les fincas de Senahú sont trop lourdes. Il semble bien que la « main d'œuvre » déserte Cahabón, profitant des avances sans les honorer :

« Le nombre d'habitants de cette juridiction s'est vu diminué en quelques années, à cause de l'émigration des indiens vers le département voisin d'Izabal où, parce qu'il n'y a pas d'agriculture et parce que l'on n'exige d'eux aucun service, trouvent des commodités qui conviennent très bien à leur désir de passer une vie oiseuse et indépendante. De plus, un grand nombre d'entre eux sont partis dernièrement en emportant les habilitaciones qu'ils avaient reçues pour aller travailler à Senahú; et si ce n'est pas impossible, ce sera pour le moins difficile qu'ils la rendent, car on ignore où ils se trouvent et il semble que certains peuvent compter sur un appui, inconnu de moi. » (El Provenir, 3/03/1889, année 1, N°6, notre traduction).

Cette fuite est très visible démographiquement. En 1821, le municipe comptait 4295 âmes. En 1880, le décompte en est à 1380 (Francis Gall, 1976).

Il faut donc réussir à fixer la main d'œuvre. Dans le cas de Cahabón, plusieurs éléments consécutifs vont contribuer à l'arrivée et à la fixation de main d'œuvre pour la grande plantation à Cahabón: le déplacement de populations de Carchá après le soulèvement de Jorge Yat en 1865 (Grandin, 2004, pp. 1, 2 et 35), le développement des fincas de Senahú et la crise de l'argent.

En 1934, le système des avances est supprimé pour les abus qu'il engendre. On reconnaît que les *habilitaciones* « restreignent la liberté de travail et convertissent le journalier en objet d'exploitation indue » (Skinner-Klee, 1954, p.109), mais c'est surtout qu'il est encore insuffisant, comme nous l'avons vu. Ce qu'il faut, c'est une contrainte plus forte.

4.3 Les mandamientos

En 1876, Justo Rufino Barrios émettait l'ordre suivant auprès des chefs politiques de département :

« Le Président, animé par le désir de procurer à tout prix la croissance et la prospérité de la République, vous avise :

Que les peuples indigènes de vos juridictions fournissent aux propriétaires des fincas de ce département qui le solliciteraient, le nombre de travailleurs nécessaires, jusqu'à 50 ou 100, selon l'importance de l'entreprise.

Que se réalisent des relèves de travailleurs autant de fois que l'exige l'importance ou la durée de l'entreprise, de façon que lorsqu'ils le demandent, les journaliers se renouvellent toutes les deux semaines afin que les travaux ne soient pas interrompus jusqu'à leur conclusion » (Skinner-Klee, 1954, p. 34 notre traduction).

C'est dans ce cadre que se met en place la réquisition de main d'œuvre, les *mandamientos* pour permettre le développement agricole. En 1877 paraît le Règlement des Journaliers, et en 1894 le Règlement du Service des Travailleurs agricoles (décret 243). Les grands principes de cette répartition des travailleurs auprès des grandes propriétés reprennent le

schéma fondamental de la répartition du travail pendant la Colonie (Martinez Peláez, 1994, p. 473), qui est légalement celui-ci :

- Tous les hommes de 16 à 60 ans sauf les maires indiens durant leur charge.
- Paiement d'un impôt d'un demi-real par l'*hacendado* pour chaque travailleur dont il a bénéficié.
- Paiement de la journée de marche (le lundi) nécessaire pour atteindre la plantation.
- Pas d'outils à fournir de la part du travailleur
- Paiement d'un réal par jour, en monnaie, remis en main propre et non payé en nature.
- Quatre groupes doivent se relayer chaque semaine : ¼ des indiens d'un village vont travailler chaque semaine.
- Obligation de rester toute la semaine.

Les règles sont les mêmes pour le règlement des journaliers de 1877, si ce n'est qu'il n'y a même plus d'impôt. Selon celui-ci, l'employeur a l'obligation de fournir des logements décents, un lopin de terre pour les moments où il n'y pas de travail sur la plantation, de leur fournir une alimentation saine, d'ériger une école gratuite, ne pas leur interdire d'aller travailler ailleurs sauf pour les *colonos*, ne pas punir soi-même les travailleurs. Enfin, aucun travailleur n'a l'obligation de recevoir des avances sur paiement, mais chacun peut en demander s'il les souhaite. Les travailleurs ne peuvent accepter d'avances d'autres entrepreneurs tant qu'ils n'ont pas réglé leur dette à leur employeur. Le planteur doit régler un impôt pour chaque travailleur (Cambranes, 1996, pp. 148-149).

Plus tard, sous Ubico, ces *mandamientos* sont remplacés par le décret 1996 de 1934, la « *ley de vagancia* » (loi contre le vagabondage): Le vagabondage devient un délit, et celui-ci n'est pas défini comme l'errance de miséreux mais par la propriété minimale de 2,11 hectares de café, de canne ou de tabac, de 2,11 hectares de maïs avec deux récoltes annuelles pour les terres chaudes, ou 2,8 hectares de maïs en zone froide, ou encore 2,8 hectares de blé, de pomme de terre ou de fleurs ou d'autres produits, ces quantités étant estimées comme un minimum pour la survie d'une famille. Tous les hommes sans profession adéquate ou sans possession légale de terre doivent travailler entre 100 et 150 jours pour les planteurs de café.

Ajoutons qu'au travail obligatoire dans la plantation de café, les *colonos* doivent remplir des obligations de services de valets de ferme, de service domestique dans la maison du maître, de gardiennage des troupeaux, de transport des marchandises sur les mules, de coupe d'arbre ou de taille et transport de pierres. Remarquons que l'on retrouve ces dispositions autour des *colonos* dans de nombreux pays d'Amérique latine, comme le Pérou où il dure jusqu'en 1960 avec une obligation de travail portée à 160 jours (Piel, 1984, p.305).

4.4 Le livret de travail.

Le livret du journalier était déjà imposé par le décret de 1877. Il est repris par la loi du Vagabondage : est imprimé par la Typographie Nationale un livret numéroté sur lequel les administrateurs notent les jours travaillés. Ce livret pouvait être demandé à tout moment par les policiers. Cette loi du vagabondage ainsi que ce livret de travail ne sont pas seulement inspirés des lois européennes du 19^e siècle permettant de fixer la main d'œuvre ouvrière.

Comme le souligne le film « Los civilizadores »²¹, ils sont également inspirés des régimes fascistes, et notamment le régime hitlérien, avec lequel l'élite allemande d'Alta Verapaz a établi des liens étroits.

4.5 Les grands travaux

Les grands travaux d'infrastructures de transport sont une préoccupation majeure de la République. C'est sous Ubico que l'on constate les efforts les plus importants: la loi du service militaire de 1930, exige qu'en temps de paix, ce service sera utilisé pour la construction et l'entretien des routes et les travaux publics (Skinner-Klee, 1954, p. 103-104). La loi contre le vagabondage permet de faire travailler sur les routes les récalcitrants au travail dans les plantations. Enfin, la loi sur la voirie de 1933 (décret 1474) contraint tout homme qui ne peut payer deux quetzals d'impôt annuel, à délivrer deux semaines de travail gratuit dans les grands travaux routiers.

5. La configuration monétaire

La domination politique des grands propriétaires terriens est confirmée par le régime de souveraineté monétaire. Le bimétallisme monétaire a été maintenu après l'indépendance en 1821. L'escudo d'or est égal à seize réaux d'argent ou deux pesos d'argent. Le peso est donc égal à huit réaux, chaque real étant divisible en quatre *cuartillos*. Ces monnaies ont durablement marqué les esprits. On emploie encore le terme « *tuxtun* » en q'eqchi' pour dire 50 centimes : les pesos de *tepuetzque* étaient appelés « *tostones* » au début de la conquête.

Les monnaies étrangères circulent librement sur le territoire, mais leur valeur métallique est souvent plus faible que celle des monnaies nationales.

L'émission de monnaies nationales est alors aux mains de banques privées - six banques ont été créées entre 1877 et 1895 - qui émettent souvent davantage que ce que stipule leur accord avec le gouvernement. Ni la Casa de la Moneda, ni les banques, n'émettent de petites fractions, ce qui provoque un manque criant de petite liquidité sur les places de marché... Cela explique qu'une monnaie parallèle comme le cacao circulait encore au début du 20^e siècle à Cahabón.

La crise internationale de l'argent, à partir de 1892, puis la crise du café en 1899, aggravent la situation. L'or s'apprécie, tandis que le peso se dévalue. Les banques sont ruinées. La valeur du peso était équivalente en 1870 à 1 dollar. En 1905, un peso est égal à 5 centimes de dollar. En 1921, il ne vaut plus que 1,5 centime de dollar²². Cette dévaluation très forte provoque de grandes pertes chez les créanciers. Mais toute tentative de stabilisation se heurte aux intérêts spéculatifs des producteurs et exportateurs de café – qui certes sont

²¹ Documentaire de Uli Stelzner et Thomas Walther (1998). *Los civilizadores, Alemanes en Guatemala*, 1998, Berlin ISKA:

²² Les données de ce paragraphe sont tirées des chapitres sur le système bancaire de *Historia general de Guatemala, 1996* : « el sistema bancario, Alfredo Guerra Borges, Tome 5 « época contemporánea 1898-1944 », pp. 429-440

souvent également banquiers, mais arbitrent encore au profit de leurs activités agricoles -, qui vendent leurs produits sur des marchés étrangers où les monnaies sont reliées à l'or et convertissent ensuite leurs devises en pesos, en gagnant évidemment beaucoup au change. De plus, dans cette situation d'inflation, les salaires ne suivent pas l'augmentation des prix. On est bien dans le cadre d'un conflit distributif ficelé, complètement dominé par les barons de l'agroexportation.

Il faut attendre 1924 pour qu'une véritable réforme monétaire ait lieu, instituant une nouvelle monnaie, le quetzal (décret gouvernemental n° 879). Se met en place l'équivalence 1 quetzal = 1 dollar.

Cette crise a porté un coup fatal au développement des infrastructures en Alta Verapaz :

Face aux dévaluations du real et à de multiples difficultés techniques, la Compagnie du chemin de fer Verapaz décide d'arrêter la construction de la ligne à Pancajché, à 12 km de Tukurú, au lieu de la conduire jusqu'à Cobán (Wagner, 1996, pp. 222-228) (Cambranes, 1996, p. 277). On ne peut donc pas dire que les grands propriétaires terriens, actionnaires de ces entreprises, ne soient pas touchés. Mais les plus affectés sont les petits propriétaires et les paysans. La chute brutale du prix de l'argent accélère en effet l'appauvrissement de familles rurales qui avaient la plupart de leur bien en argent, et en amène une bonne part à demander un travail aux nouveaux propriétaires ; on évalue qu'en 1921, près de 40% de la population totale d'Alta Verapaz étaient des « *colonos* », c'est-à-dire qu'ils résidaient sur les terres d'un grand propriétaire en échange de travaux réguliers dans sa plantation (Grandin, 2004, p. 24)²³.

Cependant, la réforme monétaire de 1924 ne va pas modifier la structure du conflit distributif.

Les agro-exportateurs continuent d'être systématiquement favorisés aux dépens des autres secteurs de l'économie guatémaltèque. Dans les années 20 se développe très fortement le crédit hypothécaire, atteignant son plus haut niveau en 1928. Avec la nouvelle crise du prix du café à partir de 1928, les planteurs se trouvent rapidement dans l'impossibilité de régler leurs emprunts. Les banques sont mises en difficulté. Le Président Ubico, représentant de l'oligarchie agraire, ne veut pas laisser cette crise dévaster les plantations de café. Il impose un moratoire sur les paiements, et injecte des fonds aux banques, pour éviter que les hypothèques ne s'appliquent et ne ruinent définitivement les grands propriétaires terriens. Ces mesures permettent aux grands propriétaires terriens de survivre, au prix de la fermeture de nombreuses banques entre 1929 et 1933. L'endettement des grands propriétaires fait cependant baisser le prix de leur terre. C'est justement en 1931 que Kensett Champney récupère les terres de Walter Curley, qui vient de mourir très endetté. Francisco (Pancho) Curley, son fils, en fomentera une haine tenace contre les Champney. Kensett se livre également à quelques activités spéculatives : il achète les productions de café de ses voisins à des prix dépréciés.

²³ Processus comparable à celui de la Colonie, durant laquelle les monnaies de mauvaise qualité, dépréciées, étaient „chassées“ vers les indiens, obligés de l'accepter en paiement du *repartimiento*, se voyant refuser par la suite leur valeur nominale auprès de commerçants.

L'une des grandes originalités du Guatemala (par rapport aux autres pays latino-américains), est de n'avoir jamais construit sa politique économique sur de l'endettement public.

En 1924, la caisse régulatrice qui doit permettre la transition du peso au quetzal constitue un fond en percevant un demi-peso par quintal de café exporté. Elle opère des transferts de fonds en or, en échange de papier-monnaie, et elle fixe le taux de change : pour rendre possible la conversion peso-quetzal, on choisit donc d'accumuler des ressources propres – et non de recourir à un emprunt extérieur.

Dans les années 30, le gouvernement n'a qu'une préoccupation: récupérer et accumuler des réserves en or. En 1943, les réserves en or par rapport au quetzal en circulation sont de 147%. Il faut souligner que ce rééquilibrage a été favorisé par la forte baisse des importations pendant les années 30.

Si la situation financière de l'État se renforce, c'est aussi parce que l'on laisse la situation dans les campagnes se dégrader. Car ces derniers éléments montrent les contradictions qui constituent le régime économique guatémaltèque : une position financière et monétaire très solide, appuyée sur de très bonnes réserves, alors que le pays est plongé dans la pauvreté. « La richesse financière est une richesse stérile si elle ne sert pas à améliorer les conditions sociales et historiques de la Nation. »²⁴ Le prix de la bonne position financière est l'étouffement de la vie économique locale et du niveau de vie. Entre 1930 et 1932, le volume de la monnaie circulante s'est réduit de 40%. Ce qu'il reste des petits commerçants et des paysans indépendants d'Alta Verapaz se résout alors à demander la résidence et le travail auprès des grandes plantations. C'est certainement le cas de Marcelino Xol, dont nous reparlerons dans la troisième partie, petit commerçant itinérant né à Senahú, qui s'établit à Oxec, communauté appartenant à Sepacuité, dans les années 30.

On craint un soulèvement paysan semblable à celui du Salvador de 1931 : la crise économique a renchéri les prix de biens de consommation, et la crise du café a empêché les salaires agricoles d'augmenter. Il faut encore resserrer la force policière pour se garder de tout soulèvement : on ne peut s'étonner de l'image de dureté que le régime ubiquiste a laissée dans la mémoire collective du peuple guatémaltèque.

Conclusion.

Les historiens permettent de mettre en évidence un régime de souveraineté propre à la jeune République guatémaltèque, oligarchique et agro-exportatrice : les grands propriétaires terriens tiennent le pouvoir et le mettent au service de leurs exportations, aux dépens du développement équilibré de la société guatémaltèque.

Ce conflit distributif entre les deux principaux secteurs de la société – mis en évidence notamment par le type de régime monétaire – fait penser à d'autres situations historiques. Prenons quelques exemples du riche recueil d'études publié par Théret (2007) : la conjuration de Catilina, à Rome en 63 avant JC, est issue d'une crise d'endettement où la

²⁴ Robert Triffin. 1946. "Plan de reforma monetaria y bancaria para la República de Guatemala: informe preliminar" *Revista de Economía*, 1, n°2, pp 12-21. Cité par Guerra Borges (2006, p. 26).

circulation monétaire est gelée (« *inopia nummorum* »), du fait du conflit entre les secteurs de l'aristocratie terrienne d'une part, et la plèbe urbaine, les soldats et les sénateurs d'autre part²⁵. La circulation de monnaies de bronze après la guerre du Péloponnèse dans la Grèce ancienne montre que le régime de souveraineté de l'État peut aller à l'encontre des questions de pratiques et de facilité commerciale²⁶. Autre exemple, en URSS et dans la Russie contemporaine, la monnaie officielle ne circule qu'au profit des groupes sociaux dominants et rejette la majorité de la société hors des circuits monétaires et financiers officiels²⁷. Ou encore, la configuration monétaire de l'Ouzbékistan prend un caractère d'extorsion (Bazin, 2008).

Lorsque l'on affine l'étude sur le cas de la Verapaz, on se rend compte que ce qui a compté, bien davantage que le système des avances, est la contrainte imposée aux indigènes. On voit ici les limites des études se fondant sur l'hypothèse de la rationalité économique individuelle en étudiant par exemple la rencontre entre l'offre et la demande de travail, car elles échouent à montrer pourquoi une grande partie de la population se met au service des grandes propriétés : nous avons vu que les individus cherchent plutôt à fuir les latifundios et tentaient de profiter des avances. Il faut donc prendre en compte les mécanismes de contrainte et les rapports de force collectifs qui rendent possible l'édification du « système » latifundiste de Cahabón.

« *La disciplinarisation signifie qu'un niveau [s'établit] peu à peu et [rend] possible, de plus en plus largement, le fait de regarder les parties (corps) séparées (guerre, lien entre maître et élève, rapports dans la production) comme des parties d'un domaine uni* » (Raffnsøe, 2008, p. 50).

Et c'est en effet une nouvelle figure « unifiée » qui émerge de la lutte entre indiens dépossédés et étrangers nouvellement propriétaires : le latifundio, qui peu à peu rationalise et régule de nouvelles relations, peut donc être lu comme la mise en place d'un *dispositif* de discipline. Or, la version occidentale n'a pas répondu à toutes les questions quant aux modalités de fonctionnement de cette nouvelle unité sociale. Les versions *ladina* (Chapitre 5) et *q'eqchi'* (chapitres 13 à 15), nous apporterons les informations complémentaires nécessaires à la compréhension du dispositif.

²⁵ Jean Andreau, « Crises financières et monétaires dans l'Antiquité romaine du IIIe siècle av. J.-C. au IIIe siècle apr. J.-C. » Théret (éd), B. (2007). *La monnaie dévoilée par ses crises*. Paris: Editions de l'EHESS, pp.103-129

²⁶ Catherine Grandjean, « Guerre et crise de la monnaie en Grèce ancienne à la fin du Ve siècle » Théret (éd), B. (2007). *La monnaie dévoilée par ses crises*. Paris: Editions de l'EHESS, pp. 77-84.

²⁷ Ramine Motamed-Nejad, « Ordre monétaire, pouvoir patrimonial et crises de paiement en Russie postsocialiste (1992-1998) » Théret (éd), B. (2007). *La monnaie dévoilée par ses crises*. Paris: Editions de l'EHESS, pp. 81-116 ; et Pépita Ould-Ahmed, « Le troc, signe d'une crise monétaire d'un certain type. Le cas de la Russie (1991-2002) » Théret (éd), B. (2007). *La monnaie dévoilée par ses crises*. Paris: Editions de l'EHESS, pp.117-179

CHAPITRE 3

LES ESPOIRS BRISES

Les espoirs brisés, pour reprendre l'expression de Gleijeses (2005), ne se rapportent pas seulement au Printemps démocratique de 1944-1954 décrit par cet auteur. Ils décrivent aussi la désillusion des années récentes, face à l'inaccomplissement des engagements pris lors des Accords de Paix.

La présidence d'Ubico avait confirmé le statut des grands propriétaires terriens et le système de l'agro-exportation, dont la crise de 1929 avait pourtant prouvé l'extrême fragilité. Pour une large frange d'intellectuels, de leaders politiques et d'officiers de l'armée du début des années 40, il est bien temps que l'État acquière une véritable souveraineté et une autonomie par rapport aux intérêts privés. Partout, en Amérique latine, on constate un mouvement vers une institutionnalisation de l'État, qui passe très souvent par des « révolutions » à caractère populiste.

Au Guatemala, la rupture se réalise en 1944, grâce au renversement d'Ubico et à l'organisation d'élections libres par un groupe d'officiers réformateurs. Les présidences d'Arévalo et d'Arbenz marquent l'avènement d'un nouveau régime, cherchant à établir une véritable souveraineté populaire, à renforcer l'État pour protéger les plus faibles (création d'une nouvelle constitution en 1945 pour une meilleure représentativité des institutions, une meilleure protection des citoyens et une plus grande autonomie de l'État), et s'inscrivant pour cela dans un progressisme modéré, préoccupé de progrès social et de modernisation économique (code du travail, autorisation des syndicats, rationalisation de la production, l'amélioration de la productivité)

On peut s'interroger cependant, grâce au travail des historiens, sur la radicalité réelle de cette révolution dans les différents domaines.

1. Le printemps démocratique : une révolution impossible ?

1.1 Une révolution aux principes keynésiens

La modernisation de l'État guatémaltèque par le nouveau régime est pensée sur les modèles européen et états-unien de l'époque : un État-providence, keynésien, prenant une véritable autonomie par rapport aux intérêts privés par son régime monétaire, sa nouvelle constitution. Cette modernisation s'appuie sur une pensée de l'économie telle que:

- L'individu est l'agent économique de base.
- L'État est garant des libertés et des droits, mais aussi du progrès social et de la performance économique.
- L'organisation économique est pensée comme partagée entre deux types d'acteurs, les salariés et les entrepreneurs.
- L'initiative privée est encouragée.
- La libre concurrence doit être garantie, et les avancées technologiques sont pensées comme un moteur premier.

La réforme agraire est une réforme modérée, libérale, qui doit permettre l'édification d'une classe d'entrepreneurs moyens, efficaces, qui exploitent et rentabilisent au maximum leurs terrains.

Cette vision libérale de l'économie se développe faisant de grands pas du côté de l'accès de tous aux mêmes droits. Cependant, demeurent quelques brèches qui maintiennent une certaine inégalité de statut des indigènes, pour lesquels on admet toujours des lois et des règlements spécifiques, dans un esprit de tutelle.

1.2 L'assainissement monétaire

Une des preuves de cette nouvelle souveraineté est celle de la révolution monétaire.

Entre 1944 et 1945, des décrets fondamentaux sont émis : il s'agit de la Loi Monétaire (décret 66 puis décret 203) et de la Loi organique de la Banque centrale « Banco de Guatemala » (décret 67 puis décret 215), ainsi que de la Loi régissant les Banques (décret 203). Le système de l'étalon-or tel qu'il fonctionnait jusqu'alors est accusé de défavoriser le marché intérieur, qu'il subordonne à la parité externe de la monnaie. Le quetzal devient l'unique monnaie légale. Les obligations en or, en argent, en devises étrangères deviennent illégales. On modifie les symboles frappés sur les pièces et les billets, pour valoriser l'identité indigène dans la perspective indigéniste (le défenseur des indiens Bartolomé de las Casas, un buste de femme indienne, les stèles mayas de Quirigua, la ceiba). La nouvelle banque centrale se voit fixer comme objectif le bien-être collectif, même au prix du sacrifice de profits. Cette banque constitue une véritable rupture avec la première banque centrale créée en 1924 : elle est en effet la seule autorisée à émettre de la monnaie, le prêteur en dernier ressort, l'agent fiscal et le banquier de l'État. Elle seule peut acheter et vendre l'or et les devises. Les banques privées sont par ailleurs mises sous le contrôle d'une superintendance. Pour régler les graves problèmes d'inflation de 1944, des lois d'urgence économique (1945) puis des programmes économiques (1948) mettent en place, entre autres, un contrôle des prix sur les articles de première nécessité, la protection de la petite entreprise agricole et industrielle, l'organisation de coopératives, du crédit, la protection et le développement de l'industrie nationale, la réglementation de l'investissement étranger dans l'exploration et l'exploitation du pétrole. La dépense publique se réoriente vers les dépenses sociales et culturelles (27% du budget) et le développement économique (35% du budget). Une banque nationale agraire est créée. Elle a pour mission de distribuer des crédits aux paysans. Elle fut l'une des plus sérieuses et des plus honnêtes pendant la législature d'Arévalo : le crédit s'ouvrait à la majorité de la population.

1.3 Les tâtonnements de l'indigénisme pendant le printemps démocratique

L'assemblée constituante veut également marquer une rupture avec la ségrégation mise en place depuis la révolution libérale de 1871. Elle permet ainsi la création de l'Institut Indigéniste National, qui doit favoriser l'*intégration* des populations natives. Se développe un débat entre les tenants d'un égalitarisme strict prônant une assimilation par l'alphabétisation –d'abord préférée par Arévalo, sur le modèle mexicain- et les défenseurs d'une politique de tutelle, autorisant un certain paternalisme, le maintien de statuts spéciaux – et en particulier le travail forcé- et une politique discrétionnaire du président, dénommée politique d'intégration, imaginant que les populations allaient s'intégrer par « ladinisation » progressive, c'est-à-dire, par « évolution » vers la modernité. C'est cette dernière option qui fut retenue en 1945, et qui triompha d'autant plus en 1954 avec la réaction conservatrice, qui mettra en place le Séminaire d'intégration sociale guatémaltèque en 1956 (Taracena Arriola, 2004, pp. 29-31). Cet intégrationnisme était cohérent avec la vision développementaliste qui structurait déjà la période démocratique.

1.4 La modernisation agricole et le code du travail

Dans quelle mesure le Printemps démocratique représente-t-il une rupture pour le monde agricole ?

Pour Arévalo, l'économie est un problème citoyen. Le rôle de l'État est d'assurer l'équité dans l'accès aux moyens de production et dans le rapport de force entre les salariés et le patronat, tout en assurant la liberté des prix, de commerce et d'entreprise. Un des principes de base et le respect de la propriété privée. Même si, dans la réalité, de nombreuses pratiques abusives et coercitives envers les travailleurs continueront, le tournant symbolique est opéré avec le nouveau code du travail de 1947 (décret 330) qui interdit tout travail gratuit et forcé, garantit le droit d'union et de grève, protège des licenciements injustes, règle la semaine de 48 heures, régule le travail des femmes et des enfants, et garantit certaines règles de santé et de sécurité au travail. Il autorise également la formation de syndicats paysans. Cependant, même l'ambassade des Etats-Unis admet à l'époque que cette réforme est modérée (Gleijeses, 2005 p. 126). Elle comporte trois volets principaux : la loi du contrat de travail dans l'agriculture ; le règlement pour le contrôle des journées des travailleurs agricoles et la loi de régulation transitoire des contrats de travail. Dans les papiers officiels, cette révolution de la relation de travail est traduite dans la variation du vocabulaire : dans la période 44-54, sont désignés comme « travailleurs agricoles » ceux qui avant étaient désignés comme « journaliers ».

Cependant, le code maintient la possibilité de paiements en nature à hauteur de 30% du salaire. Les différentes régions du pays ne connaissent pas les mêmes intensités de contrôle de la part du ministère du Travail : il y a une bonne vigilance à Ciudad Guatemala et sur les côtes atlantiques et pacifiques, mais de grandes difficultés de contrôle en Alta Verapaz. Les syndicats sont très peu tolérés. L'hostilité des finqueros est forte, et ils utilisent tous les moyens de contrainte à disposition, depuis le fouet jusqu'au meurtre, bénéficiant de l'appui

de l'Église et des autorités locales (Gleijeses, 2005 p. 55). La nouvelle autonomie municipale leur permet de regagner le contrôle des gouvernements municipaux qu'ils avaient perdu en 1936 sous Ubico. Cela renforce la résistance aux changements et l'isolement des travailleurs agricoles.

Il faut ajouter que les syndicats sont interdits dans les fincas de moins de 50 employés, et les grèves sont interdites en période de récolte. Le syndicalisme ne se développe finalement que dans l'United Fruit Company et dans quelques fincas nationales de café. A la fin des années 40, la croissance démographique et l'érosion des sols permettent aux grandes propriétés de voir un regain d'offre de travail. Les salaires agricoles nominaux augmentant peu, ils furent vite rattrapés par l'inflation.

Dans ce contexte, Cahabón est loin de pouvoir espérer des changements rapides : « Si l'Alta Verapaz était, comme Arbenz le notait dans son discours de campagne en 1950, le département le plus exploité de la République, Cahabón était la municipalité la plus assujettie en Alta Verapaz » remarque Grandin (2004 p. 64).

Arévalo affirme dans un discours de 1945 : « *Au Guatemala, il n'y a pas de problème agraire [...] Le problème est que les paysans ont perdu l'envie de travailler la terre du fait des attitudes et des politiques du passé. Mon gouvernement les motivera, mais sans recourir à aucune mesure qui porterait atteinte à d'autres classes*²⁸ » (Gleijeses, 2005, p. 57).

On voit combien Arévalo était modéré dans son traitement de la grande propriété agraire. L'un des moyens de « motiver » les petits paysans sera la coopérative.

Celle-ci aurait pu connaître une impulsion majeure avec l'expropriation des fincas allemandes en juin 1944, par l'administration ubiquiste, lorsque le Guatemala prend partie pour les Alliés et entre dans la seconde guerre mondiale en 1943. Ces « fincas nationales » deviennent, avec Arévalo, des coopératives. C'était une occasion, pour Arévalo, de mettre en place de plantations modernes, modèles de l'application du code du travail, et source de revenus importants pour l'État. En effet, ce sont 150 grandes propriétés dont hérite le régime, et elles produisaient, en 1944, 25% du café du pays (Gleijeses, 2005 p. 51). Elles deviennent des sortes de *domaines administratifs*, selon la catégorisation de Wolf fondée sur certaines expériences soviétiques, chinoises, mexicaines ou égyptienne : l'État installe sa souveraineté ultime sur la terre, et les produits sont taxés par l'État au travers d'une hiérarchie d'officiers, qui sont aux manettes de la production agricole et de la vente de ses produits. (Wolf, 1966 p. 57)

Le résultat fut désastreux. L'État mit en place des « favoris » (le frère d'Arévalo dirigeait le bureau central), complètement incompetents en matière agricole : ces nouveaux administrateurs de coopératives laissaient les bâtiments et les machines se dégrader. La production du café baissa très vite, et les conditions de travail demeurèrent les mêmes pour les *colonos*, qui bien souvent ne savaient même pas qu'ils étaient désormais employés par l'État (Gleijeses, 2005 p. 52). L'une de ces fincas nationales est Actelá, dont le centre est situé dans la juridiction de Senahú, mais dont toute la partie sud-ouest de Cahabón – le secteur Cantzum - faisait partie.

²⁸ “En Guatemala no hay problema agrario [...] El problema es que los campesinos han perdido las ganas de labrar la tierra por las actitudes y políticas del pasado. Mi gobierno los motivará, pero sin recurrir a medida alguna que lesione a otras clases” extrait de « Ideal de una Centroamérica como una sola nación culta, democrática, grande », El Imparcial, 4 de abril de 1945, p.1. Cité dans Gleijeses (2005 p. 57).

La première trace d'Actelá dans les archives est son achat par José Maria Obando en 1903²⁹. Elle tombe entre les mains de Kurt Lindener, qui possédait de nombreux terrains en Alta Verapaz. En 1944, toutes les fincas de Lindener & Cía, dont Actelá et ses annexes, sont expropriées³⁰. Pour les communautés du secteur Cantzum, rien ne change dans leurs conditions de travail : lorsque l'on interroge les anciens, ils ne savent même pas avoir travaillé pour une finca nationale. Pour eux, cela a toujours été l'*Asyent*.

Actelá comptait 12 *caballerías* de café (540 hectares). Les Allemands en avaient fait une très belle plantation, selon un ancien administrateur. Lorsqu'elle a été expropriée, elle est tombée entre les mains d'incompétents, selon lui, des militaires qui avaient les relations suffisantes pour qu'on leur octroie l'administration d'une finca. Il semble que cela ait donné lieu à une très forte perte de rentabilité, attestée par Wagner (1996, p. 391): en 1940-1941, Actelá produisait 10151 quintaux, en 1943-1944, 7 959 quintaux, et en 1953-54, 2 718 quintaux.

Une autre occasion manquée a été la loi de métayage forcé des terres : en 1949, est promulgué le décret 712, « *ley de arrendamiento forzoso* », qui oblige ceux qui louaient des terres dans les 4 années précédentes, à continuer de les louer pour les deux années suivantes pour une rente ne pouvant excéder 10% de la valeur de la récolte. Cette disposition signifiait un grand changement pour les paysans qui pouvaient jusqu'alors payer 60% de leurs récoltes au titre de la location.

Cette loi aurait pu être transposée au système de colonat, mais elle ne l'a pas été.

Les Champney n'ont jamais converti leur relation aux *colonos* en relation de métayage, car ils avaient besoin de main d'œuvre. On voit bien que les lois de la période démocratique ont pour objectif la création d'un marché structuré par le salariat ou le contrat commercial. Elles ne cherchent pas à réguler concrètement les systèmes locaux, en partant de leur configuration particulière, qui ne correspond pas à ce cadre « occidental ». L'horizon du gouvernement est celui du développementisme et du productivisme, au travers de l'extension du salariat au sein d'entreprises exportatrices puissantes, et au travers de la généralisation d'exploitations moyennes, propriétaire ou fermières, tournées elles aussi vers de la monoculture intensive. C'est bien le sens du rapport Britnell de la Banque Mondiale de 1951, qui dénonçait à la fois le peu de productivité des grands latifundios, au vu de la faible surface exploitée et de la faible mécanisation et du peu de technicité des intrants, et les petites exploitations mixtes tout aussi peu rentables économiquement, et recommandait de développer des cultures intensives du coton, de canne à sucre, et d'étendre les zones d'élevage.

²⁹ AGCA, Escribanía sección tierras, P 73 N°9

³⁰ Actelá (enregistrée au numéro 232/18/2°) est expropriée par le registre 70 du 17 juillet 1946 (AGDCA, Asuntos Alemanes, exp 738, n° 711: "lista de fincas rústicas expropiadas a subditos alemanes").

Tableau 10. Tenure de la Terre au Guatemala en 1950

Taille	Part du total de fincas (%)	Part de la superficie totale (%)
Moins de 1 <i>manzana</i>	21,3	0.8
1 à 2 <i>manzanas</i>	26,2	2.5
2 à 5 <i>manzanas</i>	28 ,6	5.7
5 à 10 <i>manzanas</i>	12,2	5.3
10 à 32 <i>manzanas</i>	7,7	8.4
32 à 64 <i>manzanas</i>	1,8	5.1
1 <i>caballería</i> à 10 <i>caballerías</i>	1,9	21.9
10 <i>caballerías</i> à 50 <i>caballerías</i>	0,3	22.8
50 <i>caballerías</i> à 100 <i>caballerías</i>	0,003	8.8
Plus de 100 <i>caballerías</i>	0,015	18.6
TOTAL	100	100

Tableau réalisé à partir de Guerra Borges (2006, p. 59)

D'après le

Tableau 10, en 1950, les exploitations de moins de 7 hectares (10 *manzanas*), représentent 88 % des fincas, et n'occupent que 14 % de la surface. Or, à moins de 7 hectares, on estime qu'il est impossible qu'une famille puisse être autosubsistante. A l'inverse, les propriétés agricoles de plus de 50 *caballerías* (2250 hectares) n'utilisent en général qu'une faible partie de leur surface. On estime qu'à l'époque près de 60% de ces grandes propriétés n'étaient pas exploitées (et que 10% de plus n'étaient pas exploitables).

Il paraît donc évident que pour refonder cette agriculture plus productive et mieux répartie, une législation du travail et des droits de propriété remis à plat, il fallait une réforme agraire. Le véritable élan pour le respect du salaire agricole est donné par Arbenz, influencé par la vision modernisatrice du Parti Guatémaltèque du Travail (PGT) : selon le PGT, l'obligation de paiement monétaire faite au planteur ne peut que les amener à rationaliser et à moderniser leur production.

1.5 La réforme agraire d'Arbenz

C'est donc avec la présidence d'Arbenz et la réforme agraire de 1952 que les organisations rurales se mettent véritablement en place. Elle est non seulement un moyen de réformer l'agriculture, mais aussi d'amener les « masses indigènes » vers la modernité, l'éducation, l'initiative privée (Taracena Arriola, 2004, p. 49). Pour tout ce qui est de la réforme agraire au niveau national, nous renvoyons aux nombreux ouvrages publiés sur ce thème, par exemple Gleijeses (2005) ou Handy (1994).

Le décret 900 de la réforme agraire a pour objectif que soient utilisées les terres oisives par de petits et moyens « entrepreneurs agricoles » modernes. Elle affecte donc les plus grandes propriétés, celles de plus de 270 hectares (6 *caballerías*) qui ne sont pas cultivées par leurs propriétaires, ou bien qui ont été louées ou exploitées par des systèmes de prestations personnelles, ou bien encore pour substituer ou compléter des salaires déficients dans les trois années qui précédaient la loi (Guerra Borges, 2006 : 64), situation définissant précisément ce qui se passait à Cahabón dans la propriété des Champney.

Les terres expropriées sont payées selon les déclarations fiscales, et elles sont payées en bons, au taux d'intérêt de 6% sur 20 ans.

Les terres étaient d'abord expropriées, nationalisées, puis distribuées en usufruit ou en fermage ; ou bien expropriées directement au profit des bénéficiaires et distribuées en propriété privée sous forme de parcelles de moins de 27 *manzanas*. 280 hectares de Fincas Nationales sont également distribués. En deux ans, sont distribuées 794 propriétés, 371000 hectares (Deverre, 1987, p. 121) (Handy, 1994, p. 94) à 87500 personnes, donc une moyenne de 4,25 hectares par personne. 86% la reçoivent en usufruit viager.

Ce sont les Comités Agraire Locaux (CAL), qui administrent localement la réforme agraire, en recueillant les demandes locales et les transmettant au Comité Agraire Départemental. Chaque CAL est composé de 5 membres : 3 personnes des unions paysannes locales et 2 personnes désignées par la municipalité et le gouverneur départemental. On imagine combien ces CAL ont pu bouleverser les rapports de forces locaux, auparavant limités à un

conseil municipal étroitement lié aux intérêts des grands propriétaires et des commerçants ladinos.

En 1950, en Alta Verapaz, les Ladinos possèdent 5% des fincas, mais contrôlent 78% de la terre, avec des propriétés qui font une moyenne de 367 *manzanas*.

Selon le Décret 900, sont expropriées 11 propriétés à Cahabón (AGCA DAN-AV 1B5 1952), à peu près 10% des expropriations ayant eu lieu en Alta Verapaz:

*CHAJGUAL: Zoila Beltetón de Mollinedo (non enregistrée)

*CHIAXON: Alfredo Calvinisti (Finca 557, fol 244 lib 60)

*SECHAL: Benjamin Champney (Finca 600, fol 81 lib 18)

*CHAJEL: Secundino Chen (non enregistrée)

*CANIHOR CHAJBOM. SELLANCH O SEXOY: Jerónimo Chiquin Bird y Hermano (Finca 131, fol 241, lib 24)

*SEPACUITE SACTA GUALIBAJ ET ANNEXES: Benjamin Champney (Finca 1656, fol 117, lib 20)

*HACOLOL y anexos: José Tomás Yat (Finca 943, fol 229, lib 16)

*LA ESPERANZA: Falió Nestor García Lucas (Finca 1366, fol 160, lib 36)

*TZULBEN: Juan Domingo García (Finca 599, fol 80, lib 48)

*TRANSVAAL: Hermanos García Herrera (Finca 16, fol 30, lib1)

*CHITZAC, CHICONOP, CHIVITZ: Ramona Monterroso Delgado (Finca 1, Fol 1, lib 44)

Champney est exproprié en tout de 20 000 hectares (444 *caballerías*), c'est-à-dire l'équivalent de 15 parcelles de 29 *caballerías*, à peu près la moitié de ses terres. Elles sont cédées en usufruit à vie aux anciens *colonos*.

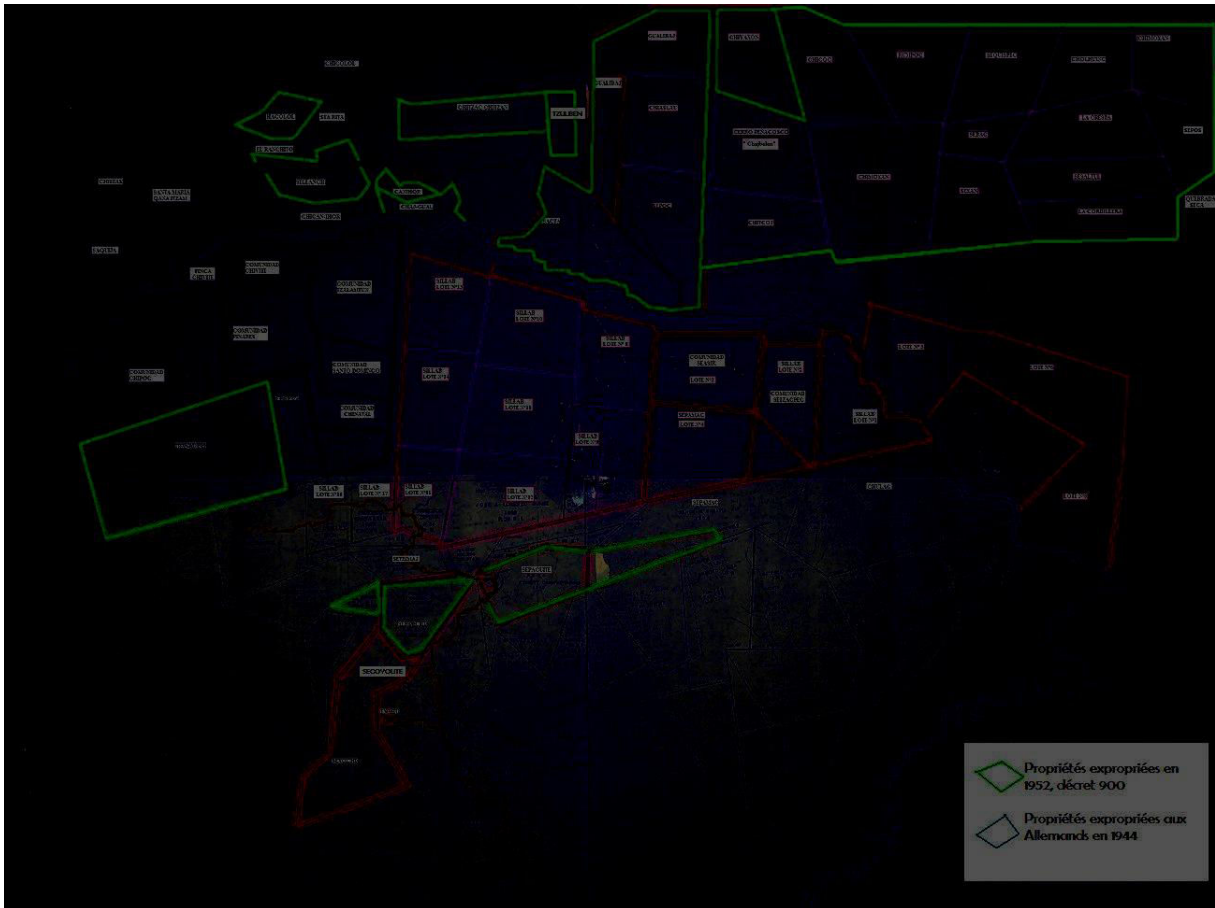


Figure 16. Expropriations des terres à Cahabón.

Terres expropriées en 1944 aux Allemands et en 1952 au titre du décret 900.

Plan constitué à partir de AGDCA-DAN-AV IB15; fonds FONTIERRA hojas Chimoxan N°2262-I ; Panzós N°2262-II ; Senahú N° 2262-III ; Cahabón agrología y catastro INTA

2. La version occidentale de la guerre civile

Les historiens permettent de rassembler les éléments cruciaux de la polarisation progressive des acteurs politiques au Guatemala en dévoilant leur articulation avec la guerre froide. C'est cette analyse politique et géostratégique qui est essentielle à la compréhension de l'extrême violence qui s'acharne sur les petits paysans cahaboneros dès le coup d'état de 1954.

Ce coup d'état est pensé comme une rupture majeure : c'est le passage de la démocratie à une nouvelle dictature. La montée de la violence progressive, jusqu'aux sommets des années 1978-1982 est ensuite interprétée selon diverses perspectives (cf. Bataillon, 2003 ; Adams, R., 1970) : dans une optique dépendantiste, elle est d'abord pensée comme une fuite en avant d'un Etat, qui ne parvient pas à résorber les grandes mutations sociales des années 50, l'appauvrissement et la marginalisation de larges secteurs de la population ; mais cette lecture ne considère pas la problématique de l'injustice, observée par d'autres sous la perspective de la radicalisation d'un Etat et des mouvements sociaux ; d'autres perspectives insistent sur le rôle des puissances extérieures. Nous allons ici en explorer quelques aspects.

2.1 Le débat sur le coup d'état et la guerre froide

✓ La chute d'Arbenz et le rôle des Etats-Unis

La chute d'Arbenz³¹ est pensée en général comme l'irruption de la guerre froide dans l'histoire du Guatemala. Il a été en effet établi que c'est la sympathie d'Arbenz pour des personnalités communistes et pour les idées communistes (Grandin, 2001), ainsi que l'attaque des intérêts de l'United Fruit Company par la réforme agraire de 1952, qui auraient décidé la CIA à organiser l'opération PB Success de 1954³².

³¹ Dès le 13 mai 1954, la radio *Liberación* émise depuis le Honduras, annonçait une invasion imminente. Le gouvernement d'Arbenz était au courant des préparatifs de cette invasion, mais pensait que l'Armée guatémaltèque n'aurait aucun mal à les vaincre. Le 10 juin, le secrétaire d'État John Foster Dulles faisait un appel aux pays américains pour aider le peuple guatémaltèque à se libérer de la « pénétration communiste ». Le 17 juin, les assaillants entraient sur le territoire guatémaltèque, par la frontière avec le Honduras. Ils étaient environ 300 hommes, la plupart guatémaltèques selon Lujan Muñoz(2002), peu préparés, mais assistés d'un navire de guerre et d'avions d'attaque supérieurs aux avions de l'armée guatémaltèque. Ils avaient été entraînés au Nicaragua, où Somoza était enthousiaste à l'idée de renverser Arbenz (Gleijeses, 2005, p. 401), et étaient au service du colonel Castillo Armas exilé au Honduras. Anti-communiste, Castillo Armas avait été retiré du service en 1949 pour avoir été un proche d'Arana, alors que celui-ci s'appropriait à prendre le pouvoir. Il avait tenté de provoquer un soulèvement en 1950 et avait été mis en prison, s'en était échappé en juillet 1951. Exilé au Honduras, il y organisait des tentatives d'invasions infructueuses depuis 1952, avec l'aide de Somoza, de Trujillo, de l'United Fruit Company et de la CIA. Mais il n'avait aucun soutien de poids à l'intérieur du pays. Ils prirent Esquipulas sans rencontrer de résistance. L'attaque de Puerto Barrios fut un échec. Beaucoup d'assaillants furent faits prisonniers. Le 18 juin, un avion P-47 attaquait divers points stratégiques de la capitale et déversait des tracts. Des comités de défense de la révolution se formèrent, demandant des armes pour défendre le pays. Mais l'Armée et Arbenz –toujours convaincu que l'Armée suffirait amplement - les leur refusèrent. Le gouvernement déclara l'état de siège, suspendit les garanties constitutionnelles et censura la presse et la radio. Il dénonça devant l'ONU l'invasion depuis le Honduras, demandant une réunion d'urgence du conseil de Sécurité.

On dépêcha des troupes à Zacapa et Chiquimula, mais cette ville était déjà tombée aux mains des assaillants. L'armée conclut une sorte de « cessez-le-feu » avec eux. Les officiers des troupes refusaient de combattre. Le gouvernement commença alors à douter. Le colonel Getella, officier de confiance d'Arbenz, confirmait à celui-ci que les soldats avaient peur d'une intervention des Etats-Unis à cause de la présence des communistes près d'Arbenz et lui demandaient de démissionner.

L'ambassadeur Peurifoy des Etats-Unis proposa alors au chef de l'Armée, le colonel Carlos Enrique Díaz, d'organiser un coup d'état et de destituer Arbenz. Díaz refusa mais informa Arbenz que les hauts officiers de l'Armée demandaient également sa démission.

Le 27 juin, Arbenz se décidait à démissionner. Il le fit au profit du colonel Díaz, en échange de la promesse qu'il ne négocierait pas avec Castillo Armas. Il demanda asile à l'ambassade mexicaine le 28 juin lorsqu'il fut convaincu que Díaz ne pourrait garder le contrôle du pays : celui-ci subissait une pression extrême de la CIA pour démissionner à son tour. Les jours suivants, les ambassades se remplirent de fonctionnaires arbencistes. Pellecer, Fortuny et Gutierrez, les leaders du PGT, furent avertis par Díaz qu'ils devaient quitter au plus vite le pays. Cinq gouvernements provisoires se succédèrent en onze jours, avant de permettre à Castillo Armas, le 7 juillet, d'être nommé président de la junte militaire.

Pourquoi l'Armée n'a-t-elle pas vaincu les assaillants ?

Plusieurs hauts-gradés de l'Armée n'étaient pas d'accord avec la « dérive communiste » d'Arbenz, même s'ils ne soutenaient pas Castillo Armas ; ils restèrent donc très passifs avant la démission d'Arbenz. Le scandale du bateau *Alfhem*, un navire arborant un pavillon suisse arraisonné le 14 mai 1954 par la marine états-unienne, contenant un chargement d'armes légères provenant de Tchécoslovaquie, avait confirmé de plus en plus de soupçons sur la proximité entre Arbenz et les communistes (un parti communiste avait été créé en 1950 et avait pris le nom de Parti Guatémaltèque du Travail – PGT – en décembre 1952). En octobre 1953, l'ambassadeur des Etats-Unis John Peurifoy, nouvellement installé confirmait auprès de son gouvernement la sympathie du Président pour ceux-ci. Bien qu'aucun communiste n'ait de poste ministériel, Arbenz était entouré de conseillers communistes, en particulier Fortuny, président du PGT

³² L'Opération « PBSuccess », décidée à la fin de l'été 1953, avait été dotée d'un budget de trois millions de dollars, combinant actions économiques, psychologiques, diplomatiques, paramilitaires. Il s'agissait d'isoler

Jusqu'à récemment, parce qu'il était manifeste qu'Arbenz n'avait aucun lien particulier avec l'URSS et était loin d'orienter son pays vers une alliance avec Staline, les historiens avaient travaillé surtout sur l'hypothèse que l'intervention des EU en 1954 était en vérité due à la réforme agraire et aux pressions de l'United Fruit Company, touchée par cette réforme agraire, auprès du président Eisenhower. Il faut dire que John Foster Dulles, secrétaire d'État dans l'administration Eisenhower, artisan de la contre-révolution de 1954 au Guatemala, avait été dans les années 20 l'avocat de l'Electric Bond and Share au Guatemala (Glejises, 2005, p. 325), et l'un des principaux avocats de la firme qui facilita le contrat de 1936 entre l'United Fruit Company et le gouvernement d'Ubico (Glejises, 2005, p. 116), accordant une concession sur des terres de la côte Pacifique (Tiquisate) dans des conditions fiscales extrêmement favorables, pour 99 ans. Son frère aîné, Allen Dulles, était alors directeur de la CIA, et ils étaient très proches (Glejises, 2005, p. 326). Depuis quelques années, les recherches historiques ont insisté également sur la crainte de l'influence grandissante du PGT, le parti communiste guatémaltèque, auprès du président Arbenz. Selon cette perspective, l'inquiétude n'était pas due seulement à la défense des intérêts économiques privés, au nationalisme tiers mondiste représenté par Arbenz, à la crainte d'une distribution plus démocratique des pouvoirs. C'est également l'anticommunisme tous azimuts et une évaluation de la force du PGT qui a alerté le gouvernement des Etats-Unis (Grandin, 2004: 52).

Quelles qu'en soient les nuances, les explications des historiens montrent donc que ce sont des facteurs extérieurs qui provoquent la fin du régime démocratique.

La saillance de ces causalités exogènes entraîne pourtant une conséquence forte dans la présentation de l'histoire guatémaltèque :

D'une part, elle amenuise les facteurs internes de la faiblesse d'Arbenz. Car s'il est certain que le putschiste Castillo Armas était très isolé, il faut reconnaître que l'Armée n'était pas si fidèle à Arbenz que celui-ci le pensait et qu'un doute s'était instauré au sein de l'Armée du fait des amitiés communistes d'Arbenz, en particulier après le scandale du navire *Alfhem* (voir annexe 2): c'est ce qui fait qu'elle conclut très rapidement un « cessez-le-feu » avec les assaillants et demande à Arbenz de démissionner. Il faut également considérer tous les groupes stratégiques internes –grands propriétaires terriens, grands entrepreneurs – qui voyaient d'un très mauvais œil les transformations introduites par le régime d'Arbenz : car cette révolution pourtant tranquille, bouleversait « trop » la configuration inégalitaire de la société. Nous le verrons dans la version q'eqchi', il faut prendre en compte combien le conflit distributif est aigu, combien l'introduction d'un nouveau régime de souveraineté, reposant sur une économie capitaliste moderne, et en particulier le salariat et l'entrepreneuriat

Arbenz, de causer la peur dans ses rangs en lançant des rumeurs, en envoyant de fausses condoléances aux fonctionnaires gouvernementaux ; en inscrivant sur les maisons des partisans d'Arbenz « ici vit un communiste », en menaçant les employés du gouvernement ; en envoyant des tracts contre Arbenz depuis des avions, en exhortant des soldats à se soulever contre Arbenz, caricaturé dans la presse étatsunienne comme un valet de Staline... Un programme de radio fait à Miami, diffusé depuis un pays voisin, expliquait que l'opposition augmentait au Guatemala. L'Armée des Etats-Unis organisa un blocus du commerce maritime. La CIA établit une liste de ceux dont il fallait se débarrasser, que ce soit par l'exil, la prison, ou l'« action exécutive », après la victoire de Castillo Armas (Grandin, 2001). Si le coup d'état de Castillo Armas devait échouer, il y avait un plan B : lancer des rumeurs selon lesquelles Arbenz voulait envahir le Honduras, action qui justifierait totalement une intervention militaire des EU, selon les accords de l'OEA

concurrentiel, faisait radicalement exploser les bases de la société et de l'économie guatémaltèque, verrouillée par un système de positions privilégiées et protégées³³.

D'autre part, en ne s'interrogeant pas sur la situation sociale et politique précédent le coup d'état, elle met en opposition la « paix » avec la situation de guerre civile qui va se développer ensuite. Ainsi, elle montre comment les premiers groupes de guérillas sont formés par des officiers de l'Armée qui refusent que leur institution se mette au service de ce qu'ils appellent l'impérialisme américain ; elle rattache guérillas et armée à la lutte idéologique et impérialiste entre Etats-Unis et URSS. Mais elle coupe par la même les insurrections guatémaltèques de l'histoire des luttes sociales propres à ce pays : nous montrerons à l'inverse, grâce à la version q'eqchi', la continuité entre les luttes paysannes du printemps démocratique et les mouvements de guérilla des années 60 et 70.

✓ La doctrine de Sécurité nationale

Comme la plupart des pays d'Amérique latine, l'Armée guatémaltèque est fortement influencée par les techniques contre-insurrectionnelles des Etats-Unis, et de la France. Le rôle de la CIA dans la contre-insurrection a été largement étudié (et reconnu par l'administration Clinton) dans les années 90 au Etats-Unis, en particulier après le scandale provoqué par l'assassinat du chef de la guérilla Bamacá, époux de l'états-unienne Jennifer Harbury, par le colonel Alpirez, dont on découvre qu'il est un agent de la CIA.

Depuis les années 50, la doctrine guidant les actions armées s'orientaient vers « l'ennemi intérieur », la subversion, transformant tout citoyen en ennemi potentiel. L'objectif était de traquer tous les « communistes ». Pour empêcher l'expansion, la doctrine de la Sécurité nationale n'hésite pas à recommander la suspension des garanties constitutionnelles et l'interdiction des partis communistes.

Dans le cas du Guatemala, tous les partis politiques réformistes et communistes sont interdits par le régime de Castillo Armas, ainsi que les syndicats et organisations sociales, au nom la lutte contre le communisme.

Les militaires sont également formés à l'enlèvement, la torture, la disparition des corps et à la soumission d'une population par la terreur. La fameuse Ecole des Amériques, au Panama, a ainsi reçu de nombreux officiers guatémaltèques. Des unités paramilitaires sont créées, ainsi que des escadrons de la mort composés de mercenaires n'apparaissant sur aucune liste du personnel militaire. Il faut coordonner et centraliser toutes les actions de renseignement et de sécurité grâce à un centre opérationnel : avec l'aide financière et technique des Etats-Unis, on établit le Centre Régional de Télécommunications – qui devint ensuite connu sous le nom « les Archives » (el Archivo) – directement relié à l'État Major présidentiel et au service de renseignements (la D-2).

Dans les années 60, au début de la présence guérillera dans la Sierra de las Minas, les Etats-Unis suivent de près la politique guatémaltèque et ne cessent d'intervenir. Ils appuient le coup d'état de Peralta Azurdia contre le président Ydigoras Fuentes, afin d'empêcher le retour d'Arévalo aux élections présidentielles de 1963 (Grandin, 2001, p. 6).

³³ A moindre échelle, la description du système social à Mayotte par Burnod et Sourrisseau (2007) montre combien la départementalisation et la volonté de formaliser le travail peut faire basculer *tout* le système.

Ils envoient les conseillers John Longan et Peter Costello en décembre 1965 auprès de l'Armée guatémaltèque, afin de contrer l'influence forte du PGT auprès du candidat à la Présidence, Mendez Montenegro, se présentant comme l'héritier et le continuateur de la révolution d'octobre. Ils aident à la coordination des polices nationales et judiciaires pour organiser la disparition de 33 militants du PGT parmi les plus modérés (l'opération Limpieza) (Grandin, 2001, p. 85). Dans les années 70, le gouvernement Arana durcit sa stratégie répressive. Les escadrons de la mort multipliaient les assassinats de militants, qui touchaient à la fin des années 70 même les membres de l'oligarchie qui affichaient des opinions de gauches (Fuentes Mohr et Colom Argueta). Au milieu des années 1970, face aux avancées des guérillas, c'est la frange dure qui prend le pouvoir, au travers du général Lucas García, en 1978, puis du général Rios Montt en 1982. Apparaît la stratégie de terre rasée, d'assassinats de masse de villages entiers, en commençant par le massacre de Panzós, où une centaine de paysans manifestant pacifiquement laissent la vie (Grandin, 2004). Les opérations de « nettoyage » deviennent massives et indiscriminées. On tue alors les paysans pour les « sauver d'eux-mêmes ». La seule campagne de dix-huit mois de 1982-1983 fait 75 000 morts. À Cahabón, les massacres fauchent les communautés de Pinares, Chiakach, Salac, Setzacpec, Chix, Seasir, Balamte et Sewamo (Grandin, 2004, p. 128).

Le rapport d'éclaircissement historique n'a pu recueillir que quelques témoignages et ne relève que quelques uns des assassinats :

« En juin 1972, dans le bourg de Cahabón, département de l'Alta Verapaz, des commissaires militaires ont capturé Marcelino Xol, qui était un leader paysan. Selon les témoignages, la victime a été emmenée à la zone militaire, où elle a été torturée et exécutée » (CEH, Tome 8, p. 21, cas 9455, notre traduction).

En 1976, est assassiné Minco Caal Sacul de Sewamo. En 1980, un q'eqchi' de Seasir-Setzacpec, membre de la G2, travailleur de Chinaasir, tire sur « Emilio », président du comité de terre, le transfère à la finca Sepamac où il est torturé par l'Armée, décapité, et son cadavre est montré aux travailleurs ((CEH, Tome 8, p. 22, cas 9134). En 1981, dans la finca Sepamac, des membres de l'armée et des PAC exécutent d'une balle dans la bouche l'enfant Crisanto Bolom Icó et torturent Eugenio Bolom Icó (CEH, Tome 8, p. 25, cas 12021). Mariano Bolom Icó et dix-neuf autres personnes, de la finca Sepamac, sont enfermés dans un tunnel secret, torturés pendant vingt-deux jours. (CEH, Tome 8, cas 15264). En 1982, un commissaire militaire capture Mateo Cuz Sacul de la finca El Carmen, et l'emmène à la Finca Tzubilpec où se trouve un détachement militaire. Ses restes sont exhumés en 1997... Le rapport Nunca Más de l'archevêché de Guatemala compte 49 victimes de massacres (exécution de plus de trois personnes) dans le bourg de Cahabón, 70 dans le secteur de Cantzum, 169 à Chajbelen, 7 dans le secteur de Marichaj, 3 à Semuc, 4, à Setzacpec, 7 à Setzol, 9 dans la finca Tzibalpec... (ODHAG, 1998, chapitre 1)... Ces chiffres sont très faibles par rapport aux souvenirs des uns et des autres, Ladinós comme Q'eqchi', qui parlent de dizaines de corps jetés au fleuve ou cachés dans les grottes.

Au travers d'un ministère qui prend le nom d'« Affaires civiles » (la S-5), des programmes de « développement », comme « Toit, Tortilla et Travail » (*Techo, Tortilla y Trabajo*) en 1982, coordonnés pas les fonctionnaires des Affaires civiles, sont mis en place dans les villages après un premier massacre : on échange alors *directement* les aliments contre la vie

sauve et les renseignements sur la guérilla, et on surveille étroitement les veuves (Schirmer, 2001, p. 105). Ces campagnes provoquent la fuite de 750 000 personnes, qui se déplacent vers d'autres régions du pays, en particulier le Petén encore peu peuplé, ou se réfugient à l'étranger, en majorité au Mexique et aux États-Unis. Comme dans la plupart des situations de ce genre dans le monde, les réfugiés deviennent des jouets de stratégies politiques et militaires.

Les *Patrouilles d'Autodéfense civile* (PAC) sont mises en place dès la fin de l'année 1981: ce service exige des hommes des communautés de patrouiller jour et nuit pour protéger leurs villages contre les attaques de guérilla. En réalité, ces patrouilles permettent régulièrement aux commissaires militaires locaux de bénéficier de contingents pour de basses œuvres. Ces PAC sont également chargées de mettre en place les projets de développement, et en particulier la construction d'infrastructures : elles ont régulièrement recours au travail forcé (González, 2002, p. 446).

Dans les « pôles de développement », à partir de 1983, toujours on rassemble des populations dans des détachements militaires, sous commandement militaire et sous le contrôle de la S-5, afin de les « rééduquer ». Le « développement » était devenu avec l'armée un instrument de la guerre pour la sécurité nationale. Elle n'avait même pas à prendre les gants que prend Rufin (1994, p. 17), en affirmant que « l'aide humanitaire est la continuité de la politique par d'autres moyens que la guerre ». L'aide humanitaire est alors le complément de la guerre ou pire, elle *est* la guerre (Bergeret, 2010).

Ces années sont des années de dépression économique, en pleine explosion de taux d'intérêts et la crise de la dette. En 1981, l'agriculture accuse un taux de croissance le plus bas depuis 30 ans. Ce sont les productions de café et de coton qui sont les plus affectées.

Entre 1981 et 1989, le PIB par habitant a baissé de 18,6 %. Or, en moyenne l'Amérique latine a vu son PIB par habitant baisser de 8,3% (Guerra Borges, 2006, p.169). La détérioration de la situation du Guatemala va donc bien au-delà de la crise de la dette qui affecte l'Amérique latine.

Le recrutement dans les activités guerrières retire du travail 125 000 personnes. Mais si l'on ajoute aux décès et au recrutement militaire, les personnes déplacées et réfugiées, la population économiquement active compte en réalité 100 000 personnes de moins chaque année, c'est à dire 4,1% de la Population économiquement active de 1990 (Guerra Borges, 2006, p.175). Les pertes accumulées de la production agricole au début des années 80 équivalent à 40% du PIB de 1990. Les 36 ans de guerre ont mené à la mort de plus de 250 000 personnes. On estime que l'Armée, les commissaires militaires, les patrouilles d'autodéfense civile et les escadrons de la mort furent responsables d'au moins 88% des morts (ODHAG-REHMI, 1998, p. 389).

Deux importantes personnalités de Cahabón ont suivi ce parcours. Roméo et Benedicto Lucas García sont deux frères qui ont grandi en partie à Cahabón et nombreux sont les cahaboneros qui les ont connus dans leur jeunesse. Outre qu'ils sont de grands propriétaires terriens, ils ont eu des carrières militaires et politiques d'envergure, l'un devenant président de la république entre 1978 et 1982, l'autre, Benedicto, ayant été un officier du contre-espionnage avant de se porter candidat aux élections de 1985.

Benedicto est formé en France, commence comme exécutant puis commandant de peloton en 1959-1960 à la base militaire du Quiché, devient ensuite commandant de peloton en septembre 61 à la base militaire de Mazatenango, auxiliaire des opérations de contre-espionnage à la base Mariscal Zavala en 60 et 61, et commandant de peloton à la base San José en 61-62. Il passe 5 mois de formation à l'École des Amériques en 1964, auxiliaire en contre-espionnage à la direction nationale entre 62 et 64 (S3), assistant dans le bureau stratégique d'espionnage (G2) en 1965 ; il est officier des opérations de contre-espionnage (S3) entre 67 et 69, repart à l'École des Amériques se former entre mars et décembre 1970, devient sous-directeur du service d'espionnage en 71. Officier pour l'espionnage en 72 dans la base militaire San José, puis pour la base du Petén. Benedicto est commandant de la base de Petén entre 1975 et 1980.

Fernando Roméo Lucas Garcia est né en 1924 à San Juan Chamelco. Il sort de l'académie militaire avec le grade d'officier en 1949. Il s'illustre à la base militaire de Cobán, où il entre en 1968 comme officier supérieur, et dont il devient commandant entre octobre 1969 et septembre 1970. Il est ensuite commandant de la base militaire de Zacapa entre février et juillet 72, puis de celle de Mariscal Zavala entre juillet 72 et juillet 73. Entre 1973 et 1975, il devient chef d'État major de l'Armée, puis ministre de la défense en 1975 et 1976³⁴. Président entre 1978 et 1982, il mène une des campagnes contre-insurrectionnelles les plus sanglantes et les plus impitoyables du continent, durant laquelle les escadrons de la mort s'illustrent dans l'assassinat des opposants de la gauche modérée (Manuel Colom, Alberto Fuentes Mohr).

Une bonne part de l'élite ladina de Cahabón a accompagné à un moment ou à un autre de leur vie ces deux acteurs. En tant qu'amis de jeunesse, ils ont pu bénéficier d'un poste comme assistant, chauffeur, garde du corps, ou comme relais local pour une campagne électorale. Il ne fait pas de doute que la présence de Roméo Lucas Garcia à la base militaire de Cobán entre 1968 et 1970 a permis à certains de bénéficier de soutiens face aux organisations paysannes et aux guérillas. C'est en particulier dans ce tournant des années 70 que les attaques contre les leaders paysans de Cahabón ont été les plus dures. De plus, les assises territoriales de Lucas García dans la région permettent de comprendre sa politique, ses intérêts propres croisant en effet les intérêts économiques et stratégiques des principaux acteurs d'alors. Entre 1958 et 1962, sous la présidence d'Idigoras Fuentes, Roméo Lucas García est député. Il est alors très actif pour améliorer les investissements dans le nord de l'Alta Verapaz. En effet, il a hérité en 1959-1960 des fincas Saquixquib et Punta de Bolonco (Tuila), de 15 *caballerías* (675 hectares). Son père Fernando Lucas les avait acquises en 1921 et 1934. En 1963, il achète pour 150 quetzals la finca El Palmar de Sejux « San Fernando », de 8 *caballerías* (360 hectares) qui forme aujourd'hui la ville de Fray Bartolomé de las Casas, ville qui se détache en 1980 de la tutelle de Cahabón pour devenir le chef-lieu d'un nouveau municipe. Ce lieu s'appelait avant Sebol et c'est alors le bout de l'unique route s'avançant vers le Petén, en partant de Cobán. Cela n'est que le début d'une conquête territoriale qui le conduira jusqu'à obtenir des terrains dans le département de Huehuetenango, à l'autre bout du pays.

³⁴ <http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB32/Unidades.RTF>

✓ Le développementisme et ses débats

L'application de la doctrine de sécurité nationale dans les années 1960 et 1970 au Guatemala ne peut se résumer à une stratégie militaire contre-insurrectionnelle et un appui logistique, de formation, de conseil et de fourniture de matériel de la part des États-Unis. Cette doctrine recouvrait également des programmes de développement du secteur minier et pétrolier³⁵ et du secteur agricole.

³⁵ Les ambitions développementistes de l'État militaire ne portent pas seulement sur la question agricole : elle porte également sur l'extraction du pétrole et les richesses minières. L'État a à cœur d'y favoriser leurs activités, et dans ce sens, les activités contre-insurrectionnelles se concentrent sur les zones stratégiques pour ces entreprises, afin d'assurer de bonnes conditions de sécurité. Pétrole, mine et centrales hydroélectriques vont main dans la main. Les uns ont besoin des autres, leur développement se fait en parallèle, et c'est le fer de lance de la politique développementiste et volontariste des années 60. Il faut renforcer l'indépendance énergétique, soutenir le développement industriel. L'Alta Verapaz et Izabal allaient se trouver au cœur de cet enjeu. Le projet était de faire de la zone pétrolière du nord de l'Alta Verapaz et du Petén et de la zone minière d'Izabal le complexe énergétique le plus important d'Amérique centrale (Solano, 2007).

Le secteur militaire trouvait également dans sa politique énergétique un argument de poids dans ses négociations avec les investisseurs étrangers. Enfin, c'était le moyen pour une nouvelle élite politique de s'enrichir personnellement.

De leurs côtés, les entreprises minières manœuvrent pour amadouer le corps gouvernemental et législatif pour acquérir des terrains, des licences d'explorations et d'exploitation et des conditions fiscales avantageuses. Ces entreprises exercent de façon constantes des pressions sur l'État, et par là alimentent le conflit autour de la redistribution des terres et des moyens de production. La souveraineté du pays sur ses ressources est alors très malmenée.



Frange transversale du Nord.

La Frange Transversale du Nord (sur fond d'une carte de l'IGN Guatemala).

Elle s'étend sur 9000 km², et recouvre le sud du Petén et les parties nord des départements d'Izabal, Alta Verapaz, Quiché, et une petite partie de Huehuetenango

La Zone de la Frange Transversale du Nord (FTN) était à la fois frontière agricole, une zone de grandes richesses pétrolières, et une zone de forêt primaire et de grottes, refuge idéal pour des guérillas. Les fleuves Usumacinta, Icbolay, la chaîne des monts Chinajá avaient déjà dans les années 60 accueilli les premiers groupes guérilleros - Voir le roman de Marco Antonio Ordóñez Madrid, « El rebelde olvidado », (editorial Oscar de Leon Palacios, Guatemala, 1997) sur le parcours de Yon Sosa.

Le Petén faisait l'objet d'explorations depuis 1948, de la part de l'Atlantic Refining Company (Petrolera Petén) et de la Standard Oil of Ohio. Déjà le nord de l'Alta Verapaz (et notamment les monts Chinajá) avait attiré

l'attention de l'Ohio Oil Company. Les contrats étaient alors encadrés par une loi pétrolière, le décret 468 émis en décembre 1947 par le gouvernement Arévalo, qui imposait des règles strictes et une taxe de 16,5 % sur la production totale.

En 1949, une nouvelle loi, le décret 649, plus restrictive, incitait les entreprises à se retirer. Elle n'octroyait en effet de droit d'exploration qu'aux entreprises qui s'appuyaient sur un capital d'au moins 50% guatémaltèque. Toutes les activités pétrolières étrangères disparurent donc pendant la mandature d'Arbenz.

Mais elles revinrent avec le régime militaire.

Elles trouvèrent des alliés dans l'institution militaire, mais aussi dans les grandes familles de l'oligarchie guatémaltèque qui avaient des intérêts dans les mines et le pétrole : les familles Arenales, Skinner-Klee, Córdón, Novella (Casaus Arzú 1992 : 160, 174-175, Solano, 2005 : 18, 22).

John Foster Dulles, qui avait été président de la Rockefeller Foundation qui avait des intérêts au Guatemala au travers de la Standard Oil New Jersey et de la Standard Oil of Ohio, secrétaire du département d'État des États-Unis, influença la rédaction du nouveau code guatémaltèque du Pétrole après le coup d'état de 1954, avec l'aide de l'International Cooperation Administration (ICA) créée par Eisenhower. Celle-ci s'imposa face à la commission nationale chargée de rédiger la loi, qui voulait imposer une taxe de 50% sur les bénéfices. Offrant des conditions très favorables aux entreprises étrangères, cette loi qui parut sous le nom de décret gouvernemental 345. En 1957, une dizaine d'entreprises qui se s'étaient déjà vues accorder des contrats d'exploration, sur un tiers du territoire national (Solano, 2005: 24).

Ces grandes entreprises jouèrent un rôle dans le financement des campagnes électorales (Solano, 2005 : 26), et elles trouvèrent leurs appuis dans le parti du Mouvement de Libération Nationale (MLN), qui réunissait les grands noms des capitaux agricoles et industriels.

Peu à peu, il devint difficile de distinguer qui avait l'ascendant sur qui : les échanges de services se font dans les deux sens, entre grandes entreprises et intérêts politiques et géostratégiques. Ainsi, à la fin des années 50, les premiers investissements dans Chinajá (dans la Frange Transversale du Nord) de la part de l'Ohio Oil Company ne peuvent être justifiés du seul point de vue économique. Les explorations pétrolières avaient en effet conclu à une quantité de pétrole insuffisante pour justifier une extraction. Cependant, l'Ohio Oil Company y creusa son premier puits en 1958, dessina la plus grande piste d'atterrissage du pays, qui servait au transfert des mercenaires étatsuniens destinés à l'invasion de Cuba, ainsi qu'un campement pour accueillir jusqu'à 1500 de ces mercenaires (Solano, 2005 : 27 citant les documents déclassifiés de la NSA, 2001 : 4, 8-9)

C'est dans les années 70 que la Frange Transversale du nord devint véritablement un objet de convoitise de compagnies pétrolières, aux premiers rangs desquelles Basic Resources, Ohio Oil Co., Esso (qui s'appelait encore la Standard Oil of New Jersey, propriété des Rockefeller), Saga Petroleum, et Shendoah Oil. La construction du premier oléoduc par la Basic Resources se fit dans des conditions extrêmement difficiles d'attaques et de contre-attaques des guérillas et de l'Armée. Le constructeur fut l'entreprise française Entrepouse. La Basic Resources bénéficiait de l'aide d'Elf Aquitaine qui opérait sur les puits de pétrole, de capitaux de la banque française Société générale, et de capitaux de Monsanto (Solano, 2005 : 51).

Les militaires lièrent leurs intérêts propres à ceux de ces multinationales. Spiegler Noriega, Rubio Coronado, Arana Osorio, Laugerud García, Lucas García. Tous ces hauts gradés militaires s'arrogent d'immenses terres, et intègrent simultanément le monde de la finance en investissant dans des banques, des fonds de pension, des lignes aériennes, des projets immobiliers (Solano, 2007 : 15).

Parfois, des conflits surgissent. Les militaires au pouvoir purent se diviser entre ceux qui voulaient consolider leurs affaires propres et servir directement les intérêts des grandes multinationales, et ceux qui tentaient de servir l'État en suivant une ligne développementiste.

Il y eut ainsi un affrontement entre le gouvernement Arana Osorio, qui voulait améliorer les recettes fiscales de l'État (Arana Osorio expliquait : « si les militaires servent à combattre la subversion, ils ne doivent pas être les employés des riches, mais leurs associés » (McClintock, 1985 : 225)) et les partisans du libre marché réunis dans le parti MLN (Mouvement de libération nationale) (Solano, 2005 : 47). Les idées libérales se répandirent à partir de l'Université Francisco Marroquin, avec des masters d'études stratégiques, fondés par Ayau Córdón en 1972, régulièrement aidés par la Basic Resources, où eurent une influence Enrique Novella Camacho (à la tête d'un empire industriel reposant sur le ciment et le pétrole), le grand propriétaire et sucrier Rudy Weissenberg Martinez, et le général Marco Tulio Espinosa Contreras.

Du côté des intérêts miniers, les intérêts nord-américains étaient également très présents. Allan Hoover, le fils du Président Hoover, était le directeur de Minera de Guatemala qui extrayait du plomb dans la mine de Caquipec (San Juan Chamelco, Alta Verapaz). Les zones d'El Estor et de Cahabón étaient au centre des convoitises, depuis 1965.

C'est en 1960 que les canadiennes Hanna Mining et INCO (International Nickel) fondent EXMIBAL (Exploraciones y Explotaciones Mineras de Izabal), et la compagnie d'exploration pétrolière Centram S.A..

Les opérations d'Exmibal furent retardées par deux facteurs : la législation qui prévoyait des taxes de 53% sur les opérations, et les activités de guérilla et de contre-insurrection. Le problème des taxes fut résolu en 1968, en

Il s'agissait, dans l'esprit développementiste de l'époque, de permettre par la modernisation de l'agriculture, d'affaiblir les mouvements de guérilla, en « gagnant le cœur et l'esprit » de leurs soutiens potentiels. Schirmer (2001, p. 135) constate que ce développementisme des régimes militaires imprime durablement ces principes, jusqu'à la démocratie chrétienne civile qui leur a succédé : centralisation, relation de tutelle avec les indigènes, rejet de toute initiative locale, mais également défense du modèle agro-exportateur. Mais il est aussi le fruit des négociations constantes entre l'Armée (loin de détenir les clés d'un pouvoir hégémonique), les partis de droite, la grande bourgeoisie, ce qui en fait une construction fragile et instable (Bataillon, 2003, p. 13 ; et note de bas de page précédente).

Le gouvernement de Castillo Armas organise dès 1955 l'annulation de la réforme agraire (Handy, 1994 : 197). Divers décrets avalisent le remboursement accéléré des bons donnés en compensation des expropriations et restituent les terres à leurs propriétaires. Cependant, le gouvernement n'abandonne pas l'idée d'un développement des campagnes. L'effort principal en matière d'agriculture fut celui de la diversification.

faisant entrer Exmibal dans le statut d'entreprise de transformation, exempte d'impôt pendant 5 ans, puis imposée à 50%.

Les activités de guérilla des années 60 dans la Sierra de las Minas furent efficacement combattues par l'Armée, en particulier sous le commandement d'Arana Osorio.

EXMIBAL renégociait son statut avec le Président Arana Osorio quand Antonio Palacios, le président de la Banque centrale, fut retiré de ses fonctions du fait de sa position « nationaliste » face aux exigences de privilèges d'EXMIBAL. Eurent lieu des assassinats d'opposants illustres aux contrats miniers, tel le député Adolfo Miganjos Lopez (Solano, 2005 : 36,37). L'entreprise affichait des prix plus bas que les prix mondiaux lui permettant de reporter des pertes et de ne pas payer d'impôts jusqu'en 1980. Romeo Lucas García exigea de renégocier la concession, et demanda 5% de la valeur du nickel extrait. Exmibal voulait de son côté qu'on lui vende à bas prix l'électricité produite par la nouvelle centrale hydroélectrique Chixoy et le pétrole de la Basic Resources. On lui refusa. En réponse, Exmibal cessa ses opérations en 1981. Elle se justifia par la hausse des prix du pétrole et la chute du prix mondial du nickel.

Pour certains témoins de l'époque, Exmibal était un « centre contre-révolutionnaire ». La Commission pour l'éclaircissement historique (CEH) rapporte quelques cas où le personnel armé d'Exmibal est mis en cause (CEH, 1999, casos 1149, 9401, 1145).

Solano (2005) et Grandin (2004) insistent plutôt sur le rôle du grand propriétaire terrien Flavio Monzón (Grandin, 2004, p.141-142), mais il n'y a pas de données précises sur les implications d'Exmibal dans le massacre de Panzos. Peut-être trouverait-on certains éléments autour du personnage de Arturo de la Cruz, vieil ami de Monzón qui est présent une demi-heure après le massacre de Panzós (Grandin, 2004 : 154-155), commandant alors la base militaire de Cobán et qui, jusqu'en 1997, servait Exmibal dans la promotion d'une législation baissant les royalties à 1% (Solano, 2005 : 39), comme le souligne Camey de Noack (2010).

Par ailleurs, les terres de la Frange Transversale du Nord ont été offertes par le gouvernement militaire à des militaires, des oligarques, des hommes politiques, devenant la « zone des généraux ». En 1983, 60% de l'Alta Verapaz appartenait alors à des militaires (Solano, 2007 : 16). Selon certains témoignages concernant Cahabón, entre 79 et 83, des militaires haut-gradés s'approprient 30 *caballerías* chacun, et font enregistrer leur titre dans le Registre général de la capitale. Puis ils revendent leurs titres sans même avoir mis un pied à Cahabón, ou bien ils hypothèquent ces terres. Elles passent alors aux mains des banques et sont remises en vente.

Bien qu'elle était présentée par l'INTA comme une zone de « décompression » pour le problème agraire, car elle pourrait accueillir les petits agriculteurs, elle allait davantage servir à l'explosion d'un élevage extensif, mené sur d'immenses surfaces tombées aux mains des plus grandes familles : les Beltranena, les Dieseldorff, les Sapper (région de Chisec en 1976), les Lucas García et les García Granados (Solano, 2007 : 13). Les richesses ne se limitaient pas au pétrole ou à l'élevage : le bois précieux et les « trouvailles » archéologiques offraient également des opportunités d'enrichissement très rapide.

Les politiques de colonisation par des petits paysans prévues au départ se transformèrent rapidement en des vagues de délogements et d'expulsions en faveur de ces nouveaux grands propriétaires : la violence qui a décimé l'Ixcán n'en est que l'exemple le plus connu.

A partir des années 40, on observe l'incorporation du coton, de la viande et du sucre, du caoutchouc et de la cardamome dans les exportations. Le coton avait été impulsé par Arbenz. Lorsque les prix du café baissèrent en 1955, le coton semé durant le printemps démocratique permit de ne pas sombrer dans la crise. La viande, obtenue par l'élevage extensif de bovins, est un autre pôle de développement : elle contribue à bouleverser l'attitude des grands propriétaires envers leurs *colonos*, car ils cherchent dès lors à les expulser de leurs terres pour y installer le bétail.

Le décret 559 de février 1956 formalise un nouveau statut agraire : il crée les Zones de Développement Agraire, zones propices à une parcellisation au bénéfice de paysans sans terre. Il doit permettre de distribuer des fincas nationales et des terres de l'État.

Ces Zones sont censées bénéficier d'une aide complète de l'État, pour les habitations, la santé, l'éducation et la sécurité sociale. Elles réservent un budget pour des centres de recherche et d'expérimentation, des écoles, des églises, des marchés, des réserves forestières, de terrains de sport. Jamais aucune loi de réforme agraire dans le monde n'a été aussi ambitieuse. Sa réalisation aurait poussé Guatemala à l'avant-garde...Evidemment ces Zones demandent un investissement colossal, elles nécessitent un personnel administratif étoffé et bien formé, ainsi que de nombreux techniciens. Or, le budget de la Direction Générale des Affaires Agraires est très maigre et même diminue au cours des années de la contre-révolution. Il devient dès lors évident que ce décret 559 n'est qu'une façade.

Ces politiques marquent en réalité le renoncement et même le refus de réformer véritablement le secteur agraire.

Dans les années 60 et 70, le monde agricole est affecté par de grandes tensions. Les militaires, incapables de construire une politique agricole claire, tenus par l'entente cordiale conclue avec l'oligarchie locale et les entreprises étrangères, et guidés par leur désir d'enrichissement personnel, maintiennent la petite paysannerie dans un chaos législatif. C'est la politique de crédit qui est censée favoriser l'accès à la terre et la modernisation des petites et moyennes exploitations³⁶. L'octroi de crédits est annulé à partir de 1960, « *devant l'indiscutable réalité que c'est l'État qui doit promouvoir une réforme agraire, en répartissant des terres entre les paysans, et non une institution bancaire avec des ressources très faibles et dont la loi organique ne lui autorise pas de telles opérations* » [Banco Nacional Agrario, Memoria anual de labores, 1960, notre traduction]. Le 7 novembre 1962, le gouvernement de Miguel Idígoras Fuentes promulgue, par le décret 1551, la loi de Transformation Agraire, qui crée l'Institut de Transformation agraire (INTA), dispositif indispensable à l'obtention de fonds dévolus par le gouvernement des Etats-Unis au titre de l'Alliance pour le progrès du Président Kennedy.

Les procédés d'adjudication des terres prennent tellement de temps qu'ils ont plutôt pour effet de protéger les propriétaires de terres oisives (Guerra Borges, 2006, p.157).

³⁶ C'est un programme de seulement 500 000 quetzals pour l'achat de terres qui est mis en place en 1957 par le Banco Nacional Agrario, pour ceux qui ont moins de 45 hectares et veulent posséder jusqu'à 225 hectares (Lopez Porras, 1978). Dans le règlement de 1959, on précise qu'il s'agit d'acheter entre 7 hectares et 22,4 hectares; le crédit ne dépasse pas 3000 quetzals, avec un intérêt de 6% par an, sur un maximum de 10 ans. La garantie hypothécaire est fixée à 100% et il faut pouvoir certifier de sa propriété au « *Registro de la Propiedad Inmueble* ». Mais en quatre années, ce sont seulement 135 crédits qui sont conclus, et en 1968, ce sont seulement 27% des fonds qui sont récupérés.

Avec le président Mendez Montenegro, le budget de l'État consacré à la transformation agraire est réduit à la portion congrue. L'INTA se réduit encore et se sépare de plusieurs centaines de ses employés. Entre 1963 et 1970, ne sont distribués que 69 000 hectares. Pourtant, contrôler et développer le monde agricole demeure une des priorités des gouvernements.

Avec le retour des militaires au pouvoir en 1970, l'INTA revient au premier plan, en particulier dans les centres névralgiques de la lutte contre-insurrectionnelle dans les années 70. On ranime les « Zones de Développement Agraire » dans le décret 60-70, paru le 7 septembre 1970, sous la présidence du Général Arana Osorio.

Du côté des intentions, le Plan de développement de 1971-1975 prévoit de grands investissements publics pour créer les conditions favorables au développement agricole, industriel et des exportations. Il s'articule autour de nouvelles institutions, en particulier BANDESA³⁷, la banque nationale de développement agricole, qui devait fournir une assistance par des crédits à l'agriculture, et tout un appareil qui doit compléter ces crédits par une assistance technique et des formations³⁸. Cependant, on ne sait pas grand chose des modalités que prirent concrètement ces mesures. Leurs résultats sont incertains. La seule chose prouvée est que BANDESA, au lieu d'octroyer des prêts aux petits agriculteurs, fut plutôt une source de financement pour les grandes propriétés.

Le général Arana Osorio déclare d'« urgence nationale » les zones de la Frange Transversale du Nord (voir en annexe 4 les intérêts pétroliers et miniers en jeux dans cette zone) et celles qui l'entourent³⁹.

³⁷ Les autres institutions sont :

INDECA : l'institut national de commercialisation agricole, qui avait pour objectif de stabiliser les prix.

ICTA : l'Institut de Formation et de Technologie Agricole, qui devait élever le niveau de connaissance des agriculteurs et promouvoir l'application de technologies dans l'agriculture.

CORFINA : la corporation financière nationale

GUATEXPRO : Centre national de promotion des exportations.

³⁸ Par la suite, BANDESA, la « Banque de développement », accorde des crédits aux seules coopératives ou groupes avec personnalité juridique, dont chaque associé à un maximum de 20 hectares ; la terre est alors la propriété de l'organisation pour 30 ans. Le prêt peut aller jusqu'à 225 000 quetzals, avec un intérêt de 6% par an et une garantie hypothécaire.

³⁹ « Article 1 - Il est déclaré d'intérêt public et d'urgence nationale, l'établissement de Zones de Développement Agraire dans l'aire comprise par les municipes : Santa Ana Huista, San Antonio Huista, Nentón, Jacaltenango, San Mateo Ixtatán, y Santa Cruz Barillas de Huehuetenango ; Chajul y San Miguel Uspantán dans le département d'El Quiché ; Cobán, Chisec, San Pedro Carchá, Lanquín, Senahú, Cahabón y Chahal, en Alta Verapaz et la totalité d'Izabal (...)

Article 3 - Tous les terrains sans propriétaire qui existent dans cette aire fixée par le présent décret, doivent être inscrits immédiatement en faveur de la Nation, en conformité avec la loi, afin que l'Institut National de Transformation agraire les destine à la réalisation des ses programmes.

Article 4° - Les fincas de propriété privée enclavées dans la Zone à laquelle se réfère ce décret, demeurent spécialement affectées aux chapitres II et III de la Loi de Transformation agraire, relatifs respectivement aux terres oisives et aux Zones de Développement Agraire » (Décret 60-70, Recopilación de leyes, 192-193, notre traduction)

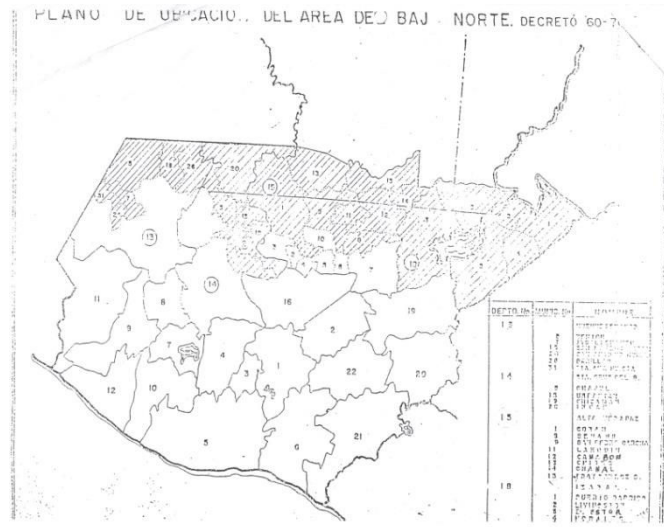


Figure 17. Carte de la Frange transversale du Nord, Décret 60-70

Cahabón est donc incluse dans ces zones d'urgence, où toute terre non exploitée doit être mise à disposition des petits paysans au travers de l'INTA. Cet organisme prévoit de rendre expropriables (article 27) les terres oisives des grandes propriétés terriennes afin de les vendre à des groupes de paysans au titre de « patrimoine agraire familial ». Il peut également remettre à ces groupes des terrains sans propriétaires (*baldíos*).

L'INTA «devra asseoir les bases juridiques qui permettront une organisation entrepreneuriale optimale pour l'exploitation de la terre, et étant donné qu'une forme juridique pour cela se trouve dans la copropriété, au moyen de la dotation de terres en patrimoine agraire collectif» (notre traduction, cf. annexe DD). Ici, le terme « collectif » permet d'élaborer des découpages embrassant des communautés entières. On voit là que c'est l'INTA qui décide d'un statut juridique spécifique. Officiellement, ce statut doit permettre un accès équitable à la terre, efficace en matière de production et de développement. On pense que la copropriété est le statut le plus adapté à l'exploitation de la terre par les indigènes. L'INTA va donc à l'inverse de cette politique de libération du marché, du paradigme de la libre entreprise et de la propriété privée individuelle. En effet, la « communauté » indigène est rigidifiée, fixée par la loi 1551 de l'INTA. Sur le plan du principe, cela implique que le petit paysan indigène n'acquiert pas les mêmes possibilités que tout autre citoyen guatémaltèque, dans ce cas le droit à la propriété privée et individuelle (dans le même temps, il n'acquiert pas non plus de droits collectifs plus étendus de type droits indigènes, territoires indigènes, ou *resguardo*, ce qui sera le cas dans la plupart des pays latino-américains).

L'INTA élabore des listes d'acheteurs solidaires, balise l'achat dans une démarche longue et coûteuse qui lie les familles listées entre elles à une terre possédée à titre uniquement collectif.

L'attribution se fait à un nombre défini de pères de famille (éliminant ainsi le droit des femmes à la propriété). La loi ne prévoit rien en cas de décès sans testament, d'installations de nouvelles familles ou de déménagements de familles.

Les conditions légales d'adjudication d'une propriété (annexe DD) obligent le bénéficiaire à rester sur la terre et à la travailler selon les indications de l'INTA. Ils ne peuvent la vendre,

car il est souligné que la propriété est un accès commun et identique à chacun – aucun ne peut donc décider de céder sa parcelle puisqu'elle ne lui appartient pas, elle n'existe pas juridiquement, et par ailleurs, le groupe ne peut rien faire si l'un des membres est absent. Enfin, une règle apparaît, qui peut sembler simplement infantilisante aujourd'hui, mais qui est lourde de conséquences en contexte de guerre : « observer une bonne conduite et cohabiter pacifiquement avec ses compagnons de groupe ».

Le prix du Patrimoine agraire collectif est fixé par l'INTA. Si les terres procèdent de donations, excès ou propriétés de la Nation, le prix est fixé par comparaison avec celui de propriétés analogues, en référence au marché, sauf si pour cause de circonstances spéciales, l'Institut estime pertinent de réduire le prix. Cette réduction ne peut en aucun cas être supérieure à 40%. L'article 108 du décret traite des modalités de paiement : la somme correspondante aux biens immobiliers doit être réglée en 10 annualités égales, à partir de l'année suivant l'adjudication. Aux annualités sont ajoutés 5% d'intérêts.

De son côté, l'INTA se doit de veiller à ce que les paysans remplissent leurs devoirs et dans le cas contraire les remplacer par d'autres qui remplissent les réquisits ; octroyer une écriture de transfert inscrite au registre de la propriété, lorsqu'ils auront payé à l'Autorité le prix d'adjudication de leur terrain. Nous verrons que cette dernière obligation d'inscrire le patrimoine au Registre de la propriété n'a en général pas été remplie, tout comme les règles du paiement n'ont pas été suivies.

Du point de vue des communautés, ces achats ont impliqué plusieurs effets :

- Se compter et fixer le nombre de famille appartenant au territoire communautaire.
- Mesurer le terrain, fixer les limites entre communautés, ce qui a pu être éminemment conflictuel
- Décider d'un mode de solidarité ou pas dans le paiement. En général, chacun doit payer la même chose. Ceux qui ne peuvent payer doivent quitter leur terre.

Cet ensemble de statuts maintient de fait un traitement différencié des paysans *indigènes* (Taracena Arriola, 2004, p. 280). Il permet à la fois une monétarisation de la terre et le maintien des « indigènes » dans un statut de « communautaire », dépendant et sous contrôle : l'individu ne peut avoir accès à la propriété privée en dehors du groupe auquel il appartient. Il correspond à la tactique de rassemblement des petits paysans dans des villages de la stratégie contre insurrectionnelle. En associant leur nom, en l'associant à un groupe, les personnes ne peuvent plus « fuir » les combats sans abandonner leur droit à la terre.

On le voit, la monétarisation de la terre ne doit pas être associée mécaniquement à la liberté du commerce et du marché : car la terre est monétisée, vendue et achetée sous le contrôle d'instances administratives, qui encore aujourd'hui, permettent souvent le maintien à la hausse du prix des terrains, favorisant les grands propriétaires vendeurs.

✓ Le cas du coopérativisme

Le coopérativisme est très encouragé par le ministère de l'agriculture dans les années 60, comme moyen d'un développement économique pour les paysans. Dans les années 1960, l'Alliance pour le Progrès lancée par les Etats-Unis et Mc Namara, propose des prêts pour financer la mise en place de coopératives. Ils pensent que ces coopératives atténueront les contradictions politiques, économiques et sociales des pays latino-américains, et ils y voient

une alternative pour une stabilisation sociale, évitant le développement du syndicalisme et du communisme. En se concentrant sur les problèmes d'organisation, de commercialisation, de crédit, ils évitent le problème fondamental de la propriété de la terre. Les grandes compagnies états-uniennes pouvaient ainsi abandonner la production directe, et se faire livrer les récoltes des « coopératives » en leur imposant des conditions draconiennes en matière de quantité, de prix, de qualité, sur des contrats pluriannuels (Dufumier, 2004, p. 453).

L'organisation en coopérative devient nécessaire à l'obtention des crédits de l'État (Taracena Arriola, 2004, p. 288). La formation des coopératives peut également être décidée d'autorité et encadrée par l'INTA : le décret 1653 entré en vigueur le 12 janvier 1967, sous la présidence de Julio Cesar Mendez Montenegro, loi qui régule la remise des fincas nationales, implique que les fincas nationales doivent être remises dès que c'est possible et jugé bon par le conseil national de transformation agraire, en tant que coopérative aux travailleurs agricoles et *colonos*, de façon gratuite (article 1^o), et les titres et registres seront exempts d'impôts (article 8^o). Ces travailleurs doivent alors s'organiser en coopérative (article 3^o). Les bénéficiaires ne peuvent la vendre ni la céder pendant 30 ans, et l'INTA se réserve le droit de substituer aux membres de la coopérative qui auraient perdu leur droit de trouver d'autres bénéficiaires. Au début des années 70, le président Arana décrète que toutes les fincas nationales issues de l'expropriation des Allemands en 1940 par Ubico, deviennent des coopératives. Cette politique fera de la coopérative non pas une fin, mais un moyen d'obtention de crédit ou encore un fait, un décret, et favorisera une attitude purement opportuniste ou au contraire indifférente ou méfiante de la part des associés. Dans le cas de transformation par décret, aucune information ne fut correctement donnée aux paysans concernés devenus des associés. Ainsi, là encore, (comme lorsqu'elle avait été transformée en finca nationale, la plupart des habitants du secteur Cantzum (Tzalamtun, Pinares...) ne savent pas qu'ils ont été les associés de la coopérative Actelá – ils ont continué à travailler pour une *Hacienda*. Les anciens administrateurs de finca nationale quittent simplement leur poste alors que Fedecovera envoie ses propres administrateurs : rien ne change véritablement pour le paysan. On continue à le faire travailler de façon forcée et extrêmement répressive.

De plus, la coopérative se révèle comme faisant pleinement partie du dispositif de sécurité, en tant qu'instrument de contrôle de la population. Ces nouvelles coopératives sont intégrées dans des dispositifs mêlant ONG, secteurs privés, fonctionnaires et militaires. Les « associés » de la coopératives connaissent rarement les fondamentaux du fonctionnement coopératif, et leur organisation se rapproche donc de celle des plantations employant des journaliers (Varga Nisthal, 1979). Elles sont encadrées par nombre d'institutions - fédérations de coopératives, assistance technique, SFEI (*Servicio de fomento a la economía indígena*, Service d'encouragement de l'économie indigène), INACOP (Institut National des Coopératives), chargé de la formation technique-, souvent dirigées par des militaires et dont les employés acceptent bien souvent de servir d'« oreille » auprès des militaires pour dénoncer les paysans les plus « subversifs ». C'est le cas en Alta Verapaz avec la fédération des coopératives, dirigée au départ par un militaire.

2.2 Le débat sur la guérilla

L'histoire de la guérilla guatémaltèque enrichit les études sur la guerre froide, la fin des idéologies, la chute de l'URSS, les débats entre les modalités du socialisme et du communisme, entre maoïsme, léninisme, trotskisme, guévarisme, etc, qui continue les débats.

De nombreux ouvrages ont décrit certains de ces mouvements, leurs évolutions et les problématiques idéologiques et stratégiques auxquels ils se sont confrontés⁴⁰ (par exemple Le Bot, 1992). On sait aujourd'hui que les guérillas ont été responsables de 4 à 5 % des morts (ODHAG-REHMI, 1998). Que ces guérillas aient été tenues en échec est certainement dû à une multiplicité de facteurs : l'intensité et la violence de la terreur de la contre-révolution, les rivalités entre les mouvements.

Cependant des études plus poussées ont tenté de mettre à jour les mécanismes qui ont permis aux guérillas de gagner ou au contraire les ont menés à l'échec. Wolf (1974) a été l'un des premiers à en dessiner les caractéristiques : la dislocation capitaliste, les conditions aggravées par la croissance de population, la perte de contrôle de l'État sur l'activité paysanne, le lien de paysans avec des organisations paysannes. Des historiens et des anthropologues ont alimenté le débat (Paige J. , 1983, 1998 ; Scott, 1976 ; Skocpol, 1982).

Wikham-Crowley (1993), dans son étude poussée des guérillas, a confirmé l'importance, dans la victoire des guérillas du Cuba et du Nicaragua, du caractère prétorien du régime militaire déjà souligné par Rouquié (1982), mais a aussi souligné la préexistence d'une lutte paysanne, une certaine configuration de la tenure de la terre et la fracture d'une économie morale.

Ainsi, si les guérillas ont été victorieuses à Cuba et au Nicaragua, c'est par ce que le régime « prétorien patrimonial » qui les dirigeait reposait sur une mafio-cratie, des classes

⁴⁰ En 1960, des officiers de l'Armée guatémaltèque (instruits dans les centres de formation de l'Armée américaine Fort Bennig, en Georgie, et Fort Gulick, dans la zone du canal de Panama) formaient une première guérilla dénonçant l'abandon de tout patriotisme de l'Armée au moment du coup d'état contre Arbenz et de sa « mise au service » des intérêts des Etats-Unis, et défiaient le gouvernement d'Ydigoras Fuentes.

Apparaissent la guérilla trotskiste M13 de Yon Sosa – dont le parcours le mène à traverser les régions de Cahabón jusqu'aux confins du Petén, et la guérilla des FAR (forces armées révolutionnaires) du Turcios Lima et Luis Trejo, procastristes ... Ce furent de petits groupes relativement restreints (300 combattants au plus), rapidement décimés par l'Armée.

Les leaders du PGT ont été poussés peu à peu vers la clandestinité par l'interdiction de leur parti, mais ils étaient plutôt réticents à la lutte violente (comme la plupart des partis communistes recevant des consignes en ce sens de l'URSS). Ils récupérèrent cependant une partie du réseau des FAR à la mort de Turcios Lima en 1966 au travers de Cesar Montés. Se noua une rivalité violente entre les FAR (rebelles) procastristes et les FAR (révolutionnaires) proches du PGT.

Dans les années 70 apparurent l'EGP (armée guérillera des pauvres, créée en 1972, s'inspirant du modèle vietnamien) et l'ORPA (organisation du peuple en arme). L'EGP était présent en Ixcán, dans les montagnes Cuchumatanes, dans le Quiché et à Huehuetenango. Elle fit sa première action d'éclat en 1974 en assassinant le grand propriétaire terrien José Luis Arenas Barrera de la zone ixil. L'ORPA tenait une zone entre San Marcos et le lac Atitlán. Elle s'investit dans l'aide aux sinistrés du tremblement de terre de 1976 et ne commença ses actions armées qu'en septembre 1979. La contre-offensive de l'armée dans les secteurs ruraux s'intensifia en 1981 et fit reculer les guérillas, qui abandonnèrent les populations à leur sort à Chimaltenango, dans le Quiché, à Huehuetenango, San Marcos, les Vevaraz et au Petén.

En 1982, tous ces mouvements adoptent la stratégie de lutte populaire, et choisissent de s'allier sous la bannière de l'union révolutionnaire nationale guatémaltèque (URNG)

supérieures et moyennes sans cohésion entre elles, des institutions faibles, des leaders charismatiques cherchant un pouvoir personnel, et une opposition traversant les classes. A l'inverse, le Guatemala se caractérisait par un régime militaire fort, grâce au soutien logistique et matériel de l'Armée des Etats-Unis, appuyé par les classes supérieures et moyenne, et dont la guérilla représentait une « lutte des classes » entre celles-ci et les classes populaires, configuration qui rendait très difficile la victoire des mouvements révolutionnaires d'après les historiens (Wickham-Crowley, 1993, p. 312).

2.3 Le rapport des guérillas aux populations indigènes

Après l'ère de l'assimilation et de l'intégration, une nouvelle vague de réflexions sur la place de l'ethnicité dans la construction nationale et dans la lutte révolutionnaire a commencé dès la fin des années 60 avec les ouvrages de Guzman Böckler et Herbert (1995), Martinez Peláez (1994), et bien des documents de réflexion au sein de la gauche dès la fin des années 60 (Arias, 2002). C'est avec le débat autour de l'ouvrage « Moi, Rigoberta Menchú » d'Elisabeth Burgos (1983), puis de ceux de Stoll (1993 ; 2006) que le débat a atteint une audience forte et une nouvelle complexité dans les années 90 et 2000.

Le récit de Rigoberta Menchú a été essentiel dans la dénonciation aux yeux du monde des exactions commises par l'Armée sur les populations indigènes. Il met l'accent sur la perception raciale du monde et sur la discrimination ressentie par les indigènes de la part des Ladinos, lecture qui prend le pas sur la lecture strictement marxiste de la société guatémaltèque⁴¹. L'ouvrage met en scène un témoignage cru. Le récit de la torture et de l'exécution publique du frère de Rigoberta Menchú est particulièrement atroce. Stoll (1999) reprend en détail son témoignage et découvre un certain nombre de simplifications et d'arrangements avec les faits. Il met particulièrement en évidence l'appartenance de Menchú, au travers de son engagement au sein du Comité d'Unité paysanne (CUC), au groupe de guérilla EGP (Armée guérillera des pauvres) ; et montre le rôle de cette organisation dans la relecture de l'ouvrage. Il remet en question l'engagement du père de Rigoberta Menchú et les modalités de l'assassinat de son frère.

Stoll a le mérite de montrer que la figure de Rigoberta Menchú est devenue une icône pour les intellectuels occidentaux de gauche fasciné par toute rébellion. Pour lui, elle s'est servie de la représentation occidentale des indigènes mais elle a fondé la compréhension de la situation guatémaltèque sur une mystification, une manipulation et une simplification en désignant le « diable » : le Ladino en général et l'armée guatémaltèque (Fabian, 2006, p. 246). Elle a caché qu'elle était l'instrument de la propagande de l'EGP. Le « témoignage » indigène permet alors aux occidentaux d'activer des sentiments de solidarité, et à la gauche nord-américaine de critiquer la politique étrangère de son gouvernement. Le fait que les

⁴¹ Lorsqu'elle entre dans le CUC, Rigoberta Menchú signale: « C'est comme ça que j'ai commencé à penser, est-ce que c'est vrai que tous les Ladinos ne sont pas méchants? Pour moi ils étaient tous méchants. Et eux ils disaient que chez nous vivent des ladinos pauvres. Il y a des Ladinos pauvres et des Ladinos riches. Les Ladinos riches sont ceux qui nous exploitent. Les Ladinos pauvres eux aussi sont exploités. C'est comme ça que j'ai commencé à reconnaître l'exploitation. » Burgos, E. (1983). *Moi, Rigoberta Menchú*. Paris: Gallimard. p171

guérillas guatémaltèques ont été peu meurtrières facilitait l'identification : on était loin de la complexité péruvienne ou colombienne.

Ceci invite à une réflexion sur le rapport de l'académie occidentale à la vision des « vaincus ».

Pour Arias (2002, p. 482), il faut adopter une lecture « *subalterne* » (pour reprendre le terme de *subaltern studies*) du texte de Rigoberta Menchú, qui le reconnecte dans le continuum historique. Arias lit cette controverse comme la leçon exemplaire de la façon dont les intellectuels hégémoniques écoutent les intellectuels issus des sociétés décolonisées.

La critique de Stoll a eu pour conséquence de brouiller la réception des conclusions de la commission d'éclaircissement historique concluant clairement à la responsabilité de l'Armée et des milices paramilitaires pour la très grande majorité de victimes, qui paraissent au même moment. On débat alors davantage des relations entre guérillas et population indigène que de la politique de terre rasée de l'Armée.

S'il est bien des éléments intéressants dans les réflexions de Stoll, à savoir la relativisation de la valeur du « témoignage » et la dénonciation du fantasme occidental de l'authenticité indigène et de sa victimisation, son ouvrage pose quelques problèmes quant à son manque de contextualisation et de systématisation : les détails sur les personnalités, les variations de témoignages, les événements fourmillent, mais ils ne sont pas reconnectés au contexte de façon suffisante. Ainsi, Stoll glisse sur la même pente qu'il dénonce lui-même à propos de l'ouvrage de Menchú, à savoir de verser dans le manichéisme, et d'accorder trop de place à un témoignage et à une « psychologie » particuliers : en se demandant si Vicente Menchú était réellement le militant et le paysan généreux présenté par sa fille ou bien le mauvais leader communautaire défendant ses propres intérêts fonciers et provoquant des divisions au sein de sa communauté, Stoll perd de vue le contexte politique, juridique, social, économique qui rend possible de l'émergence de tels « personnages ».

Stoll ((1993)(1999, p. 138)) ou *Le Bot* (1992) insistent sur le fait que les guérillas ont échoué car elles n'ont pas su, dans de nombreuses zones, construire une véritable base populaire. Selon eux, les villages indigènes ont été pris en étau entre guérilla et armée, et ont été amenés, par les circonstances, à s'allier à certains moments à la guérilla. Mais il n'y avait pas d'adhésion aux idées de la guérilla. Ils considèrent les communautés indigènes comme imperméables et non-articulables aux idéologies occidentales de gauche et de droite. Toute collaboration entre les indigènes et les membres de la guérilla est vue comme une « infiltration » et une « manipulation » de ceux-là par celle-ci.

Ce point de vue nous semble tout à fait discutable. Le problème fondamental à notre avis est la mise en perspective de la naissance des guérillas des années 70. Car les guérillas ne sont pas seulement issues d'une poignée d'officiers, d'étudiants ou d'intellectuels, financés et formés par Cuba. Nous le verrons dans la version q'eqchi' : loin d'être « naïfs » et manipulables, certains indigènes choisissent de s'allier à la guérilla, non parce qu'ils sont abusés par les « offres » de la guérilla, comme le dit Stoll (1999, p. 122), mais bien parce qu'il y a articulation et continuité entre les activités révolutionnaires et les activités locales paysannes, et que des réseaux d'interconnaissance et d'entraide juridique s'étaient tissés

depuis de longues années. Ici, les utopies et les options idéologiques nous semblent moins déterminantes que le contexte précis de lutte pour la propriété de la terre.

Or, pour Stoll, les « griefs », c'est à dire tout l'historique de la lutte pour la terre compte peu. Selon lui, ce conflit n'était pas suffisant pour soutenir la thèse que l'insurrection est née de l'inexorable violence structurelle qui déchirait la campagne guatémaltèque (Stoll, 1999, p. 52).

Très brièvement, Stoll (1999, pp. 52-55) décrit les fincas tenues par les Brol, les García, les Martínez, dans la région où vivait la famille Menchú Tum. Il évoque les leaders paysans de la révolution d'octobre, le retournement de l'un d'eux, les violences subies par les Brol dès 1969, le changement de management de la finca dans les années 70, les abus au sein de celle-ci, mais en conclut simplement qu'il y avait donc une « opportunité » de soutien dans ces fincas pour les guérillas. Il ne décrit pas l'accumulation d'une pratique de résistance et d'un réseau autonome par les petits paysans.

Cette façon de considérer les communautés indigènes trouve un écho dans ce que Löfving (2005, pp. 79, 80) dénonce comme le « paradigme de la neutralité des indigènes » : lorsque les anthropologues et les historiens ne s'occupent de savoir que *comment* a été vécue la guerre, quelles en ont été les souffrances et les blessures au sein du fonctionnement des communautés. Ils se préoccupent moins de savoir si et pourquoi on a combattu ou pas. Or, l'importance des griefs, des raisons de l'engagement sont très importantes (Brockett, 2005).

2.4 La victimisation

Les organismes onusiens ont pour objectifs la défense des victimes, la dénonciation des violations des droits de l'homme, la protection de la société civile. Bien que leurs rapports permettent de dévoiler les mécanismes de la pauvreté, des inégalités et de la violence, ils le font dans un style bien particulier, analytique, froid, mesuré, statistique, qui se doit apolitique et neutre pour assurer leur perpétuation et leur poids diplomatique. C'est bien le statut de « victime » qui est mis au centre de leur argumentation et qui légitime leur discours.

Le discours des ONG repose lui aussi sur la question de la « victime »: et il doit faire preuve de plus d'engagement, de révolte, de commisération dans sa communication.

Sans nier aucunement l'importance de leurs actions de défense des victimes, et le fait que les ONG sont aujourd'hui un des seuls recours que peuvent avoir les victimes pour obtenir une aide, soulignons qu'elle fait débat : le danger qui guette les actions humanitaires et de développement serait de ne plus voir dans les bénéficiaires que des corps en souffrance, en oubliant le contexte et faisant finalement le jeu d'un État qui cherche à « dépolitiser » les enjeux sous la bannière de l'urgence (Ferguson, 1990). La victimisation enfermerait alors les populations dans un seul statut (Hours, 2007) et n'en fait que des sujets passifs, subissant les événements.

2.5 Le « responsable » de la radicalisation et de la violence du conflit

Pour Le Bot (1992), la stratégie des guérillas de généraliser la guerre par la technique de la guerre populaire prolongée, développée dans les années 70, a transformé le conflit politique et social et a mené à une confrontation armée sanglante qui a annihilé le mouvement social. La guérilla aurait donc aggravé, radicalisé l'affrontement. Pour Stoll (1999, p. 246), il en est de même : l'aventure révolutionnaire a été un échec sanglant et a été contre-productive. Les guérillas ont précipité puis abandonné les populations dans les filets d'une armée sans pitié. Stoll fait apparaître un gouvernement qui ne ferait que « réagir » aux attaques de la guérilla. Or, pour de nombreux autres analystes, dont Schirmer (2001), Jonas (2000), Arias (2002), Grandin (2001), la contre-révolution voulait, dès 1954, une redéfinition de la politique, avec pour impératif le maintien d'un climat favorable à l'investissement privé et l'élimination des organisations populaires. Le régime militaire était donc particulièrement actif, planifiait ses actions, et n'a donc pas été poussé dans ses retranchements par l'action des guérillas : le cas de 33 leaders de gauche assassinés en 1966 n'en est que la preuve la plus criante (Grandin, 2001)...

2.6 La division ou l'harmonie au sein des communautés ?

Là aussi, on se trouve face à deux extrêmes : ceux qui expliquent tout par les dissensions internes aux communautés, comme Stoll (1999) et ceux qui présupposent une harmonie communautaire, une cohésion qui n'orienterait sa conflictivité que dans un sens « vertical » contre des oppresseurs externes, les autorités de l'État et les planteurs.

Stoll met en avant les conflits interfamiliaux, et conclut que le père de Rigoberta Menchú est mort non à cause des planteurs ladinos, mais à cause de ses conflits avec sa belle-famille, les Tum, autour de la possession de la terre (Stoll, 1999, p. 122). Il nous semble ici qu'il demeure très schématique et ne situe pas le contexte juridique et ses contradictions :

Bien que nous n'ayons pu nous intéresser en détail à ce cas et consulter les dossiers de l'INTA et autres procès sur le cas Menchú/Tum, il semble, à la lecture de Stoll (1999), que les Tum (précisément l'oncle de la mère de Rigoberta Menchú et ses fils) se battent pour une terre à titre privé et ont recouru au jugement d'un tribunal ordinaire pour déloger les Menchú et leur communauté de leurs maisons (Stoll, 1999, p. 32). En revanche, Vicente Menchú, en demandant à l'INTA d'intervenir, s'appuie sur le statut collectif de la terre et se bat pour une communauté entière.

Stoll montre bien les différentes factions communautaires entrant en conflit autour d'une même terre (Stoll, 1999, p.33, 34). En 1976, Menchú lui-même reconnaît que sa communauté était divisée en deux clans. Pour Stoll, c'est la marque de l'incapacité des Menchú et des indigènes en général à se mettre d'accord. Mais il ne fait pas l'analyse de statuts de terres distincts, qui discriminent deux sortes de citoyens, et qui engendrent les conflits. Nous l'avons vu : l'INTA a des « standards », des réquisits, très clairs pour encadrer l'achat de la terre par des paysans. On n'achète pas dans les mêmes conditions que les autres citoyens. Pour une certaine surface, il faut un certain nombre de familles : *« l'INTA continuait d'insister pour qu'il y ait plus de gens pour une demande de terre si*

grande » (Stoll, 1999, p. 35). Ce qui est en cause n'est donc pas une simple querelle de famille, mais un conflit traversant tout le pays entre diverses « classes » de propriétaires – ceux qui bénéficient du droit à la propriété privée et ceux qui doivent passer par le balisage de l'INTA pour obtenir des droits collectifs-, provoqué par l'incapacité de l'État à mettre en place des statuts de terres cohérents et des règles stables. Stoll évite également de dresser tout l'historique de ces terres et de montrer la part de légitimité des cinq groupes qui en réclament la propriété auprès de l'INTA.

Mais contester ces aspects de l'analyse de Stoll ne signifie pas que nous ne soyons pas d'accord avec lui pour éviter de tomber dans le fantasme de l'unité et de l'harmonie de la communauté paysanne. Comme Löfving (2005), nous critiquons cet aspect du paradigme de la neutralité. Löfving montre que les anthropologues sont naturellement plus intéressés par les stratégies d'*adaptation* qu'aux stratégies de *rébellion*. Certains auteurs accompagnent les approches essentialistes sur les Mayas, et mettent en avant le contenu de la culture en dehors du contexte, l'identité ethnique et culturelle expliquant les options politiques. On remet en avant les pratiques traditionnelles mayas « pacifiques » pour justifier leur attitude de passivité.

D'autres s'occupent davantage du vécu de la guerre que du combat, en rejetant sur des agents externes l'engagement dans la guerre. On considère donc a priori la violence comme externe, et on ne l'étudie que dans un processus allant des phénomènes de violence aux empreintes culturelles qu'elles laissent, comme le font Warren (1993) ou Green (1994), montrant comment la peur *devient* une part de la culture à *cause de* la guerre.

On ne travaille donc pas sur la place de la violence à l'intérieur du modèle indigène *avant* le conflit, et très peu sur les divisions culturelles internes menant à la violence. Grâce à la perspective endogène aux Q'eqchi' (Partie 3), on prendra en compte les éléments de violence et de peur déjà présents au sein de leur modèle, et apparaîtra plus précisément ce que la violence armée introduit, rompt et transforme dans les communautés q'eqchi'.

Car, dans cette vision occidentale, se pose parfois le problème de faire de la dernière guerre civile une rupture radicale, un point de départ, sans la relativiser par rapport aux situations de violences précédentes. Elle oublie la violence présente au sein des institutions sociales d'une communauté, ainsi que la connexion entre les violences politiques, économiques et sociales internes *et* externes.

2.7 La question humanitaire

Une autre des questions sur lesquelles se sont concentrés les historiens, est celle du rôle effectif des l'aide internationale et des ONG dans ce genre de conflit. Quel est le rôle réel des ONG lorsqu'une Armée nationale s'attaque à sa population civile ? L'action humanitaire permet-elle véritablement d'aider la population, de dénoncer les violations des droits de l'homme, de limiter le nombre de victimes, ou bien alimente-t-elle au contraire le conflit ?

La question humanitaire dévoile en réalité plus largement à la conception par l'Occident aux populations marginalisées.

✓ L'USAID

L'USAID (Agence internationale de développement des Etats-Unis) est l'un des instruments du gouvernement des Etats-Unis pour soutenir la stratégie développementiste du gouvernement guatémaltèque. Elle est chargée d'aider le gouvernement guatémaltèque à résoudre la crise agraire (Schirmer, 2001, p. 128) : elle propose alors le développement d'un marché commercial de la terre, mais aussi la diversification des cultures destinées à l'exportation vers des produits non traditionnels, comme le brocoli, le chou chinois, les melons. Selon cette agence de développement, la révolution verte pourra être activée par les canaux du crédit, des coopératives de crédit et des coopératives de production agricole.

L'USAID a été également des projets de construction des routes dans la Frange transversale du Nord et le Petén, notamment pour l'exploitation et l'exportation des ressources en bois (Solano, 2007 p. 14), finançant le groupe nord-américain Louis Berger Group, fondé en 1953, qui opère dans le pays pour le dessin des routes, la supervision de la construction et de la maintenance des routes depuis les années 60 et a joué un rôle fondamental dans la création de la Direction Générale des Routes (*dirección general de caminos*) (Solano, 2007, p. 13).

Un exemple de cette fusion est l'aide alimentaire. Celle apportée par les Etats-Unis peut, selon les conditions politiques de la *Public Law 480* (PL480) votée par le congrès en 1953-1954, n'être accordée qu'à une nation amie n'intégrant pas le mouvement communiste mondial (Garst & Barry, 1991, p 9). L'USAID, chargée d'administrer les programmes d'aide alimentaire et de développement par le gouvernement nord-américain « considère l'aide alimentaire comme une source flexible de l'aide à l'étranger, qui peut modeler les gouvernements bénéficiaires en fonction des priorités économiques et politiques de l'agence ou appuyer des alliés en difficultés » (Garst & Barry, 1991, p 14-15, notre traduction). Mais au-delà de l'intérêt économique pour l'agroindustrie de cette aide alimentaire chargée de trouver des marchés aux surplus de production (Garst & Barry, 1991, p6), ce sont bien des enjeux moraux et politiques qui ont décidé de cette aide (Forsythe, 1989). L'aide alimentaire aurait alimenté la crise et favorisé la tactique répressive de l'Armée (Garst et Barry, 1991).

L'Armée guatémaltèque et l'USAID sont liés dans d'autres opérations, comme l'opération « Honnêteté » au slogan « Sécurité et Progrès ». « Sous la direction d'un colonel de l'armée des Etats-Unis et avec 5 millions de dollars des fonds d'urgence de l'USAID, l'armée guatémaltèque établit des petits projets d' « action civique-militaire » (Schirmer, 2001 p. 76, notre traduction).

✓ Les ONG

Toute l'ambiguïté du travail humanitaire des organisations non gouvernementales à l'époque a été alors de travailler dans le cadre défini par l'Armée, le gouvernement guatémaltèque renforçant la sélection des ONG autorisées à travailler sur son sol.

Cela augmente le risque pour les ONG d'apparaître comme des instruments d'une politique à laquelle ils s'opposent ou une simple extension de la politique états-unienne. Ce sont en effet les « Affaires Civiles » qui programment les actions de collaboration avec les agences.

Toute l'aide internationale non gouvernementale passait par ces canaux. Se pose alors la question de l'alimentation de la violence par l'aide des ONG. Jennifer Schirmer évoque les 3,4 millions de dollars en aide médicale donnés à l'Armée par *Americares Foundation* pour les « pôles de développement » où était enfermée la population (Schirmer, 2001, p. 121), mais aussi l'aide alimentaire de la FAO délivrée au Président Mejía Víctores. Les mesures de sécurité rendent leurs projets souvent inopérants ou pire, les détournent à des fins sécuritaires. Par exemple, on construit des écoles mais on surveille ceux qui participent aux programmes d'alphabétisation ; on construit des pistes et des routes, mais on y adjoint des postes de contrôles et des interdictions de circuler (González, 2002, p 448). Doit-on conclure sans nuance que les organisations non gouvernementales ont été, volontairement ou involontairement, des complices du système de sécurité disciplinaire mis en place par l'Armée ? Selon les auteurs les plus radicaux, les agences de développement ont en effet une certaine idée de la « sécurité » qui se conforme à celle du gouvernement des Etats-Unis et appuie ainsi indirectement l'Armée guatémaltèque dans sa lutte contre la subversion communiste.

A l'inverse, on peut également avancer que les agences non gouvernementales ont joué un rôle très important de dénonciation (Loescher, 1989, p 183). Lorsque l'on effectue une étude plus fine, comme le fait Livezey (1989, p 199-207), on peut distinguer deux grandes lignes dans les objectifs des organisations non gouvernementales dans les pays d'Amérique centrale touchés par des guerres civiles. Sur ce point, il est utile de considérer les différences de traitement des ONG envers le Salvador, le Guatemala (dont les gouvernements sont alliés aux Etats-Unis) et le Nicaragua sandiniste, rallié à Cuba et à l'URSS.

On trouve, parmi ceux qui s'identifient entre idéaux américains de lutte contre l'influence soviétique, Amis de l'Amérique (*Friends of America*) – qui a ouvert des programmes d'accueil des réfugiés au Salvador près de la frontière nicaraguayenne pour y faciliter le recrutement des *contras* (Loescher, 1989, p183)-, La Maison de la Liberté (*Freedom House*), et les Eglises évangéliques appartenant à l'Association Nationale des Evangéliques (NAE pour son sigle en anglais). Ceux-ci organisent de nombreux programmes missionnaires dans les régions indigènes. Le porte-parole des NAE explique en 1982 qu'il note des « progrès dans la sécurité des populations et dans la responsabilité des militaires, et exprime son inquiétude pour ceux qui sont encore menacés par la guérilla sans questionner les violations de la part du gouvernement » (Livezey, 1989, p 203, notre traduction). Autre organisation participant de cette ligne, le Mouvement des Travailleurs (Institut Américain pour le Développement Libre du travail – *American Institute for free labor development* AIFLD, branche du syndicat AFL-CIO) est engagé dans des activités pour promouvoir le développement économique et social, en défendant la liberté d'organisation de coopératives et de syndicats. Il s'oppose activement à l'influence soviétique et fournit de l'aide aux unions paysannes « démocratiques ». Souvent, il s'intéresse aux organisations associées aux partis démocrates-chrétiens de la région, mais non celles liées aux forces de l'opposition, au Salvador comme au Guatemala, ou au FSLN au Nicaragua. Tous ces mouvements se centrent sur la défense de la liberté civile et politique, la démocratie formelle, les élections représentatives, la liberté médiatique, d'association, de religion, de mouvement (Livezey,

1989, p 205). Les Etats-Unis y sont considérés comme le bon soldat de défense d'une société de libertés.

A l'autre bout de la palette idéologique, on trouve les organisations qui ne suivent pas la ligne de *realpolitik* des Etats-Unis, et en particulier celle de l'administration Reagan : la Coalition pour une Nouvelle Politique Militaire à l'Etranger (*Coalition for a new Foreign and Military Policy*) s'oppose à l'intervention des Etats Unis (Livezey, 1989, p 199) , tandis que les églises protestantes libérales, associées au Conseil National des Eglises (*National Council of Churches- NCC*) et le comité *Americas Watch*, se battent pour la défense des activistes persécutés au Salvador, au Honduras et au Guatemala (les cas de disparition, détentions illégales et assassinats politiques), la défense de l'équité en terme social et économique, et expriment un certain soutien au régime sandiniste.

Ils s'appuient principalement sur les droits tangibles, concrets de la personne et des groupes, en particulier les droits à la subsistance, en leur accordant plus d'attention à la structure gouvernementale et aux apparences formelles de démocratie.

3. Les contradictions de la transition démocratique

Les contradictions de la transition démocratique sont d'abord celles d'une « paix » tronquée, trahie et d'une « démocratie » formelle, dévoyée ; d'un État qui dit vouloir protéger ses citoyens tout en aggravant les mécanismes menant à l'insécurité économique et sociale. L'appareil d'État est face à un défi de plus en plus pesant : celui de la violence contaminant peu à peu toutes les strates de la société. L'insécurité économique en est à la fois un facteur explicatif et une conséquence.

3.1 Accords de paix : la fin de la violence ?

Une véritable rupture semble se dérouler avec les Accords de Paix de 1996. Les signataires des accords de paix tentent d'arracher aux militaires le monopole de la symbolique de la « sécurité ». Ces accords sont signés entre le gouvernement civil du Guatemala et l'union révolutionnaire nationale guatémaltèque (URNG, l'union des mouvements de guérilla), après des négociations où sont également intervenus la commission nationale de réconciliation présidée par un évêque, le CACIF (comité représentatif des entrepreneurs), les partis politiques et les médiateurs de l'ONU. Les guérillas s'engagent à abandonner les armes et transforment leur organisme représentatif, l'Union révolutionnaire nationale guatémaltèque (URNG) en parti politique, et les Accords de paix, établis en plusieurs volets, balayaient un grand nombre de sujets et donnent l'espoir de donner la voie à un changement en profondeur des structures de la société : on s'y engage en termes d'infrastructures et de redistribution, de tenure de la terre, de pratiques démocratiques, de respect des identités indigènes.

Le texte des Accords se veut un signe fort de rupture avec le régime militaire. Il utilise à dessein le terme de sécurité citoyenne intégrale afin de contraster avec la doctrine de sécurité nationale : « *La sécurité citoyenne et la sécurité de l'État sont inséparables du plein exercice par les citoyens de leurs droits et devoirs politiques, économiques, sociaux et culturels. Les déséquilibres sociaux et économiques, la pauvreté et la pauvreté extrême, la discrimination sociale et politique, la corruption, entre autres, sont facteurs de risques et de menaces directes pour la vie démocratique, la paix sociale, et finalement, l'ordre constitutionnel démocratique* » (Secretaría de la Paz, 2006, p. 69, notre traduction).

Les organisations internationales et les organisations non gouvernementales ont beaucoup investi dans la transition démocratique au Guatemala, voulant faire de la résolution du conflit une sorte de « modèle ». Deux milliards de dollars sont mis sur la table par la communauté internationale entre 1997 et 2000, avec pour acteurs principaux la Banque Interaméricaine de Développement (BID), la commission européenne (avec 200 millions de dollars) et les Etats-Unis avec 3, 7 millions de dollars), au travers de l'USAID. En 2002, la communauté internationale investit de nouveau 1,3 milliard de dollars, dont 1,3 million par l'Union Européenne.

Le nouveau régime modernisé bénéficie ainsi d'un soutien pour mettre en place des processus électoraux transparents et une politique de décentralisation qui transforme en profondeur l'organisation des municipes.

✓ Une transition sous contrôle des militaires

Mais ces Accords de Paix ne peuvent contrebalancer complètement une transition qui avait été organisée et contrôlée par les militaires.

En 1985 avait eu lieu la transition vers un régime civil. Comme dans la plupart des pays latino-américains, ce transfert a reposé sur un pacte entre militaires et civils, une assemblée constitutionnelle étant mise en place dans un cadre contrôlé par le Président, le général Mejía Víctores. Ne pouvaient participer que les partis de droite et de la démocratie chrétienne à cette assemblée et aux élections suivantes de 1985 et 1991. La constitution de 1985, toujours en vigueur aujourd'hui, était donc entachée de cette « double nature contradictoire : elle est légitime dans son procédé, mais illégitime dans son origine et sa conception interne » (Vélasquez, 2006, p. 20, notre traduction). La modalité de la « transition vers la démocratie » doit être considérée comme faisant pleinement partie de la stratégie contre-insurrection des militaires. Comme le soulignait Grandin (2004 p. 13), l'Armée a instauré le néolibéralisme en détruisant les espoirs d'une démocratie sociale, participative et égalitaire, pour profiter des failles d'une démocratie procédurale.

Il ne s'agit pas de voir la transition démocratique comme un « complot » des militaires, mais comme un moyen pour les militaires de laisser aux civils la charge de « gérer » le chaos social et économique qu'ils ont provoqué, une fois le pays « débarrassé » de la menace « subversive ».

✓ L'impunité

Le legs des militaires consiste également en l'impossibilité d'une véritable réconciliation. Comme ailleurs en Amérique latine, les militaires se sont protégés au moment de remettre le pouvoir aux civils et ils n'ont pu être mis en cause durant les années 90. Mais davantage qu'ailleurs, ils semblent encore intouchables dans les années 2000, alors qu'en Argentine, au Chili, en Uruguay, au Pérou, des procès peuvent enfin avoir lieu. Au Guatemala, le juge Garzón jette l'éponge en 2007 et le directeur du CICIG, agence de l'ONU pour la lutte contre l'impunité, démissionne en 2010.

L'impunité gangrène le pays. A Cahabón, les plus grands criminels, connus de tous, n'ont jamais été inquiétés. Les rapports d'Eclaircissement historique (ODHAG-REHMI, 1998), (CEH) ont fait un travail remarquable, dans le temps qui leur était imparti, mais une très grande part des guatémaltèques témoins d'exactions n'a jamais pu témoigner. La parole des bourreaux et des victimes est encore verrouillée ; de nombreux lieux d'enfouissement des corps des victimes demeurent inconnus. Au niveau national comme local, ce silence ronge la « transition démocratique ». Ce n'est qu'en 2011 que, pour la première fois, quatre militaires sont lourdement condamnés pour le massacre de deux cents personnes en 1982.

✓ La question des droits fonciers particuliers pour les peuples indigènes

Pour ce qui est des droits indigènes, la démocratie apparaît comme un projet inachevé (Cayzac, 2001). Comme Davis S. (2004), nous voulons ici souligner que la question de droits fonciers particuliers, traitée dans l'Accord sur l'identité et les droits des peuples indigènes (AIDPI), plaidant pour des droits spécifiques pour les terres indigènes, impliquait d'importants changements constitutionnels, la formation d'instances spécifiques pour l'assistance et les règlements de conflits, et surtout, elle était une révolution symbolique et sociale... Cette partie de l'Accord ne put jamais être mise en place du fait de la réponse négative au référendum de 1999.

✓ L'augmentation des violences depuis les années 1990.

Après les Accords de Paix, on espérait une pacification des relations sociales. Les guérillas ont déposé les Armes, les Polices ont suivi des formations au respect des droits, les Armées sont « rentrées » dans les casernes... Cependant, on est aujourd'hui loin d'une véritable paix sociale : on compte 45 meurtres pour 100 000 personnes par an ; c'est-à-dire 15 morts violentes par jour.

En 1997, cette violence était moindre : on comptait meurtres pour 100 000 personnes ; 10 morts violentes par jour.

Les violences sont principalement de deux ordres :

1. Les violences contre les groupes de défense des droits de l'homme (qui sont passés de 59 en 2000 à 278 en 2006, selon Samayoa, 2007, p. 29), contre les candidats aux élections.
2. Les violences liées au trafic de drogue et d'êtres humains, en particulier les féminicides, qui touche au moins 500 femmes par an.

Durant le mandat de Berger entre 2003 et 2007, mandat durant lesquelles les violences ont le plus augmenté, on a compté plus de 17 000 assassinats (Solano, 2007, p.33), un taux qui approche la moyenne de la guerre civile et qui a été officialisé par le rapporteur spécial sur les exécutions extrajudiciaires de l'ONU Philip Alston en 2006. Celui-ci dénonça les niveaux de violences structurels para policiers et paramilitaires (Solano, 2007; Echeverría, 2002 p. 257; Samayoa, 2007).

Dans les médias, la figure la plus souvent dénoncée est le membre d'un « gang » mêlé au trafic de drogue et d'êtres humains. Selon Samayoa (2007, p.32); cette figure du *pandillero* ou du *marero* fonctionne comme le nouvel ennemi interne, après la figure du guérillero.

Ce *pandillero* permet de maintenir la peur de la population envers un ennemi qui semble déconnecté des domaines politiques. Ce que l'on accuse, c'est la « délinquance commune »: on ne met pas en cause l'extension du pouvoir parallèle des narcotrafiquants qui a profondément pénétré les structures du pouvoir officiel.

En réalité, le *pandillero* est lié au crime organisé, à intérêts privés, d'anciens militaires, des grands entrepreneurs ou des narcotrafiquants, qui peuvent utiliser des structures opaques à l'intérieur de l'État. On estime qu'en 2006, 900 assassinats pourraient être qualifiés d'assassinats extrajudiciaires commandités (Samayoa, 2007, p.31) et non des victimes collatérales de la délinquance. Ce fait souligne les continuités entre les structures fondamentales de la violence, mélangeant les violences publiques et privées, locales et nationales, comme dans de nombreux pays d'Amérique latine (Hurrell, 1998, p.543).

✓ 2012. Nouveau cycle ? La violence des narcotrafiquants et le retour aux « militaires »

En 2007 était élu Alvaro Colom, présenté comme appartenant à une « gauche modérée ». Le pays semblait alors suivre la trajectoire générale de l'Amérique latine et sa bascule à gauche. On est loin cependant de pouvoir l'y assimiler. Le coup d'état contre Zelaya au Honduras en 2009 a montré qu'aucune transformation profonde, comme une réforme constitutionnelle, n'était tolérée par certains secteurs de l'Armée et de la bourgeoisie locale. Le mandat de Colom a donc fait quelques pas prudents vers la réduction de la violence et de l'impunité, en nommant comme procureur général de la nation Claudia Paz y Paz et Helen Mack comme commissaire de la réforme de la police ; les effectifs de la police ont été augmentés, environ 2000 agents ont été exclus pour leur implication dans des violations de droits de l'homme; sa politique aurait porté quelques effets avec une réduction du nombre des exécutions extrajudiciaires. Colom a également eu un geste symbolique fort en s'excusant auprès de la famille Arbenz pour la responsabilité de l'État guatémaltèque dans le coup d'état de 1954 et a promis une meilleure intégration de la période du Printemps démocratique dans les programmes scolaires. Enfin, pour la première fois, dans l'été 2011, ont été condamnés quatre officiers de l'Armée responsables du massacre de 200 personnes d'un même village en 1982. Des officiers de haut-rang (le général Hector Mario Lopez Fuentes, l'ancien directeur des renseignements José Mauricio Rodriguez, le général Oscar Mejía) ont été arrêtés pour leur responsabilité dans la politique de terre brûlée du gouvernement au début des années 1980.

La commission internationale contre l'impunité au Guatemala (CICIG) a vu son mandat étendu jusqu'à 2013, après que la démission de son président en 2009 ait fait beaucoup de bruit. Colom lance également, pour lutter contre la pauvreté, le programme « Mi familia Progresa » (ma famille progresse), version guatémaltèque des programmes d'assistance conditionnés. Il s'agit de donner 300 quetzals tous les deux mois pour chaque enfant jusqu'à la fin de l'école primaire.

Dans son principe, ce programme n'est pas un « don » : les parents sont censés participer à des travaux de nettoyage de la collectivité... mais ces travaux se sont très vite réduits au minimum (balayer l'école, par exemple) et n'ont plus concerné que les mères de familles.

Ce programme a entraîné un très grand soutien dans les zones rurales et indigènes. Enfin, un Président « partageait » un peu : les plus pauvres recevaient enfin « une petite part du gâteau », alors qu'avant, ils ne recevaient rien. Il était particulièrement important dans l'amélioration du quotidien. Ce programme est évidemment accusé d'être « populiste » et d'« encourager la natalité » (Entre janvier et juin 2011, on a compté 8000 grossesses de jeunes filles entre 11 et 18 ans en Alta Verapaz, mais il est difficile d'avoir une idée de l'évolution de ce chiffre, et évidemment, de relier directement des grossesses à un dispositif d'aide, alors que la problématique de la contraception est un problème majeur ; Colom a eu dans ce sens une petite action, celle de l'autorisation de l'information autour de la contraception – au travers du décret de 2009).

Le retour d'un militaire au pouvoir, le général Otto Pérez Molina élu en novembre 2011, pourrait faire penser à la relance d'un cycle : celui d'un « feu vert » donné de nouveau aux pouvoirs locaux, d'une absolution donnée aux anciens militaires. Et il est certain que localement, certains militaires osent de nouveau ce qu'ils n'osaient plus : l'usage d'accointances personnelles avec la police pour un « passage en force » dans des conflits de voisinage par exemple. Mais Pérez Molina n'a pas formellement dit qu'il irait vers une amnistie des militaires : il a cependant expliqué que l'on ne pouvait ne mettre en cause que l'Armée et que toute accusation devait être soutenue par des preuves. On pourrait donc imaginer des procès d'anciens guérilleros comme d'anciens militaires. Otto Pérez Molina a été élu sur un slogan : la « main de fer » contre le narcotrafic.

Il s'agit donc de lancer une « nouvelle guerre », contre une figure ennemie rénovée, celle du narcotrafiquant.

3.2 Une économie libérale

La transition démocratique des années 80 et 90 est dans le même temps une restructuration libérale, dans une direction diamétralement opposée à celle du printemps démocratique.

Il y a une cohérence entre l'objectif politique de rétablissement de la paix et l'objectif économique libéral : il faut tenter de contenir le pouvoir de l'État autoritaire, vicié par des années de régime militaire, et permettre à la société civile de s'épanouir, de devenir un véritable contre-pouvoir, participant pleinement aux décisions politiques locales et nationales. Ainsi, dans le domaine économique, la doctrine du « laissez-faire » doit permettre de libérer les individus de l'emprise de l'État.

Cet objectif a pour conséquence de « dissocier le social du politique » comme le souligne Contreras Osorio (2007, p. 93), de dépolitiser les besoins sociaux, et de les transférer au marché. On renvoie alors le consommateur, le travailleur, l'individu à la responsabilité neutre du marché. « Le marché est la forme véritablement efficace de l'autorité sociale » (Contreras Osorio, 2007 p. 94). La notion de gouvernance des années 90 a tenté d'abolir les conflits matériels en les lissant par la loi suprême du marché érigée en principe sacré, arbitrant seul les différences qui pourraient exister entre les hommes. La politique se réduit alors à garantir la défense de la propriété privée.

L'une des plus grandes manifestations de cette option libérale a été la privatisation des services de la téléphonie et de l'électricité par le président Arzú, la financiarisation de l'économie, mais aussi les traités de libre-échange.

Le Guatemala signe et ratifie le TLC en 2006 avec les Etats-Unis, alignant sa propre constitution sur les exigences du traité. De même, le Guatemala participe au Plan Puebla Panama, devenu Proyecto Mesoamérica, de développement de ses infrastructures.

Mais cette direction pose de nombreux problèmes : selon certains analystes très critiques, ces instruments de développement sont construits pour que les pays intègrent le modèle dominant alors que dans le même temps, la mondialisation anéantit la capacité des Etats à répondre aux situations de crise et à être véritablement souverains (Duffield, 2001, Tirman, 2004).

✓ La financiarisation de l'économie

La financiarisation de l'économie et les réformes structurelles monétaristes ont commencé avec l'entrée du FMI et de ses conditionnalités à partir de 1981⁴². Les années 90 font profondément évoluer la structure de l'économie nationale.

⁴² A la fin de 1981, le gouvernement signe un accord avec le FMI pour compenser les fluctuations des revenus des exportations. Le prêt est de 88 millions de dollars. En échange, le gouvernement adopte une augmentation du plafond des taux d'intérêts actifs de 4 points, le faisant passer à 15%, et accepte de modérer les dépenses fiscales, tout en recourant au financement externe du déficit fiscal pour libérer des ressources à destination du secteur privé. En 1982 la baisse des revenus fiscaux s'aggrave, en particulier du fait de la baisse des impôts sur l'exportation.

Un coup d'état place Rios Montt au pouvoir en mars 1982. Pour faire face aux difficultés des finances de l'État, le nouveau gouvernement émet des bons à 15 ans, pour un total de 1380 millions de quetzals. La pénurie de devises devient problématique, mais le taux de change n'est pas modifié.

La banque centrale émet alors des Bons de stabilisation en dollar (les BEST), pour 400 millions de dollar. En 1984, la seconde émission est de 55 millions de dollars. Puis, face à l'aggravation des pressions sur la balance des paiements donne lieu en 1984, on autorise trois marchés de change : officiel, libre et de licitation. Sur le marché libre, le quetzal se dévalue très vite en 1985 (il passe de 2 quetzals pour 1 dollars au premier trimestre 1985 à 4 quetzals pour 1 dollar au troisième trimestre 1985, puis se stabilise au cours de l'année 1986 autour de 2,5 quetzals pour un dollar). Les prix augmentent de 31% en 1985.

Le FMI accorde un prêt à court terme de 120 millions de dollars en 1983, et un autre de 70 millions de dollars en 1988 pour 15 mois, adjoint d'un prêt de 28 millions de dollars. Il exige la limitation du financement de l'État par la Banque centrale. Cette direction sera maintenue durant toutes les années 80 et 90, donnant une configuration toute particulière à la transition démocratique. En 1986, se met en place le Programme de réorganisation économique et sociale (« programa de reordenamiento económico y social »), qui pose les règles d'un « assainissement », par l'augmentation des réserves de liquidités bancaires, le retrait du système bancaire des dépôts de l'institut guatémaltèque de sécurité sociale et surtout, les opérations de marché ouvert avec l'autorisation de la vente de valeurs de la Banque centrale.

Inspirées par le FMI, les autorités démantèlent les institutions étatiques connectées à l'économie productive, en mettant au premier plan l'économie financière. En 1989, les taux de change et les taux d'intérêt sont libéralisés. Le quetzal est définitivement décroché du dollar, après 65 ans de parité.

En 1993, année de l'adoption par la Junte Monétaire (la direction générale de la Banque centrale) du programme de modernisation financière de Guatemala, l'option monétariste de 1989 est confirmée (Ugarte Escobar, 2005). La résolution N° JM-647-93 implique une réforme constitutionnelle : interdire à la Banque du Guatemala d'octroyer des financements directs ou indirects à l'État⁴³. La structure financière guatémaltèque affronte aujourd'hui de nouveaux obstacles de caractère monopolistique, qui ressemblent étrangement aux conditions de financement d'avant la réforme de 1925, lorsque les banques privées étaient les principaux financeurs de l'État.

Les banques privées sont les grandes bénéficiaires des Opérations de Marché Ouvert. Le nombre d'institutions financières est passé de 8 en 1989 à 34 en 1998. Le nombre d'agence a été multiplié par quatre. Cependant, ni le crédit aux usagers ni les prêts à la production industrielle et agricole n'ont augmenté dans les mêmes proportions. Les banques ne jouent plus le jeu de la production : au lieu de proposer des prêts à leurs clients, elles préfèrent placer leur argent sans prendre aucun risque à la Banque centrale. Elles deviennent rentières et ne jouent plus leur rôle d'intermédiaire financier (Guerra Borges, 2006 : 202)⁴⁴.

Ce tournant de l'activité bancaire est particulièrement visible à Cahabón. Il y a 10 ou 15 ans, une large politique de crédits avait permis à de nombreux cahaboneros agriculteurs de planter du café, ou d'acquérir du bétail. Aujourd'hui, la ligne a beaucoup changé. A l'agence de Banrural de Cahabón, unique agence bancaire du municipe, ce sont les crédits à la consommation, aux instituteurs en majorité, à un minimum de 15% d'intérêt, qui sont les plus courants. En 2004, sur 241 prêts en cours dans la petite agence bancaire de Cahabón, 116 portaient sur des instituteurs.

Donnons un exemple de ces prêts à la consommation :

Viviana est institutrice, elle a fait un prêt de 25000 quetzals, à un taux de plus de 20%, à terme très court : 2 ans. En comptant les divers frais, en deux ans, elle doit rembourser en tout 32 000 quetzals. Elle doit donc verser chaque mois à la banque un peu plus de 1330 quetzals. Or, elle gagne chaque mois 1400 quetzals !

⁴³ La raison d'interdire le financement de l'État par la Banque centrale ne peut pas être celle de remédier à des dommages causés par ce mode de fonctionnement, puisque les titres émis par le gouvernement avaient toujours été honorés. Il s'agit plutôt de suivre le nouveau modèle en rigueur, en privatisant le financement de l'État et du gouvernement central. Cette réforme fut un coup dur à la fiscalité de l'État : les ressources de l'État furent de plus en plus coûteuses au travers des opérations de marché ouvert qui ont représenté un surcoût en taux d'intérêts de plus de 3 milliards de quetzals entre 1995 et 2004 (Guerra Borges, 2006 p. 203).

⁴⁴ Au 3 août 2005, sur un total de 40, 357 milliards de quetzals engagés par les banques nationales et étrangères au Guatemala, moins de 25% était destiné à l'agriculture, l'élevage, l'industrie et la construction, alors que les prêts à la consommation, les transferts et autres recevaient 66% des prêts totaux. (Guerra Borges, 2006, p. 209). La série de lois de 2002 (loi organique de la Banque de Guatemala, loi monétaire, loi de supervision financière et loi des banques et groupes financiers) confirme cette option et donne pour objectif principal à la Banque centrale, le seul maintien du niveau général des prix. La loi de 1946 établissait que la Banque centrale devait permettre une bonne coordination entre les diverses activités économiques et financières de l'État, et en particulier entre la politique fiscale et monétaire. Cette obligation n'existe plus depuis 2002.

Ce prêt, elle l'a fait en réalité pour que sa famille puisse construire une maison. On se rend compte que ces prêts ne sont en réalité supportables qu'au jour d'une gestion familiale élargie de l'argent. La jeune institutrice permet par son statut l'obtention du prêt et son remboursement, mais elle dépend de sa famille pour son quotidien, son alimentation.

Les prêts productifs se concentraient sur les commerces : 75 pour des petites boutiques, 35 pour de gros commerçants. Les prêts portant sur une activité agricole (autour de 10 000 quetzals) n'étaient que 15. Aujourd'hui, les communautés indigènes ont recours à la banque pour la seule épargne. Un employé de la banque estime que dans les communautés les plus proches, 40% des familles ont un compte épargne, tandis que la proportion se réduit à 10% pour les plus éloignées.

10% des familles ont un proche aux EU qui leur envoie des transferts d'argent.

Entre 2006 et 2007, le pays a connu un bouleversement du paysage bancaire, avec la banqueroute de Bancafé en octobre 2006 et celle de Banco del Comercio en janvier 2007. Les scandales dévoilaient des fraudes multiples, dont les petits épargnants furent les principales victimes.

Cela entrainait dans le contexte plus large d'achats et de fusions qui touchent 14 banques du pays, dans le but de pouvoir participer aux flux financiers internationaux les plus importants, crédits, tourisme, transferts des émigrés, mais aussi, très certainement, la circulation de l'argent sale. Le paysage s'est largement reconcentré autour de grands groupes (Citigroup, Banco industrial-occidente, Banquetzal, Banco reformador, G&T Continental, Agromercantil, Bac-Credomatic, et Banrural).

- Le problème fiscal

La financiarisation pose un problème crucial : elle est souvent contradictoire avec l'amélioration de la santé budgétaire de l'État, et les investissements en infrastructures, santé et éducation promis lors des Accords de Paix. La fiscalité demeure le principal problème, la « pomme de discorde » de l'État guatémaltèque, problème auquel chaque gouvernement s'atèle, mais accouche souvent d'une souris, du fait de l'acuité des réactions des secteurs privilégiés et des secteurs populaires. Les inégalités et l'informalité sont telles que le consensus minimum est difficile à trouver.

Lorsque le premier président civil Vinicio Cerezo présente en 1986 une réforme fiscale, adoptée par le congrès, qui augmentait substantiellement l'impôt sur le revenu. La réaction du CACIF est très violente. L'évasion fiscale augmente. A la fin des années 90, l'évasion fiscale est évaluée à environ 40% des revenus que l'État aurait du recevoir chaque année.

De plus, l'assemblée constituante de 1985 avait approuvé la règle selon laquelle les personnes et les personnes juridiques pouvaient recourir à la cour constitutionnelle afin que ne soit pas applicable une disposition fiscale, lorsque cette disposition lèse ses intérêts. Cette disposition a sans cesse été utilisée dans les années suivantes pour empêcher ou ralentir les processus réformateurs.

Les Accords de Paix ont bien soulevé l'importance pour la construction d'un État plus juste d'augmenter la charge fiscale, la plus faible d'Amérique latine, d'au moins 50% en 2000 par rapport au niveau de 1995 et atteindre ainsi les 12% de charge fiscale par rapport au PIB. La promesse n'est pas tenue. On observe même une tendance à la baisse depuis 2002.

Avec des dépenses sociales ne dépassant pas les 5% du PIB, l'État guatémaltèque demeure un État très faible en matière sociale et de redistribution. Le budget alloué à l'éducation tourne autour des 2,5% du PIB seulement.

Tableau 11. Charge fiscale 1999-2007

	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007
Revenus fiscaux en % du PIB	9,9%	9,4%	9,7%	10,6%	10,3%	10,3%	9,7%	10%	9,9%

On peut voir dans ces difficultés, l'impossibilité d'un compromis sur le conflit distributif, et donc, le problème de la légitimité et de la confiance dans l'État. Il met en évidence le pouvoir de la petite classe privilégiée qui refuse de rogner sur ses privilèges (Valdez, et al., 1998). La Taxe sur la Valeur Ajoutée (IVA), apparue seulement en 1982, introduite par le Général Rios Montt à un taux de 10%, est également l'objet de constants conflits sociaux. A Cahabón, l'IVA s'impose peu à peu par « capillarité » des échanges avec les grandes entreprises de biens de consommation ou les grandes entreprises exportatrices Cobán. Toutefois, les vendeurs de légumes qui se fournissent sur le marché de Cobán demeurent loin encore de la formalisation. Les agriculteurs vendent leur café, cardamome, cacao, de façon totalement informelle. A l'inverse, les boutiques, les petits commerces, qui vont se fournir à Cobán, formalisent petit à petit leur activité. L'un des moyens récemment employés pour inciter les acheteurs à demander une facture a été le recours à un système de loterie : toute facture est *aussi* un billet de loterie.

On voit là que le principe de solidarité par l'impôt ne peut être ni suffisant, ni légitime, ni crédible, pour les Guatémaltèques, et qu'il faut passer par l'appât individuel du gain.

L'État apparaît donc comme un arbitre faible, corrompible, qui prélève sur les plus faibles ce qu'il n'est pas capable d'exiger des plus riches et qui doit avoir recours au jeu de hasard pour attirer ses « clients ». Pour reprendre l'image du « capitalisme-casino » appliqué au capitalisme financiarisé à outrance, on peut émettre comme première conclusion que le rapport à l'État au Guatemala est celui d'une « souveraineté-casino » où la confiance que l'on accorde à l'État est aussi irrationnelle, illogique et « magique » que celle accordée aux jeux de hasards. Tout est question de mise sur le bon numéro. Même le processus électoral est vu ainsi. Au niveau local, les candidats « misent » leurs deniers personnels, sur l'association avec un parti, en espérant gagner le « jackpot » s'ils sont élus.



Figure 18. Le "bac" de Cahabón

Le bac de Cahabón, appelé « ferry » a été en service jusqu'en 2009, avant la construction d'un pont. Jusqu'en 2009, toute la partie sud du municipe se trouvait coupée du monde lorsque la crue du fleuve ne permettait plus le passage des véhicules : toute la marchandise devait être transférée à dos d'homme, par les ponts suspendus.

- La situation de Cahabón

A Cahabón, la pauvreté est de 93% (elle est de 85% en Alta Verapaz) ; la pauvreté extrême est de 61%, l'indice de développement humain est de 0,501 (pour un indice national de 0,640) : l'indice de santé est de 0,642 (contre 0,690 au niveau national) (PNUD, 2005). Cela s'explique par l'existence d'un seul grand centre de santé pour les 58000 habitants, toujours en rupture de stock de médicaments, de seringues ou de coton, avec un médecin présent une à deux semaines par mois seulement : c'est un centre quasiment désert, avec de gros problèmes d'hygiène. En plus de ce centre de santé, on compte un médecin de la sécurité sociale, qui ne peut être consulté que par les seules affiliés à la sécurité sociale et leur famille, c'est-à-dire 1000 personnes pour tout le municipe.

Des promoteurs de santé ont été formés dans les communautés et bénéficient d'un petit centre de santé, mais là aussi, les médicaments manquent souvent.

Le niveau d'éducation est de 0,390 (alors qu'il est de 0,613 au niveau national). Là aussi, les carences sont patentes, bien que la couverture en école primaire soit à peu près assurée (mais par des institutions d'aide internationale dans les communautés les plus isolées). Par contre, une fois terminée la scolarité primaire, les élèves abandonnent les études pour la plupart, la formation secondaire s'avérant très chère : en recourant soit aux cours privés donnés par l'instituteur dans certaines communautés, soit en envoyant l'enfant vivre au bourg, où il faut en plus prendre en charge son logement.

Enfin, l'indice de revenu est de 0.484 (il est de 0.617 au Guatemala). Enfin, le coefficient d'inégalité des revenus est de 0,621 à Cahabón (il est de 0,57 au niveau national), plaçant Cahabón à un niveau extrêmement fort d'inégalité.

3.3 Faire émerger une société civile

Dans les Accords de paix, l'axe complémentaire à la libéralisation de l'économie est celui de l'« émergence » de la société civile. Celle-ci est considérée comme essentielle à la vie démocratique. Cependant, penser la société civile en termes d'émergence, c'est faire abstraction de l'importance de celle-ci dans le passé.

Deux thèmes nous ont paru important sur ce sujet : celui des populations indigènes, pour lesquelles les Occidentaux ont encouragé la formation d'associations ; et celui du rôle des ONG internationales sur ce thème.

✓ Echec de la reconnaissance des particularités des populations indigènes

Les populations indigènes n'ont pu se voir reconnaître des droits spécifiques avec la réponse négative au référendum de 1999 sur les réformes constitutionnelles. On se trouve donc face à un État qui formellement applique à tous la même loi, considère tous ses citoyens dans une stricte égalité, alors que dans de nombreux pays d'Amérique latine, un principe d'équité et de distinction a été adopté quant aux populations natives et afro-descendantes, leur reconnaissant des droits territoriaux, politiques, linguistiques et culturels particuliers. Il n'est là qu'à renvoyer aux territoires indiens brésiliens, aux territoires autonomes du Panama, aux *resguardos* colombiens, et aux récentes constitutions boliviennes et équatoriennes.

Le Guatemala a donc pour paradoxe d'être le pays composé de la plus grande proportion de population indigène après la Bolivie, mais ne reconnaissant pas de droit particulier (à part la politique linguistique dans l'éducation) à sa population. Ce paradoxe n'est certainement qu'apparent : le poids démographique indigène et la configuration du conflit distributif guatémaltèque peuvent justement expliquer que les élites politiques et économiques ne concèdent pas grand chose du fait du renversement total de paradigme que cela supposerait.

✓ La place de l'indianité guatémaltèque dans le discours occidental

Anthropologues et sociologues tentent de redéfinir la question indigène en termes de distinction, de récupération de la mémoire et de travail sur l'histoire par les « vaincus », en écho aux *Subaltern Studies*.

On débat tout d'abord de la question de l'origine de l'identité ethnique des différents groupes mayas. Certains la fondent dans l'ère précolombienne, d'autres dans l'histoire de la colonisation (Martinez Peláez, 1994), ou encore comme réaction à l'expansion commerciale à la fin du 19^e siècle (Stravnhagen, 1965). Elle peut être conçue comme un noyau de valeurs centrales tenaces (Tedlock, 1993), comme le miroir inverse de la culture ladino (Hawkins, 1984), ou encore comme le véhicule, le moyen de la résistance à la domination économique et culturelle (Warren, 1989).

Aujourd'hui, les mouvements sociaux ont intégré cette question. Le débat se joue évidemment sur le rôle que jouent le racisme et l'identité culturelle par rapport aux déterminants socio-économiques et politiques. Sur un plan politique, il s'agit également de savoir si des demandes « culturelles » doivent être intégrées aux luttes sociales et

lesquelles ; si elles doivent être menées de front ou de façon distinctes...Sur un plan sociologique, il s'agit d'analyser les processus de ladinisation (Adams, R., 1994) ou d'indigénisation.

Mais c'est un problème très complexe qui fait l'objet de débats virulents entre intellectuels étrangers et guatémaltèques, indigènes (Cojti Cuxil, 1997) ou non, sociologues, anthropologues (Bastos & Cumes (ed), 2007 ; Esquit, 2003 ; Fischer, 2001 ; Morales, 2002 ; Stoll, 1999 ; Warren, 1998).

Le renouvellement des approches essentialistes de la culture « maya », évoquant parmi les « racines » mayas des traits culturels, des symboles qu'ils objectivent et chosifient (le calendrier, les couleurs, la croix, les vêtements traditionnels, etc.) est au centre de ce débat. Pour les Q'eqchi', on peut citer la mise en exergue du « notre nourriture Qa Wa' Q'uk'a » (Wilson, 1995). Ces approches entrent en friction avec les approches culturelles issues des anthropologues états-uniens. Tout en voulant combattre le concept de culture comme une entité « fixe », objectivée, isolée, permettant de déterminer toutes les attitudes sociales, politiques et économiques des « Mayas », elles ont contribué à en reconstruire certains traits caractéristiques. Il fallait réhabiliter et reconstruire le « Maya » face aux tentatives d'« ethnocide » de l'Armée. Des intellectuels mayas ont essentialisé ces éléments culturels afin d'en faire des outils politiques de la défense de l'identité des groupes mayas, contribuant également à la formation d'une nouvelle élite intellectuelle, politique, économique. Ainsi, bien qu'ils soient d'accord sur les objectifs de défense d'une population, les anthropologues se sont retrouvés en désaccord profond sur cette question de l'essentialisme (Warren, 1998).

✓ Mobilisation ou dépolitisation de la société civile ? Le rôle ambigu des ONG.

Au Guatemala, dans les années 90 et 2000, les ONG ont une activité très importante en sommes d'argent dépensées, en nombre de projets. Ces projets sont basés sur un certain nombre de principes implicites : le développement ne peut se faire qu'au travers de l'initiative de chaque citoyen et par l'intériorisation des valeurs de la liberté, de l'égalité et de la démocratie. C'est la force de persuasion, de conviction, d'argumentation qui doit « convertir » les guatémaltèques à la démocratie et au développement. Mais en voulant appuyer la société civile, l'ONG fait souvent beaucoup plus que cela : elle impose un cadre de pensée et d'action, entrant parfois en contradiction avec elle-même, étouffant l'initiative propre de citoyens.

Les ONG ont souvent pris le relais des organisations locales, paysannes, ouvrières, qui ont été annihilées par la répression au tournant des années 80 et 90. Comme le dit Baïerle (2006, p. 121), les ONG ne sont pas la cause de l'absence d'autres mouvements de base, mais la conséquence de leur absence, et il faut ici insister sur le fait que la faiblesse de ces mouvements de base était le résultat de la répression contre-insurrectionnelle et non celui d'une apathie de la population. Les organisations locales avaient à l'époque clairement besoin du soutien d'organisations internationales pour se protéger de la répression militaire et paramilitaire. Cependant, dans les années 90, les ONG se sont imposées comme des acteurs majeurs du développement local ; finissant par mettre à mal l'autonomie des leaders

locaux. Enfin et surtout, les salaires et la quantité de postes proposés par les organisations internationales en ont fait une source d'emplois très importante. « Nous sommes devenus des mercenaires du développement » me dit amèrement un ancien combattant de la guérilla, devenu un très bon animateur des projets portés par l'union européenne, mais regrettant le « désenchantement » de la fonction de leader social.

La plupart des ONG, après les Accords de Paix, abandonnent les grandes problématiques politiques, économiques, médicales, pour se tourner vers la problématique culturelle (soutien aux femmes, lutte contre la discrimination raciale) et vers une meilleure connexion au marché occidental par des petits projets (artisanat, éco-tourisme, commerce équitable) et des objectifs plus spécifiques et dispersés comme l'habitat, l'écotourisme, la gestion de l'eau et des déchets.

Les organisations locales de la société civile se sont souvent transformées en intermédiaires des projets de développement de leurs donateurs. Elles perdent alors en initiative et dans la conception des objectifs puisque les lignes directrices des actions sont décidées ailleurs. Tout cela pourrait amener à penser à une « dépolitisation » des organisations locales et des ONG, comme l'avait souligné Ferguson (1990) dans le cas d'un projet de la banque mondiale au Lesotho. Cependant, comme nous le verrons par la suite (en particulier chapitre 20), et comme cela a été prouvé par d'autres auteurs (Bierschenk, 2010), la dépolitisation est une illusion : les agences de donateurs ne peuvent coordonner que de manière très lâche les exécutants, et les élites locales, qui travaillent au sein du projet ou peuvent l'influencer, le contrer, restent constamment, évidemment, conscientes de ses implications politiques.

Face aux écarts entre les besoins locaux et les lignes directrices des donateurs, certains médiateurs choisissent donc de ruser, et disposent d'une certaine marge de manœuvre pour le faire. Les objectifs généraux du « projet » importent peu : c'est là tout le hiatus entre le papier et la réalité, que les médiateurs tentent de maîtriser, pour pouvoir agir en fonction de la configuration politique locale. Pour la majorité des cahaboneros, les principes abstraits des « paradigmes altruiste et modernisateur » des donateurs (Olivier de Sardan, 1995, p.58), ethnocentriques, évolutionnistes, moraux sont un nuage de fumée... Les vagues et impalpables « droits de l'homme » - bien comestibles pour l'appétit de charité des publics occidentaux, dans le regard radicalement critique de Bernard Hours (1998, p. 44) – se sont substitués à une militance solidaire qui luttait pour la terre.

De plus, l'aide humanitaire (*jun lin tenq'aal*) se conçoit aujourd'hui, de la part des cahaboneros, comme de l'argent envoyé « de là-bas » et « d'en haut », ponctuellement, pour lequel il suffit de remplir des formulaires dans un processus vertical et mystérieux, car rares sont les cahaboneros qui maîtrisent le « langage-projet » (González, 2002). La perception locale ne correspond donc en rien au vocabulaire participatif préféré par les humanitaires (Olivier de Sardan, 1995, p.167)

Mais beaucoup d'ONG sont conscientes de ces limites et cherchent à y remédier. Olga Pérez Molina (2002, p.27) de l'Initiative civile pour la démocratie (INCIDE), organisation appuyée par diverses ONG et entités publiques d'Europe (le Pays Basque en particulier) et du Canada, observe que le véritable *liderazgo* (commandement) social s'est peu à peu converti en *gestion* de projet et les *militants* sont devenus des *fonctionnaires* des projets. Cela implique pour les locaux l'expropriation du contrôle de leur développement. Face à

cette tendance, INCIDE a travaillé pour que ces organisations de base atteignent un autre niveau d'action : l'action formelle à l'échelle du municipe dans le but de « dé-privatiser le municipe » (Perez Molina, 2002, p.13).

✓ L'exemple de la réforme municipale à Cahabón

La réforme municipale décentralisatrice de 2002⁴⁵ a justement pour objectif d'améliorer la gouvernance locale. Elle est un exemple typique de la tentative de greffe d'un modèle occidental de représentation politique, que l'on veut cependant adapté au contexte local par l'introduction de quelques pincées d'éléments de culture locale.

Cette réforme impose que chaque communauté doit « élire » un *conseil communautaire de développement (cocode)* constitué de 13 membres, qui peuvent être choisis de façon coutumière⁴⁶: le maire communautaire et les quatre suivants forment l'assemblée de direction ; les autres forment des commissions spécialisées.

Le municipe est divisé en 9 sous-régions, comportant chacune entre 13 et 22 communautés. Chaque région choisit deux délégués parmi les maires des *cocodes* qui la composent. Ces responsables de régions sont ceux qui se rendent chaque premier mercredi du mois au *conseil municipal de développement (comude)*, auquel participent le conseil municipal et le maire⁴⁷.

Le *cocode* procède, auprès de sa communauté, aux annonces informatives sur les constructions, les rénovations, les procédures et les projets en cours. Il explique les budgets de chaque projet et demande la collaboration des hommes pour certains travaux. Par exemple, la rénovation de l'école de la communauté de Tzalamtun à la fin 2004 demande la participation des pères de famille pendant une journée.

Les *comudes* sont l'occasion pour les ruraux et les urbains de se rencontrer, et d'exposer leurs points de vue sur les différents événements, projets, ou priorités. Ils permettent également à l'équipe municipale d'informer et d'exposer leurs résultats, leurs budgets, leurs bilans financiers.

⁴⁵ Cette réforme a été réalisée au travers de la Loi générale de décentralisation n°14-2002, de la Loi des Conseils de Développement urbain et rural (Décret n°11-2002) et de la réforme du code municipal (Décret n°12-2002).

⁴⁶ L'article 56 du chapitre IV du décret 12-2002 énonce: « Alcaldías comunitarias o alcaldías auxiliares. El Concejo municipal de acuerdo a los usos, normas y tradiciones de las comunidades, reconocerá a las alcaldías comunitarias o alcaldías auxiliares, como entidades representativas de las comunidades, en especial para la toma de decisiones y como vínculo de relación con el gobierno municipal. El nombramiento de alcaldes comunitarios o alcaldes auxiliares lo emitirá el alcalde municipal, con base a la designación o elección que hagan las comunidades de acuerdo a los principios, valores, procedimientos y tradiciones de las mismas.»

⁴⁷ Décret 11-2002, Article 11:

Integración de los Consejos Municipales de Desarrollo. Los Consejos Municipales de Desarrollo se integran así:

- a) El alcalde municipal, quien lo coordina
- b) Los síndicos y concejales que determine la corporación municipal
- c) Los representantes de los Consejos Comunitarios de Desarrollo, hasta un número de veinte (20), designados por los coordinadores de los Consejos Comunitarios de Desarrollo;
- d) Los representantes de las entidades públicas con presencia en la localidad; y,
- e) Los representantes de entidades civiles locales que sean convocados,



Figure 19. Réunion du Comude

Les *cocodes* et le *comude* ont particulièrement bien fonctionné à Cahabón du fait de la présence de l'Initiative civile pour la démocratie (INCIDE) et d'une ONG, Paz Tercer Mundo (PTM), qui ont accompagné la mise en place, en comparaison avec d'autres municipes. Pour cette ONG, le soutien aux communautés devait aider à leur meilleure participation politique et entrainé dans le cadre du renforcement de la société civile et de la responsabilisation des citoyens.

Cependant, le *comude* n'a pas véritablement de pouvoir d'influence, ni de contrôle sur l'équipe municipale. Ses avis sont très peu suivis d'effet. *Cocodes* et *comudes* restent encore plutôt des canaux de transmission des informations et ordres du conseil municipal. Dans tout ce qui touche aux gros projets économiques, les *cocodes* ne peuvent imposer leur voix. Dans les régions concernées par les projets miniers, certains *cocodes* ont pu opérer une consultation locale, afin de connaître l'opinion des habitants de la zone. Ils espéraient pouvoir peser sur les décisions centrales, en application de la convention 169 de l'OIT. Cela n'a jamais été le cas.

Enfin, il y a du flou sur la personnalité juridique du *cocode*. Le gouvernement de Berger a rendu difficile leur conformation légale, les obligeant à se constituer légalement par une écriture publique aux lourds honoraires (Reina, 2007 p. 43)...

Faisons quelques remarques :

Le principe suit un modèle hiérarchisé de représentation, avec deux niveaux successifs communautés/sous-régions, correspondant à une norme de la forme occidentale de l'État. Mais ce principe est « hybridé » par la possibilité de choisir ces représentants de façon coutumière ; de plus, il faut remarquer que les chiffres 13 (pour le nombre de conseillers communautaires) et 20 (pour le nombre de représentants au Comude) n'est pas anodin : il s'agit de correspondre aux chiffres-clés de l'imaginaire maya, selon ses concepteurs.

De la même façon, alors que dans tous les niveaux supérieurs, la fonction est rémunérée, les maires du *cocode* et les représentants du *comude* ne peuvent être rémunérés ni défrayés (« tous les membres des conseils de développement participent aux sessions ad honorem Décret 11-2002, article 22). Ces postes sont donc également en quelque sorte des « charges » pour leurs détenteurs : elles demandent du temps et de l'argent.

Les représentants au *Comude* se voient cependant offrir une collation (ils sacrifient en général une journée pour se déplacer jusqu'à la mairie).

On voit ainsi qu'est maintenue une certaine césure entre des citoyens des communautés rurales et les autres : pour les uns, les fonctions électives sont un service rendu et doit être compensé, pour les autres, les fonctions représentatives sont une charge.

La prise en compte des « chiffres mayas » traduit la vision essentialiste de la culture maya : car ceux-ci ne sont qu'un détail, une anecdote, alors que la forme élective de représentation (même si l'« élection » se déroule de façon coutumière) est très éloignée des modes de direction et de prise de décision d'une communauté (fondés sur les statuts d'âges et le principe d'obligation et de rotation).

✓ Quelques exemples des contradictions des actions d'ONG

- Les projets d'ONG contre la discrimination ethnique et de genre

Des projets de lutte contre les discriminations proposent des ateliers de sensibilisation, des formations. Mais ceux-ci sont déployés par les promoteurs locaux, peu formés ; ce qui peut distordre complètement le message. Ainsi, dans le cas de la sensibilisation des femmes à l'égalité de genre, à la promotion de l'engagement dans la vie publique, on transmettait également un certain mépris des activités domestiques et de cuisine.

La vision des donateurs de la discrimination ethnique est également très biaisée. Ainsi, on a vu un atelier de valorisation de la culture indigène et de lutte contre la discrimination ethnique devenir un lieu de promotion des nouvelles pratiques rituelles mayas-kichés, au mépris des pratiques rituelles des anciens Q'eqchi' (Bergeret, 2008).

- Les projets de développement économique

Dans le cas de projets de développement économique, les ONG souffrent en général du peu de temps qu'elles ont pour mettre en place un projet et du peu de connaissances qu'elles ont du terrain, des techniques agricoles et de l'organisation sociale.

Citons quelques exemples :

Le don de silos à grains pour le maïs visait à protéger le maïs du charançon. Ils ne sont pas bien acceptés, beaucoup sont revendus. En effet, mettre son maïs en silos aboutit en effet à la « mort » de la graine (du fait du produit chimique que l'on y introduit) : il interdit ainsi de pouvoir ressemer et de pouvoir échanger des épis avant les semailles, échanges essentiels à la diversité des variétés dans chaque parcelle et au lien social de voisinage.

Le don de graines pour le développement de potagers a également été problématique: des ONG fournissaient des graines de variétés de terres froides (tomates, choux, etc) sans s'informer des aspects pratiques de la culture de ces plantes, de leur pertinence dans un milieu tropical, de la quantité de travail qu'elle exige.

CONCLUSION DE LA PARTIE 1

Le cas de Cahabón est exemplaire de la contradiction dans laquelle l'État s'est installé et les faux-semblants en s'engageant sur des accords de paix rendant obligatoire la formation d'un État proche du modèle de l'État-providence occidental et son évolution réelle vers un désengagement néolibéral, par la concession des services à des entreprises privées, par la relation ambiguë à l'aide internationale, par la décentralisation, et par des orientations économiques de l'État qui relèvent davantage du modèle de l'agro-exportation que du développement du marché intérieur. Echeverría appelle cette transition démocratique la « continuité de la guerre » (Echeverría, 2002, p. 256). Pour Hernandez Pico (2005), la paix a été trahie : les différents gouvernements ont, au pire, cherché à tout prix à échapper à leurs engagements, au mieux, été freinés par les contradictions dans lesquelles ils étaient enfermés et le poids des élites économiques dans les décisions politiques.

Le modèle occidental de la plantation de café se construit autour d'une vision plutôt économique (Smith, 1984), sur la problématique du travail forcé, de la fixation de la main d'œuvre et des avances. Les communautés paysannes indigènes, leurs institutions y sont en général considérées comme « fonctionnelles » dans les mécanismes d'extraction de la valeur. Les latifundios, de très grande taille, tenus par une oligarchie réduite qui tient l'État et a des relations de clientèle avec les Ladinos tenant l'administration locale, n'ont pas « besoin » de rentabilité. Le printemps démocratique apparaît comme une rupture : une tentative d'établir les conditions de l'égalité citoyenne. Le coup d'arrêt donné par l'invasion de 1954 est plutôt présenté sous l'angle de la guerre froide. Les régimes militaires sont donc décrits selon une grille de lecture géopolitique et idéologique, dévoilant les facteurs exogènes d'explication de la situation guatémaltèque, mais soulevant la difficulté de les articuler avec le contexte et les déterminations internes. L'étude de la politique agraire permet de mettre en avant une caractéristique importante du régime de souveraineté instauré par l'État militaire : le statut de « patrimoine collectif » témoigne de la discrimination envers les certaines populations paysannes. Ainsi l'État militaire s'appuie sur des règles et des institutions maintenant les individus enserrés dans des liens serrés : remarquons que dès 1954, il encourage également le retour de l'Eglise dans les campagnes. Le développementisme des gouvernements militaires n'est que la façade d'une politique sécuritaire contre-révolutionnaire. Au contraire d'investir dans l'économie intérieure, les politiques organisent le déshabillage néolibéral de l'État tout en contrôlant étroitement la population. Le Régime militaire guatémaltèque a donc imposé un modèle restrictif, qui se fonde sur le « libre marché », mais cela dans le cadre d'un « autoritarisme hobbien » pour reprendre l'expression de Grandin ⁴⁸, où l'État police et renforce les liens nationaux au

⁴⁸ « Couterinsurgent governments installed a kind of mild Hobbesian authoritarianism. They redefined the state not as the fulfiller of individual aspirations, but a san enforcer that made the pursuit of self-interest possible by policing the boundaries, defined now by the overlapping metaphors of religion, nation, and family, in which individualism operated.” (Grandin, 2004, p. 14)

travers de la religion, de la famille, du sens patriotique et des communautés. Au cours de toutes ces étapes, nous voyons le « mythe d'origine » qu'est le concept de développement pour l'Occident (Baré, 2007, p. 265) devenir ou bien un biais, ne permettant pas d'analyser la situation particulière du Guatemala et lui plaquant une grille développementiste ; ou pire, un simple slogan cynique, utilisé pour contenter l'Occident tout en assurant le contrôle des petits paysans.

Tableau 12. Le scénario occidental

1870-1944	1944-1954	1954-1978	1978-1982	1985-1996	1996-2011
PLANTATION LATIFUNDIO	PRINTEMPS DEMOCRATIQUE	RUPTURE DU COUP D'ÉTAT	PERIODE à caractère GENOCIDAIRE ?	TRANSITION DEMOCRATIQUE	DEMOCRATIE LIBERALE
Fixer la main d'œuvre	RUPTURE : premières élections libres	Dictatures militaires	Massacres perpétrés sous les présidences de Lucas Garcia et Rios Montt	ACCORDS DE PAIX	TLC - PPP - Projet Mésoamérique
Logique de l'avance et de l'endettement	Affirmation de la Souveraineté de l'État	GUERRE FROIDE	Dérives ? d'une Armée qui devient hors contrôle de la CIA ?		Modernisation de l'État démocratique : élections, réforme municipale, décentralisation
Lois de travail forcé	Réformes « par le haut »	Guérillas / Contre-insurrection de l'Armée+CIA			Non accomplissement des Accords de paix
Régime de Souveraineté monétaire renforçant le latifundio	Réforme agraire	Question des liens guérillas/indigènes			Augmentation de la violence
Latifundios inefficaces et peu productifs	Révolution Citoyenne mais maintien d'un statut spécial pour les indigènes	Indigènes neutres et victimes ?			Question de l'identité indigène face à la modernité

L'un des débats les plus virulents qui en ressort est l'ambiguïté du rapport aux populations paysannes indigènes : leur rôle dans les luttes de guérillas sont prises dans les pièges idéologiques que le seul terme de « guérilla » délivre. Focalisés sur le contexte international et sur paralysés par un certain « essentialisme » culturel et le paradigme de la « neutralité », il a été très difficile de penser l'engagement d'une partie des indigènes dans les luttes de guérilla comme la séquence finale de longues luttes paysannes locales. Or, comme le souligne Smith (1984), il est temps de considérer comment les populations locales pèsent sur la configuration régionale et nationale. Les Q'eqchi' ont depuis le dix-neuvième siècle résisté à la prolétarianisation.

Le mode d'agriculture des Q'eqchi' est une constante recherche d'équilibre entre subsistance et commerce qu'il est bien difficile de qualifier comme simplement « fonctionnelle » pour le « capitalisme en général » (Smith, 1984, p. 194) : les pratiques agricoles sont une constante tentative de résistance *et* d'intégration dans des échanges avec leur environnement, selon des modalités qui préservent leur autonomie, leur volonté très ferme de se distinguer et de se maintenir comme groupe particulier (Smith, 1995). Les deuxième et troisième parties doivent permettre de préciser les processus locaux et la façon dont ils ont modelé concrètement le marché et l'État au niveau local, régional, national.

PARTIE 2.

LES RIVALITES LADINAS ET LE SCENARIO DE LA CIVILISATION ASSIEGEE

Avec cette deuxième partie, nous entrons dans l'arène proprement locale, où se confrontent les Ladinos et les Q'eqchi'. Ici, nous ne nous préoccupons que des familles ladinas locales. Mais la confrontation se joue dans tout le Guatemala, et, nous l'avons dit, en introduction, Ladinos et Indigènes ont souvent été comparés (par les anthropologues ou les historiens) comme ayant des valeurs exactement inverses. On peut résumer cette opposition de deux « modèles » dans le tableau 13 (page suivante).

Nous ne pourrons, dans cette thèse, confirmer ou infirmer point par point les oppositions de ce tableau. Ce que nous voulons, désormais, c'est repartir des récits propres à chacun pour y laisser émerger les thèmes et débats importants pour chaque groupe stratégique.

Dans cette seconde partie, nous présentons donc, à grands traits, la version de l'histoire des Ladinos de Cahabón et leur modèle d'expression de la réalité.

Dans un premier chapitre, nous évoquerons leur façon de décrire le système de la grande propriété terrienne, qu'ils dénomment « Finca », et qui évoque chez eux une entreprise de « civilisation ». Le scénario ladino de l'histoire de Cahabón est celui de « civilisateurs assiégés » qui refuseraient de le reconnaître : pris dans les multiples contradictions, ils évitent le sujet des luttes paysannes pour se centrer sur les épopées de leurs ancêtres, fondateurs de plantations modernes sur des terres vierges et sauvages. Ils s'appuient sur les valeurs de l'entre-soi, le lien à l'origine étrangère, les défis de la finca, le mythe de la Pacification, et sur la défense de la propriété privée. A partir de là, se développent des rivalités internes autour du partage des terres.

C'est dans un second chapitre que nous montrerons que l'histoire de Cahabón est décrite au travers de ces « histoires de familles ».

Enfin, dans un troisième chapitre, nous décrirons plus en détail la façon dont les Ladinos évoquent leur lien aux Q'eqchi', au travers des symboles religieux et de la construction d'un folklore indigène, de la conception de la guerre civile et de la distribution des terres, et de la vision actuelle de la « démocratie ».

Tableau 13. Modèles ladinos et mayas-q'eqchi'

	<i>Modèle ladinos</i>	<i>Modèle Maya-Q'eqchi'</i>
Lieux de vie	Ville Centre Valorisation d'une installation dans la ville de Carchá	Campagne Périphérie
Activités	Commerce, fonction publique, agriculture commerciale Mépris pour le travail manuel Employer d'autres personnes pour travailler pour soi Carrière militaire valorisée	Agriculture familiale mixte (vivrière et commerciale) Valorisation du travail manuel Employer d'autres personnes pour travailler avec soi Service militaire comme soldat de base.
Organisation sociale	Système électif Hiérarchie et statut par le métier, l'activité Clientélisme, affinités politiques, affiliations nationales Idéologie de l'interconnexion sociale ouverte Amitiés	Système de rotation de charge Hiérarchie et Statut par l'âge Parenté, alliance Idéal d'isolement et d'autonomie. Atomisation (Hawkins) Dévalorisation de l'amitié (trop souvent trahie)
Langue	Espagnol ; attitude très ouverte aux autres langues (anglais), capacité à parler le q'eqchi'	Q'eqchi' ; attitude très conservatrice de la langue, refus de parler l'espagnol
Vêtements	« Liberté » individuelle, uniformité au niveau global	Uniformité et conformité au niveau individuel Distinction par rapport aux ladinos et autres groupes indigènes
Parenté	Système patriarcal et patrilinéaire Lignée mise en valeur Exogamie (Hawkins, pour l'exemple de San Marcos), endogamie à Cahabón Installation post-maritale libre	Système bilinéaire, lieu de naissance mis en valeur. Endogamie communautaire Règles précises de résidence post- maritale
Religion	Participation des femmes à la vie religieuse Jésus signe de l'égalité des individus	Participation forte des hommes à la vie religieuse Jésus introduit la séparation ethnique (Warren)
Propriété	Propriété privée	Pas de propriété privée, usufruit de la maisonnée sur des parcelles en rotation (Transformation avec l'achat et la parcellisation)
Commerce	investissement/profit personnel et consommation objectif d'accumulation infinie	Peu d'investissement/objectif précis de dépense collective (rituel). Objectif de relance du cycle de vie

Notre conception, à partir d'Hawkins(1984), Warren (1989).

Cette partie ne suppose pas que tous les Ladinos de Cahabón sont d'accord et pensent de la même façon. Elle met plutôt à jour les valeurs qui sont *implicitement et constamment* en débat au sein de ces quelques familles. Les Ladinos sont en effet divisés sur leur lien avec les Q'eqchi'. On peut schématiser cette discussion par deux positions. Tout d'abord, le discours légitimateur, au sein duquel le colonat est présenté comme un échange équilibré, où on pense les indiens comme manipulés par des idéologies étrangères, et où l'on regrette le temps des Fincas. Ensuite, de façon inverse, le discours critique présente le colonat comme système de contraintes et porte comme valeur la démocratisation et l'intégration, l'assimilation des indigènes.

CHAPITRE 4

LE SCENARIO LADINO DES FINCAS

Les fincas d'autrefois sont, dans la bouche des Ladinos de Cahabón, un âge d'or. Elles apparaissent comme dans les films *First Contact* et *Black Harvest* comme la rencontre incroyable entre des aventuriers intrépides et une population « sauvage ».

1. Les Ladinos de Cahabón

Les « Ladinos », sont un ensemble hétéroclite, difficile à définir autrement que par la négation : leur non-identification aux indigènes.

A Cahabón, ils sont un ensemble composé de descendants d'Allemands, d'Espagnols, d'Irlandais, d'Etats-uniens, installés au Guatemala depuis plus ou moins longtemps.

C'est avec l'installation de la République que les Ladinos arrivent à Cahabón. Auparavant, la bourgade est entièrement indigène (en 1769, elle comptait 3938 indiens (Gall, 1976)).

En 1821, au moment de l'indépendance, Cahabón compte dans tout le municipe 4250 indiens et 45 Ladinos, les premiers Ladinos appelés à l'administration. Pour la plupart d'origine espagnole, ils profitent (dans un moindre degré que les Champney) de l'attribution administrative des terres.

Ils forment un petit groupe d'une quinzaine de familles endogame, hiérarchisé, au sein de laquelle chaque famille a sa « spécialité »: propriétaires terriens, fonctions administratives, administrateurs de plantation, instituteurs. Certains d'entre eux auront un destin national, comme les Lucas García, comme nous l'avons vu dans la version occidentale de la guerre contre-insurrectionnelle. Notons que les Ladinos ne parlent pas de plantation, ni de latifundio, ni de grande propriété, ni d'*Hacienda* : ils parlent de *finca*.

Ces Ladinos ont pour langue maternelle l'espagnol, mais ils parlent *tous* plus ou moins bien le q'eqchi', qu'ils pratiquent quotidiennement depuis l'enfance. C'est ainsi qu'ils se font comprendre des Q'eqchi', et en particulier des femmes q'eqchi' qui ne comprennent pas (ou *disent* qu'elles ne comprennent pas) l'espagnol et refusent de le parler.

1.1 Un entre-soi : « Nous n'avions pas besoin d'argent et nous étions très heureux ».

Parler concrètement avec des Ladinos de la situation des Q'eqchi' dans les grandes plantations est plutôt compliqué. Car ce qu'évoquent d'abord les Ladinos de l'époque des fincas, c'est un entre-soi : la petite communauté d'interconnaissance des Ladinos qui seuls occupaient le bourg, et qui se sentaient unis, semblables, maintenant leur cercle fermé par des pratiques culturelles spécifiques : l'école, les anniversaires, les rencontres sportives pour les enfants, les bals.

La terre a été achetée à très bas prix par les Ladinos. Ils acquéraient ainsi des grandes parcelles sur lesquelles ils pouvaient cultiver une grande variété de plantes. Les Ladinos qui ont aujourd'hui entre 50 et 60 ans se rappellent d'une enfance dorée, où tout était à disposition, où on n'avait quasiment pas besoin d'argent : maïs, bétail, haricots, fruits, poissons, légumes, les propriétaires faisaient pousser un peu de tout. Ce sont des souvenirs d'une vie campagnarde simple, mais comblée. La présence de nombreux *mosos* ou *colonos* n'apparaît souvent qu'en fond de tableau, comme une (fausse) évidence ne nécessitant pas de description particulière.

1.2 Le lien à l'origine étrangère et à la Finca

Pourtant, c'est bien pour assurer la gestion de cette main d'œuvre q'eqchi' que les métis sont venus s'installer dans la région. Comme le raconte aujourd'hui un ancien administrateur de finca: « *c'est pour les finqueros que sont venues les municipalités* » - et donc, les Ladinos occupant les postes administratifs. Mais ceci ne se fait pas dans un régime de souveraineté favorisant le développement d'un véritable État neutre, démocratique, traitant à égalité tous les citoyens, et encadré par un principe d'intérêt général. Le régime de souveraineté permet plutôt de mettre l'appareil administratif au service des intérêts privés des grands planteurs. C'est donc moins un attachement à la Nation et à l'État qui structure la parole généalogique des Ladinos que le lien à la grande plantation et à l'origine étrangère. Leur identification est donc à la fois plus locale *et* internationale que nationale. Ce que les Ladinos mettent en avant, ce sont les parcours d'ancêtres venus du vieux continent, les aventures glorieuses de ceux qui ont su construire des empires « en milieu hostile », dans les montagnes et la forêt vierge. Leur position sociale a donc été obtenue par le mérite, et par l'habileté à créer et à faire prospérer une entreprise. C'est sur ces bases que l'on doit comprendre ce qui structure leur rapport aux indigènes : le mythe de la Pacification. Ce récit épique met en scène des groupes ladinos « civilisés » assiégés par la multitude « barbare » des Indiens.

En annexe A, nous avons reporté le récit par l'un d'eux, Amilcar Choc, ancien administrateur de plantations, de la « saga familiale » des Champney, les plus grands propriétaires terriens de la région jusque dans les années 70.

1.3 La Saga familiale : l'épopée de la finca

Les Ladinos aiment parler de la grande propriété comme d'un âge d'or. « L'histoire raconte que... », commence avec plaisir Amilcar Choc⁴⁹ (annexe AA, séquence 7 – désormais noté AA-7). On peut considérer cet homme comme représentant une frange importante des Ladinos de Cahabón, pour sa position sociale : petit-fils d'allemand, de mère indigène, il n'a pas vécu en communauté indigène car il a suivi son père dans la fonction d'administrateur de plantation. Il est devenu lui-même propriétaire de quelques terres, a occupé des fonctions électives au sein de la municipalité, et il a été l'un des premiers à se convertir à l'évangélisme. Son récit montre toute l'ambiguïté du regard des Ladinos sur la finca : à la fois admiratifs, mais conscients que la magnificence du latifundio reposait sur les maltraitances faites aux indigènes.

Dans sa version, les Champney, comme les Allemands, sont « venus acheter toute l'Alta Verapaz » (AA-7). Amilcar Choc détaille les plantations et les communautés possédées par les Champney (AA-31 à 35). Mais les débuts sont durs : l'épisode des coolies pris pour des *sisimites* montre bien que ce sont les « croyances primitives » des Q'eqchi' qui posent des obstacles à l'entreprise (AA-9).

Ainsi, non seulement les nouveaux planteurs doivent lutter contre une nature et un climat difficiles, loin de toute infrastructure, mais ils doivent également faire face à une main d'œuvre récalcitrante et superstitieuse.

Le récit d'Amilcar Choc montre au travers de la succession romanesque de trois générations –Kensett et Walter, puis Benjamin, et enfin Jaime et Edgar – le parcours d'un siècle, entre 1880 et 1980. Lorsque Kensett décède en 1939, c'est son fils cadet Benjamin qui hérite, développant des rêves de grandeur jusqu'à sa mort tragique dans le crash d'un avion en 1956. La déchéance commence alors, avec les jalousies et les mauvaises gestions des deux fils de Benjamin, Jaime et Edgar.

Amilcar Choc détaille le caractère, le physique de chaque personnage– Kensett très grand, avec une grande barbe blanche, AA-17- l'attitude, la vie sentimentale. Les innovations entrepreneuriales, la lenteur de la VerapazCo (AA-50) ou les mauvais calculs (AA-43), la hiérarchie des employés (AA-27), le travail des muletiers (AA-42), les malices, les arrangements, les coups du sort, le culte de la personnalité organisé au travers des fêtes données aux employés, font le délice de ces versions centrées sur des personnalités hors normes. Dans ces récits, les planteurs ont développé des trésors d'ingéniosité, ils mettent au point des machines pour traiter les grains de café : le *despulpador* de James Frederick Sarg, par exemple (Wagner, 1996, p. 180). On insiste sur la modernité de l'*Hacienda*, les infrastructures (AA-15, AA-16), le gigantisme, la qualité de la nourriture servie aux travailleurs (AA-28), l'immensité et la richesse du patrimoine et des variétés de production de la finca. La finca des années 40 est pour eux un « modèle » (AA-23). Ses propriétaires créent une petite société d'élites, entourés de domestiques: cuisinières, porteurs, jardiniers. Kensett Champney fait bâtir un théâtre à côté de sa demeure, et y invite les troupes qui se produisent dans la capitale... la légende veut même que ce théâtre soit un cadeau à son épouse indigène Katarina Choc, que l'on avait repoussée aux portes du théâtre de la

⁴⁹ Tous les noms ont été modifiés.

capitale. Il héberge également durant de nombreuses années, l'archéologue Robert Burkitt (Danien, 1981). Le raffinement de l'architecture, la modernité, le confort et l'avant-gardisme des maisons patronales émerveillent encore, en particulier le défi de Benjamin Champney qui voulait se construire un château dans cette région isolée (AA-37).

Le pacte entre les deux premiers cousins (AA-13) témoigne d'une véritable stratégie patrimoniale, confirmée par les archives : celles-ci⁵⁰ indiquent que Walter et Kensett Champney constituent une « société agraire collective », dont Kensett possède les 5/8^e et Walter les 3/8^e. Il est prévu que la « société, en cas de décès de l'un des associés, continuera d'être société avec ses héritiers, mais ceux-ci ne pourront pas céder leurs droits à une autre personne. »⁵¹. Tout le monde pensait que le plus faible physiquement, Kensett, décèderait en premier. Ce fut l'inverse : toute la propriété resta alors entre ses seules mains.

De même, la stratégie matrimoniale évolue rapidement. Alors qu'à la première génération, le mariage et les unions avec les femmes indigènes permettent d'engendrer des alliés, des administrateurs de plantations, à la seconde génération, celle de Benjamin, l'élite se referme et protège ses privilèges : elle ne se marie plus officiellement qu'avec des Ladinos ou des étrangères, les enfants nés de liaison avec les femmes indigènes ne sont plus reconnus.

2. Le débat sur le Colonat

Les Ladinos fondent leurs principes sur la règle de la propriété privée et la loi du marché. Leur propre périodisation de l'histoire se fonde sur ce thème : l'appropriation des terres s'est faite par l'*achat* des terres, le déclin des *fincas* est expliqué selon eux davantage par des raisons d'économie internationale que par les luttes politiques locales. Observons donc comment ils évoquent la situation des Q'eqchi' dans les grandes plantations.

2.1 Un échange de bons procédés : le travail contre la terre.

La relation entre propriétaire et Q'eqchi' est décrite ainsi par une ancienne propriétaire ladina :

« Il y avait des familles, nous les appelions avant les colonos, qui disposaient de toute la terre mais à la condition qu'ils fassent quelques travaux... disons qu'ils faisaient du maïs, du frijol, et ils semaient pour eux aussi, on ne les payait pas mais [on compensait] comme ça avec la terre. » (Lucy Azurdía)

Selon cette ladina, il ne s'agit pas d'un contrat, mais d'un arrangement à l'amiable, qui permettait aux « colonos » de profiter de « toute la terre » en échange de menus travaux. Voilà la forme d'échange expliquée par les ladinos : la libéralité, la générosité, la charité, l'échange de bons procédés.

⁵⁰ AGCA- Escribanía- A-V P111, N°5

⁵¹ « la sociedad en caso de fallecimiento de alguno de los socios continue siendo la sociedad con sus herederos pero estos no podrán ceder sus derechos a otra persona. »

Cet aveu que les *colonos* n'étaient pas payés est rare (ou bien il leur échappe, comme chez Amilcar Choc (séquence AA-116)). Pour avoir davantage de détails sur l'absence de paiement, reportons-nous au témoignage d'Amilcar Choc.

2.2 Le travail dans la plantation

Il faut insister pour découvrir que les *colonos* étaient sous un autre régime que les ouvriers : ils ne recevaient pas forcément le même salaire, et ils n'avaient pas le droit à recevoir de rations alimentaires : ils devaient « vivre de leur salaire » (AA-55). Les Ladinos font *comme si* la paie était la même, afin d'éviter de dire que les *colonos* étaient rarement payés (si ce n'est, comme nous allons le voir, par des avances).

Amilcar Choc se rappelle précisément des salaires des journaliers : cinq, dix, quinze centimes par jour, progressivement entre 1940 et 1960 (AA-30 ; AA-58), il rappelle qu'ils « avaient droit au septième jour » (AA-58), que l'on travaillait selon des horaires fixes, entre sept heures et midi, et entre treize heures et dix-sept heures (AA-71). Il faut cependant considérer que ce salaire est très faible : prenons l'exemple de 1942 lorsque le paiement d'une journée est (théoriquement) de 5 centimes. Avec cette paie, remarquons que l'on achetait alors 30 épis de maïs ; et il fallait six jours pour obtenir de quoi payer une poule qui valait 30 centimes⁵². Or, c'est un pouvoir d'achat qui s'est considérablement réduit par rapport à la Colonie : avec un real pendant la colonie, paiement règlementaire pour une journée de travail, on achète une demi-poule et 100 épis de maïs (Martínez Peláez, 1996 : 489).

2.3 Les cultures de subsistance des *colonos*

Petit à petit, on découvre les détails : les *colonos* n'avaient le droit qu'à des parcelles limitées à une *manzana* pour leurs propres cultures (AA-57). Ils avaient pourtant toute liberté pour l'élevage de porcs, dont ils avaient beaucoup de têtes (AA-57). « *Dans les communautés, comme il n'y avait pas de contrôle, des porcs, ils pouvaient en avoir vraiment beaucoup ! 60, 80 porcs : et ceux qui venaient faire le commerce de porcs, c'étaient ceux de Chiquimula, il y a un endroit ici où venaient les camions chercher leur chargement de porcs (...) Non seulement ils travaillaient, mais ils vivaient mieux que le propriétaire le pensait car le propriétaire ne savait pas ce qu'ils avaient.* ».

On s'assurait qu'ils cultivent de quoi manger, pour qu'ils ne puissent pas se plaindre (AA-88) : « *Il nommait une commission et disait : « Allez vérifier ce qu'ont semé les gens. » et cela non pour se l'accaparer, mais pour ne pas qu'ils puissent prétexter qu'ils ne pouvaient pas travailler (...) Il faut semer des bananiers, des orangers, n'importe quoi, pour que la famille ait de quoi manger et subviene à ses besoins* »

En fait, ce que l'on veut, ce sont des travailleurs à bas coût, capables de se nourrir de façon autonome, donc de reproduire eux-mêmes leur force de travail.

⁵²

Calcul fait en fonction des prix du marché de Cahabón, Archives AGCA-JF-AV. 1942.

2.4 Un appareil sophistiqué de contrainte

Le grand propriétaire savait bien où était son intérêt et « *n'autorisait pas l'école (...), pour les avoir en leur pouvoir* » (AA-58) et il pouvait compter sur le soutien inconditionnel des autorités (AA-60), obtenant facilement des condamnations pour les *colonos*. Soulignons qu'à l'époque, le chef politique de la municipalité jouait à la fois le rôle de maire et de juge. Mais il faut également expliquer que l'appareil policier lui-même était choisi par le grand propriétaire, au sein même des communautés, chargeant certains membres de la communauté d'être des majordomes organisant le travail dans la plantation et d'autres des commissaires chargés de la sécurité : ainsi, il divisait la communauté et créait des clientèles fidèles (CC- 10).

Les livrets de travail ou les lettres de recommandations permettent en pratique de s'assurer de l'enfermement des travailleurs (AA-78) : celui qui quitte la finca ne retrouve jamais de travail ailleurs.

✓ Le travail à la tâche

Le travail à la tâche consiste à ramener 6 m³ de pierre en une semaine, couper et ramener 10 stères de bois en une journée, défricher ou nettoyer 25 *varas* de terrains, planter les piquets des enclos à bétail... (AA-52)

Amilcar Choc oscille entre l'explication de ce mode de travail par la « fainéantise » des travailleurs ou par les « exagérations » des propriétaires (on peut dire qu'en réalité, ces deux explications ne sont pas contradictoires), il reconnaît que le travail à la tâche était très dur, ces tâches étant souvent impossibles à réaliser en temps voulu, ce qui permettait d'ajouter d'autres en punition (AA-60 à 62). Il conclut : « *C'est dire combien dans ce temps-là, les gens étaient discriminés. Combien les gens, il faut le dire, étaient écrasés sous le talon du puissant* » (AA-62)

✓ Les femmes

Les femmes sont des « travailleuses d'appoint », employées au moment des récoltes (AA-70). Leur travail permettait alors d'arrondir les fins de mois. On voit déjà dans cette division du travail entre l'homme théoriquement salarié et la femme assurant la vie domestique et servant de main d'œuvre complémentaire, une caractéristique de l'économie de type occidental et des représentations homme/femme imposées par le marché.

Les femmes sont à la merci des fantaisies des patrons, qui les considèrent comme des jouets (AA-80), dont les services sexuels peuvent être exigés au moindre prétexte. Si elles résistent, elles sont assimilées au travail masculin du café. Dans le discours de nombreux Ladinos, il s'agit simplement de liberté sexuelle. Les Ladinos âgés aujourd'hui de 50 ans se souviennent d'une adolescence « dorée » où toutes les jeunes filles indigènes étaient « faciles », où l'apprentissage de la sexualité était aisé.

Mais il faut aller au-delà dans l'analyse. Il ne s'agit pas simplement de soumettre les femmes : tout l'appareil de l'*Hacienda* ne pourrait pas fonctionner sans le contrôle des femmes.

Amilcar Choc dévoile également que le grand propriétaire se mêle des échanges matrimoniaux des Q'eqchi', se préoccupe que les femmes servent l'*Hacienda* par la reproduction d'une main d'œuvre abondante (AA-73 à 76). Elles ont donc l'obligation de se marier (BB-5). Se met à l'œuvre une politique d'échange des femmes éminemment stratégique pour former des groupes intermédiaires dans la hiérarchie de la finca.

La maîtrise des femmes comme moyen de contrainte, comme moyen de terreur, et comme moyen de discrimination est une arme très efficace. On se rappelle de la scène terrible de « Viva Mexico ! » d'Eisenstein sur la présentation de la fiancée au grand propriétaire. Certains récits évoquent, à Cahabón, l'«essai de la mariée » par le grand propriétaire, où celui-ci, exerçait un droit de cuissage sur la jeune fille et en tout cas, la demande de bénédiction du mariage par le grand propriétaire et son invitation à la fête. Je n'ai pu obtenir de témoignages précis sur ces faits. Quoi qu'il en soit, que les communautés se prêtent avec bonne grâce ou non à ces cérémonies, tout cela renforcerait l'affirmation que l'*Hacienda* se construit non seulement par le contrôle de la main d'œuvre masculine, mais aussi par le contrôle de la sexualité, des échanges matrimoniaux, et de la fécondité.

On confirme ici que l'organisation économique est indissociablement liée à la façon dont on met en ordre la sexualité. Les droits sexuels et matrimoniaux des hommes et des femmes ont des conséquences importantes sur le marché : car s'il n'y a pas de contrôle des femmes, il est impossible d'obtenir une main d'œuvre masculine soumise, nourrie par le travail des femmes, et une main d'œuvre complémentaire peu chère pour les récoltes.

2.5 Alimenter un culte de la personnalité

L'appareil mis en place, au-delà de la relation de travail, alimente la déférence et de la crainte pour le Patron, celui-ci alimentant tous les éléments qui pouvaient renforcer sa personnalité extraordinaire, sa puissance, son arbitraire dans la bonté comme dans la cruauté. Cet aspect n'est jamais souligné par les Q'eqchi'. Pour montrer combien le culte de la personnalité était entretenu, il suffit de dire qu'à la mort de Kensett Champney, on embauma le corps et on le veilla pendant une semaine. Encore aujourd'hui, les Ladinos essaient de comprendre et de détourner l'efficacité symbolique de rituels à leurs profits (comme on le voit, aussi, dans *Black Harvest*, où la tentative échoue).

Du côté de la cruauté, l'administrateur montre un propriétaire laissant ses chiens se jeter sur les travailleurs (AA-59) : «Avec les employés du bureau, ils se mettaient à discuter un moment, dans ce que nous appelions « les quatre chemins », car là, obligatoirement, les gens devaient passer avec leur charge de bois, et les chiens se jetaient sur les gens, les faisaient tomber, et cela le faisait rire. Et gare à celui qui attrapait une branche [pour tenir les chiens à distance], car on l'expulsait de la finca ». Les travailleurs valent donc moins que les chiens du maître.

Du côté de la générosité, il s'agit pour le grand propriétaire d'alimenter une relation paternaliste et de placer sa figure du patron au niveau de celle du « Saint » patron d'un lieu. Ainsi, les fêtes d'anniversaire du grand propriétaire (AA-63 à 68) imitent un certain nombre d'éléments les fêtes q'eqchi' de transmission des charges ayant lieu le jour du Saint - veille,

distribution de cigares, vente d'alcool, musique et danse – pour la réorienter vers l'adoration du grand propriétaire.

2.6 La vente d'alcool aux confréries comme clé de la dépendance

Dans la théorie de la dépendance, les rituels indigènes ne servent qu'à une appropriation des surplus par les élites ladinos. Les dépenses rituelles forment une sorte de rente. C'est à la fin de la conversation avec Amilcar Choc que l'on comprend la clé de la dépendance entre la finca et les communautés indigènes : la vente d'alcool aux confréries (AA-95 à 111).

Cette cheville prend d'abord l'apparence de la description d'un vice « naturel » aux indigènes. On raconte que les jours de paie, les hommes venaient dépenser leur argent dans l'alcool et restaient étendus toute la nuit, sur les chemins.

Il est intéressant d'entendre un curé sur ce point :

El mayor vicio que había aquí era el tomar, embriagarse. Era terrible, terrible. Eso era normal; el indígena se contentaba con poco, (...) tumbaba en la hamaca, no tenían ningún aliciente así importante, no tenían ningún interés, algunos tenían unas matas de café, anos, pero no tanto, eran muy dejaditos [...] La razón no podría yo decirle. Una de las razones que ellos dan es para quitar la tristeza

(Père Carlos.)

Le plus grand vice que qu'il y avait ici était boire, se saouler. C'était terrible, terrible. C'était normal; l'indigène se contentait de peu (...) il s'effondrait dans son hamac; ils n'avaient aucune motivation importante, ils n'avaient aucun intérêt, quelques-uns avaient quelques plants de café, de banane mais pas beaucoup et ils étaient très paresseux [...] La raison, je ne pourrais pas la dire. Une raison qu'ils donnaient était qu'ils ôtaient ainsi la tristesse.

L'ivresse est donc une faiblesse, une résignation, une indolence.

Or, les avances utilisaient, pour être plus efficaces, les canaux des rituels cérémoniels collectifs des communautés indigènes, qui mobilisent des fonds importants. Amilcar Choc les présente comme une générosité de la part du Patron, tout en montrant qu'il augmente le montant des avances afin d'endetter ses travailleurs (AA-98 à 108). Le système se révèle très fin. Les intérêts des autorités ladinas et indiennes s'entremêlent à ceux du grand propriétaire dans les fêtes des communautés (AA-95 à 97) : le Maire devait être mis au courant des dates de célébrations et il vendait alors de l'alcool à la Confrérie. Cet alcool était vendu aux participants, et en particulier aux danseurs obligés de boire en l'honneur du Saint. Cette vente permettait à la confrérie de constituer la réserve d'argent du Saint, celle qui était déposée dans son coffre, et qui servait pour son entretien et celui de ses habits, mais aussi à payer la messe solennelle de Cahabón, paiement demandé par le curé.

Une fine mécanique de dépendance est donc mise en place, que beaucoup ont déjà souligné (Smith, 1984).

- Les avances forcées faites au travailleur par le grand propriétaire, lui permettent d'enchaîner pour plusieurs mois le travailleur au travail.

- La vente de l'alcool par le maire et les commerçants ladinos (du fait du contrôle du maire sur l'autorisation des fêtes), permettant l'enrichissement des ladinos et la solidarité objective entre les confréries et le commerce ladino.
- L'alimentation de la caisse du Saint par la vente d'alcool aux indigènes durant la fête de confrérie permet le paiement de la messe solennelle de l'Eglise de Cahabón : c'est ce sur quoi insiste Cabarrús (1998 , p. 153).

On se trouve donc face à une circulation de l'endettement qui littéralement enchaîne les cérémonies collectives au travail dans les fincas, par l'élément de l'alcool, tout en alimentant les autorités municipales.

Avance du finquero	→ Travail des Q'eqchi'		
	→ Achat de l'alcool pour la fête de confrérie	→	Enrichissement des commerçants ladinos
		→	Ressource financière de la paroisse

Ainsi, les processus d'extraction et de dépendance paraissent un détournement des formes de collaboration. Si l'on suit Lopez Austin (1980, p. 98) avec le « tribut » d'extorsion, ou Wolf (1966) avec les « fonds cérémoniels », ceux-ci constituent une prolongation hypertrophiée des anciennes pratiques populaires de collaboration. Mais il a été démontré que cette fonction rentière du rituel n'est pas dérivée des traditions précolombiennes ou féodales, mais des origines de commerce moderne en Europe : la croissance de la puissance commerciale en Europe vient de la capacité d'extraire une rente rituelle de la paysannerie. Ici, les Q'eqchi' sont contraints d'acheter de l'alcool par un enchaînement d'obligations et de pressions : les liens de clientélisme entre les anciens des communautés et les Ladinos, l'interdiction de fabriquer de l'alcool soi-même, l'obligation de déclarer la fête, etc... La meilleure preuve que la dépense en alcool n'est pas « issue de traditions », ou qu'elle est essentielle au rituel et à la culture q'eqchi', c'est qu'aujourd'hui, l'alcool est devenu absent ou très discret de ces fêtes : il n'est plus « obligatoire » d'en consommer pour honorer les dieux.

Conclusion

Entre modernité technologique et asservissement des populations, les Ladinos décrivent une réalité très intéressante de la finca à Cahabón : le rassemblement de caractéristiques de « rationalité » et de « féodalité ». Wolf et Mintz (1957) avaient introduit des différences entre la plantation et l'*Hacienda*, formes de grandes propriétés qui se distinguent selon le niveau d'investissement, l'orientation commerciale de plus ou moins grande échelle, la consommation ou l'accumulation de capital. Or, soulignent-ils, les deux sont parfaitement organisées pour le marché extérieur et ne s'opposent pas diamétralement. Elles ne sont pas non plus des étapes du développement agricole.

Comme le souligne Edelman (1998 p. 6), ces deux types aux logiques opposées peut-être des stratégies complémentaires mises en pratique au sein d'une même propriété.

Cette version nous permet donc d'affiner et de nuancer la vision occidentale de la grande propriété terrienne : la dépendance ne se fait pas véritablement par le système d'avance et les lois contraignantes, mais par un personnel policier et juridique, des fêtes et un commerce d'alcool liant étroitement les ladinos, et les confréries et les anciens q'eqchi' au grand propriétaire. On voit ici comment peu à peu le *dispositif* de l'*Hacienda* s'est affiné, pour mieux articuler les parties en jeu : il met en route une véritable *technologie du détail*, qui procède de façon raffinée, en s'appuyant sur les autorités et les confréries communautaires, ainsi que sur l'organisation rituelle.

CHAPITRE 5

LES RIVALITES AU SOMMET :

RECOMPOSITION

DES ELITES LOCALES

Si l'on poursuit la chronologie, apparaît une nouvelle caractéristique forte. Dans les récits des ladinos, les bouleversements du Printemps démocratique et les violences de la guerre civile ne sont qu'un arrière fonds discret que l'on n'évoque qu'en passant. La question principale est celle de la rivalité entre les grandes familles. Il ne nous est apparu que plus tard que cette « rivalité » locale rappelait un certain nombre d'analyses autour des rivalités de leadership au sein de la Bourgeoisie au niveau national, l'une des clés pour comprendre la dérive vers la violence des années 70 (Bataillon, 2003, p.18).

1. Champney contre Curley

Au début des années 50, les Ladinos sont une centaine. Ils représentent la moitié des habitants du bourg. Certains Ladinos s'allient à la révolution d'Octobre. Mais il ne s'agit pas, dans les récits, d'une question d'adhésion aux idées d'Arévalo. Pour eux, petite classe moyenne provinciale, soutenir la Révolution signifiait rompre avec la mainmise de leurs rivaux sur la vie économique et politique locale.

Pancho Curley fait certainement partie de ceux-là, et c'est un personnage légendaire régulièrement évoqué, avec quelque gêne, par les Ladinos de Cahabón. D'origine irlandaise, marié à une guatémaltèque, il est né en 1917 à Cahabón. Les propriétés de ses parents sont coincées entre la finca El Plan et la finca Sepacuité. Il fait ses études de premier degré dans un établissement catholique, à la capitale. En 1931, son père meurt, ruiné par la crise. Sa mère se voit dépossédée à prix cassé d'un terrain de 4000 hectares par Kensett Champney. Pancho Curley cherche dès lors à se venger, s'attaquant d'abord à Kensett, puis à son fils Benjamin. Sa détermination fut telle qu'en 1952, se sentant véritablement menacé, Benjamin décide de partir à la Nouvelle Orléans, alors que la réforme agraire confirme l'expropriation de la moitié de son territoire. Curley devient pendant la période démocratique un des arbencistes les plus extravagants et les plus controversés, personnage théâtral, abusif, agressif. Avec un jeune Ladino du bourg de Cahabón, fils d'administrateur de finca, Federico García, il tisse un réseau d'alliance avec les maires auxiliaires des communautés, qui contrebalance le réseau de fidélité de Champney (Grandin, 2004).

Avec leurs alliés et leaders indigènes, ils tiennent de multiples offices dans les nouvelles institutions de la région, déplaçant les relations de pouvoir dans la campagne. Pancho Curley devient un personnage clé de toutes les organisations paysannes et du travail. Il dirige la branche d'Alta Verapaz de la Fédération nationale du travail; il est délégué de la Fédération des paysans pour la commission agraire du département, il a de nombreux postes dans les Unions Locales qu'il a contribué à former, dirigées par les leaders q'eqchi' Marcelino Xol, Vicente Acté, José Hor, German Che, Pedro Caal, José Caal, Manuel Tex, Vicente Chub, et Pablo Maquin ; il est à la tête du PAR (Parti d'Action Révolutionnaire, parti d'Arévalo et Arbenz) et du CAL de Cahabón. Federico García est quant à lui le secrétaire général de la Fédération Nationale des Travailleurs pour l'Alta Verapaz, et il est le délégué du Comité Agraire Départemental.

Leur réseau très dense de pouvoir est de plus renforcé par les liens avec des hommes politiques au niveau national. Remarquons ainsi que Curley et García jouent le rôle d'interprètes lors de la campagne d'Arbenz.

Curley se voit accusé de façon répétée de fraudes. A Cahabón, on l'appelle encore aujourd'hui « le voleur de terres ». Il aurait en effet profité de son poste pour s'attribuer de nombreux terrains et obtenir du travail gratuit sur ses terrains en justifiant cela par le fait que les terres « appartiennent à Arbenz ». On l'accuse aussi d'obliger les familles à des contributions monétaires sous peine d'expulsion après la réforme agraire. Il existe de lourds dossiers⁵³ dans les archives sur ces procès, où l'on perçoit la complexité et l'ambiguïté de la situation, Curley justifiant les contributions par les besoins du CAL de Cahabón, et l'autorisation qui en avait été faite par le président de la fédération paysanne nationale, Leonardo Castillo Flores. Il apparaît que ces abus soient fondés, car le secrétaire général du Parti d'Action Révolutionnaire pour l'Alta Verapaz se plaint que les intrigues de Curley et ses suiveurs déforment l'idéologie du PAR. Ils sont considérés comme des « faux leaders », qui utilisent la réforme pour entraîner les paysans dans un nouveau type d'exploitation (Grandin, 2004 p. 64).

2. La fin de la grande propriété avec la réforme agraire ?

Dans les récits des Ladinos, la réforme agraire n'apparaît pas, ou bien elle n'est qu'une parenthèse. Les grands propriétaires n'attendent pas en effet le coup d'état et la restitution des terres expropriées par le décret 900. Ils rachètent déjà avant 1954 les terres aux paysans à vil prix. Benjamin Champney reconstitue ainsi ses parcelles en achetant à chaque famille ses 30 à 40 *manzanas*, celle-ci reprenant le statut de *colono*.

« On dit que les grands propriétaires, lorsqu'ils achetaient les terres, disaient aux paysans : « Combien valent ces terres ? » Alors ils attrapaient les chapeaux et les remplissaient de monnaie, cela pour donner un exemple, ils ne comptaient pas. Peut-être y avait-il 100 ou 200 quetzals. Mais en voyant autant d'argent, [les paysans] laissaient leur terre. » (Amilcar Choc)

⁵³ AGCA-J-AV, 107 leg 55D Exp 4272 „exacciones“; leg 55 G Exp 4361 „, malversaciones“; leg 56 Exp 19 „, Amenazas“; leg 59 M Exp 1787 „Estafa“: dossiers du Francisco Curley

3. La tragédie de las Minas : la mort de Champney

Si ce n'est pas en 1954 que l'on peut situer la rupture, c'est en 1956 que survient l'événement qui va changer le destin de Cahabón :

« Vous avez peut-être entendu parler de Castillo Armas, lorsqu'ils renversèrent Arbenz. Et bien, cela s'est passé en 56, par là, j'étais encore à l'école. Lorsque Benjamin est allé chercher ses architectes pour travailler, ils revinrent par un avion d'Aviateca, et à cette époque les Aviateca atterraient à la Tinta. C'est alors qu'arriva le fameux accident de la Sierra de las Minas »

(Amilcar Choc)

Choc tourne son récit comme une folie des grandeurs qui tourne au drame. Parce que c'est l'armée qui a tiré par erreur sur l'avion, on n'a que très peu de détails sur ses circonstances – cela a d'ailleurs permis aux affabulations les plus inventives d'émerger sur les circonstances du drame. Les secours furent très longs à s'organiser et on sait aujourd'hui que l'on aurait pu sauver certains blessés. Dans cet accident, disparaissent deux grandes figures ennemies de Cahabón : Benjamin Champney et Federico García.

4. Les problèmes de gestion des fils Champney

Entre le début des années 40 et le milieu des années 50, la production de café a déjà baissé de 28 000 quintaux à 6000 quintaux. A la fin des années 50, selon l'administrateur Amilcar Choc, les quatre *caballerías* de plantation de café [180 hectares] qui restaient, produisaient entre 4000 et 5000 quintaux. Les sols sont épuisés. La production de maïs baisse très rapidement. En 1955, Benjamin Champney a dû importer 50 000 dollars de maïs pour nourrir ses ouvriers (voir également AA-82).

A la mort de Benjamin, la propriété de Champney est évaluée à 2 millions de dollars. Après six années de procès entre le fils reconnu, Edgar, et les deux enfants naturels, Jaime et Erika, Edgar décide de céder à Jaime et Erika un peu plus de la moitié des terres, 259 km². Erika cède la plupart de ses terres à Jaime. Une bonne partie des terres revient également à des avocats en paiement des procès (Grandin, 2004, p. 110). La partie nord de la propriété de Benjamin Champney (la rive gauche du fleuve Cahabón), à savoir l'annexe Chajbelén, comprenant Sepoc, Gualibaj, Sactá, Sequixpec, ainsi que les parcelles n°10, 11, 13, 14 (Chiax, Balamte, Chiacach) échurent à Edgar, tandis que la partie sud-est (la rive droite du fleuve Cahabón avec Salac, Seasir, Chiis) revint à Jaime. Mais ils ne parviennent pas à faire prospérer leurs terres.

Il est intéressant de constater l'ordre des causes (AA-41 à 43 et 112 à 123) pour cet ancien administrateur :

Selon lui, la déchéance de Sepacuité commence par l'incurie des héritiers, qui se disputent entre eux et ne savent pas gérer leurs plantations. En particulier, il semble y avoir un problème dans les choix d'investissements et dans les évolutions technologiques.

Edgar ne veut plus utiliser des mules, mais acheter des camions pour le transport des denrées. Les années 60 sont également les années de l'introduction des insecticides et des herbicides, en particulier le DDT (Dichloro-Diphényl-Tricloroéthane). Les fertilisants chimiques font également apparition. S'il ne le cite pas, il faut souligner qu'ils pèsent sur le budget de la plantation, et que les anciens travailleurs se souviennent qu'ils étaient utilisés en très grande quantité, abîmant des sols devenus infertiles. Survient ensuite l'endettement, la reprise par les banques et l'État (AA-121).

Par contre, l'incidence des luttes paysannes et de la guerre est plutôt minimisée : « *Ici la subversion, elle n'a pas réussi, mais elle a travaillé les gens* » (AA-119). On le voit clairement dans ce récit : il y a d'abord la déchéance de la famille Champney, et ensuite seulement, vient le moment de la « subversion », qui, venant de l'extérieur, fait peur aux travailleurs, les influence et achève de retirer sa main d'œuvre à l'*Hacienda*. Les luttes des colonos bien avant les années 60 et 70 sont donc tues.

Conclusion : une nouvelle élite d'éleveurs

Les terres perdues par les Champney sont *in fine* récupérées par l'élite ladina, de Cahabón et Carchá, qui se cantonnait jusqu'alors aux activités de politique et d'administration locale, ou avait des postes secondaires dans la gestion des grandes fincas ; mais aussi par de nouveaux arrivants allemands, une deuxième vague venue dans les années 30 et 40. Pour Cahabón, il s'agit de la famille Fraatz, arrivée en même temps que Máximo Wohlers et Hugo Droege plus connus en Alta Verapaz (Grandin, 2004, p.141).

Les familles qui s'enrichissent sont celles qui s'appuient sur les activités militaires et l'élevage. Dans le contexte chaotique de ces années 60 et 70, certains choisissent de faire leur place de façon plus brutale encore que les vieilles familles établies.

Le contexte international y contribue : c'est à cette époque que la demande nationale et internationale de viande s'accélère. On a parlé de la *sandwich connexion* pour évoquer le lien entre l'élevage centraméricain et le développement du *fast food* aux Etats-Unis.

A Cahabón comme ailleurs, étendre l'élevage renverse complétement les rapports de force entre main d'œuvre indigène et grands propriétaires. L'éleveur n'a besoin que de peu de main d'œuvre en comparaison du planteur : il lui faut simplement quelques personnes pour garder les vaches et entretenir les enclos. Dès les années 50, la question n'est donc plus, pour ces grands propriétaires, d'attirer et de fixer une main d'œuvre peu chère, mais plutôt, au contraire, de s'en « débarrasser ». L'élevage est donc considéré comme une solution aux problèmes posés par les demandes de salaires. Mais dans le même temps, il sera un facteur d'accélération et d'aggravation des violences, les éleveurs chassant les paysans de leurs terres.

Ainsi, l'élevage ladino menace l'agriculture indienne. On place les Indigènes en « concurrence écologique » avec d'autres « animaux domestiques » (Diener, 1978, p. 106). Les Ladinos discutent pour savoir s'il vaut mieux rentabiliser avec des « grands animaux » (le bétail) ou des « petits animaux » (les indigènes) (Diener, 1978, p. 107).

CHAPITRE 6

LE MYTHE DE LA PACIFICATION

Nous reprenons ici l'expression « mythe de la Pacification » utilisée par Bricker (1989) pour désigner les structures de l'imaginaire des métis mexicains. Ainsi, les Ladinos construisent leur rapport à l'histoire et aux indigènes sur le modèle de l'évangélisation et de la conquête. Ils se conçoivent comme les vrais chrétiens, ceux qui ont répandu l'évangile, les tenants du processus de civilisation, de modernisation et de progrès par opposition à une population indigène qu'ils considèrent comme impure, menaçante, ancrée dans des traditions qui la rendent passive et inculte. Les métiers dans lesquels ils se spécialisent montrent bien qu'ils se situent du côté de la « rationalité » et de la « civilisation » : on les retrouve aux postes d'instituteurs, d'administrateurs de grandes propriétés, aux postes de représentation politique et d'administration, et dans les métiers de commerce. Ils ont été pendant longtemps les seuls « lettrés » du municipale.

1. La civilisation assiégée

Ce mythe est soutenu par la question démographique : les Ladinos, en très petit nombre à Cahabón, se considèrent comme un bastion assiégé et menacé par une population rurale nombreuse et irrationnelle. Ce mythe de la Pacification se voit renouvelé à chaque grand moment historique : ainsi, chaque crise du système est interprétée comme une rébellion des indigènes « sauvages » et « barbares » contre la civilisation, contre l'ordre, qu'il importe de pacifier. C'est le cas dans les années 20, lorsque un Q'eqchi' nommé Icó demande des droits aux autorités : elles sont interprétées comme un soulèvement et une rébellion par les ladinos, comme une attaque contre leur civilisation, selon un schéma de conflit racial (Grandin, 2004, p. 35). C'est également le cas au moment de la Révolution d'Octobre 1944 : L'événement clé en est le massacre de Patzicía. Ponce Vaides, lorsqu'il prend le pouvoir à Ubico, avait promis la distribution des terres confisquées aux allemands aux indigènes. Le 22 octobre, deux jours après le coup d'état contre Ponce Vaides, les indigènes de Patzicía se soulèvent et assassinent 14 ladinos. Ils feront l'objet d'une persécution en retour organisée par les ladinos de plusieurs villages de la région, qui laisse entre 400 et 900 morts. Cet événement voit s'accroître le discours anti-indigène, les représentations de l'indigène comme une masse primitive, « attardée » manipulable et manipulée, non civilisée, incapable de participer au débat démocratique, et au contraire consubstantiellement faite pour servir des régimes autoritaires (Taracena Arriola, 2004, p. 34). On les qualifie dans les procès de « délinquants ». Les Indigènes sont un « problème ».

Pour certains, on ne peut accepter deux cultures différentes au sein de la nouvelle nation : il faut ou bien que les ladinos se « mayanisent », ou bien que les indigènes « s'occidentalisent » (Taracena Arriola, 2004, p. 39). C'est le cas lors de la guerre civile, la menace de désordre étant la subversion communiste contaminant les mentalités indigènes.

Ce paradigme est également intéressant dans le contexte de la transition démocratique. En effet, pour de nombreux Ladinos, les Accords de paix, en mettant l'accent sur les droits des populations indigènes, ont été synonymes de désordre, de corruption, d'impureté du fait de l'explosion urbaine, en opposition au régime militaire précédent, régi par des valeurs d'ordre, de droiture, d'honnêteté, de courage.

1.1 La fondation de Cahabón : les civilisateurs assiégés

Certaines histoires sur la fondation de Cahabón sont particulièrement intéressantes sur ce thème. Selon les récits des Ladinos locaux (Argueta, 2005, pp. 127-133), les Espagnols fondent Cahabón en 1542, mais aussi San Lucas Tzulbén (à l'est de Cahabón, à la confluence du fleuve Tzulbén avec le fleuve Oxec); et Toro de Acuña (à 40 kilomètres au nord de Cahabón, près du sommet appelé Chu'chub', fondé en 1631 par Martin Alfonso Tovilla (on remarquera une ville appelée Torre de Acuña largement au nord de Cahabón dans le dessin de Saint Lu, p. 242)). Ce dernier village devait être la base avancée de l'évangélisation des Acalas, des Chols et de Lacandons.

Tovilla avait été à Alcaraz de la Mancha en Espagne où il avait demandé qu'une copie de la statue de la Vierge de Cortez lui soit remise. Il l'amena à Toro de Acuña⁵⁴. On consacra les terres à l'ouest du village aux Espagnols et les terres de l'est aux Q'eqchi'. Le village faisait l'objet d'attaques des Manches, Choles et Acales non convertis. Ceux-ci poursuivaient les Espagnols et les tuaient. La base dut se fortifier. Un jour où Tovilla était absent, des « sauvages » attaquèrent alors le village, massacrant la population espagnole et q'eqchi'. L'église fut incendiée, mais la statue de la Vierge resta intacte. Les attaquants n'osèrent pas la toucher. Tovilla en rentrant, prit la Vierge et la ramena à Cahabón. Elle devint la vierge de la Nativité, célébrée le 8 septembre. On l'appelle également Vierge de Camarín. Le village de Toro de Acuña fut abandonné.

Ce récit montre bien l'imaginaire de terreur des Ladinos face à la « sauvagerie » des indiens.

1.2 L'expropriation des Saints par les Q'eqchi' dans les années 1950

Un autre épisode d'importance est celui de la récupération des statues des Saints par les indigènes dans les années 50 : la maîtrise des symboles religieux apparaît alors essentielle aux rapports de force, entre Indigènes, Ladinos, Eglise.

⁵⁴ Avec la Réforme, les rois catholiques ont souvent préféré sauvegarder les statues des églises européennes en les envoyant en Amérique. Le Christ crucifié du calvaire de Cahabón fut envoyé par Charles V aux dominicains missionnaires du Guatemala.

C'est le moment d'une perte d'une part de leur « centralité civilisationnelle » par les Ladinos.

“La Virgen de la Natividad era en una casa grande de mi abuelos, pero era una casa grande, entonces ahí estaba la virgen, y aquí hacía una casa grande donde hacían la fiesta, porque sí había fiesta de los q'eqchi'es, bailaban con harpa y todo. Y eso era mi abuelita que hacía todo. Con un tiempo, ya vinieron un poco de intrigas, que mejor si demos a la virgen, sencillamente era del pueblo.

Vinieron intrigas que nosotros vamos a dar a la virgen que se va a poner allá donde está la escuela, allí al barrio Santa María porque a ella le corresponde allá.

Esto le estoy hablando del año 50 cuando le quitaron a la virgen. Mi abuelita decía que tenía 50 años de verla ella, fue muy duro para mi abuelita eso; porque nosotros creíamos que era de nosotros, que era como parte de la familia.

Y se enfermó mi abuelita, desmayada por esa ida de la Virgen. Se la llevaron por allá. Pero no le hicieron una ermita sino una casa de teja. Se lo llevó una mayordomía.”

3. *¿Pero sólo eran Q'eqchi'es?*

4. *No, revuelto, había un señor que era muy.... ya con intereses políticos, qué sé yo. Ese señor se llamaba Francisco Curley. Había intereses políticos, de “vamos a sacar dinero” de esto y del otro, entonces, se fue la Virgen por allá.*

[...]

Bueno, para nosotros fue muy doloroso, pero se quedó una costumbre que mis abuelos, para las festividades siempre, ellos mudaban a la virgen, la vestían. Esto ha sido una función que hasta hoy, estamos vivas mi hermana y yo, la vestimos. Mi mamá tenía la ropa aquí en la casa, en un cofre, la lavaba, y cuando decían hay que cambiar a la virgen, mi mamaita se iba y nos íbamos con ella a mudarla.

(Lucy Azurdia).

“ La Vierge de la Nativité était dans une grande maison de mes grand-parents, mais c'était une grande maison, alors la Vierge était là, et il y avait une grande maison où ils faisaient les fêtes, parce que s'il y avait une fête des Q'eqchi', ils dansaient avec la harpe. Et c'était ma grand-mère qui faisait tout. A un moment, vinrent quelques intrigues, selon lesquelles ce serait mieux si nous donnions la vierge, car plus simplement elle était au peuple. Vinrent des intrigues selon lesquelles nous devons donner la Vierge pour qu'elle soit mise là où est l'école actuellement, dans le quartier Sainte Marie, car c'était le lieu qui lui correspondait.

Je vous parle de l'année 1950, lorsqu'ils enlevèrent la vierge. Ma grand-mère disait que cela faisait 50 ans qu'elle l'avait, cela fut très dur pour ma grand-mère ; car nous croyions que c'était à nous, que c'était une partie de la famille.

Et ma grand-mère est tombée malade, elle s'est évanouie à cette idée. Ils emmenèrent la statue là-bas. Ils ne lui firent pas une chapelle, mais une maison avec des tuiles. C'est une confrérie qui l'a emmenée.

- Mais seulement des Q'eqchi' ?

- Non, c'était mélangé, il y avait un homme qui était très.... il avait des intérêts politiques, je ne sais pas grand chose. Cet homme s'appelait Francisco Curley.

Il y avait des intérêts politiques, « nous allons en tirer de l'argent », cela et d'autres choses, alors, la Vierge est partie là-bas. [...]

Bon, pour nous ce fut très douloureux, mais demeura une coutume : mes grand-parents, pour les fêtes déplaçaient la vierge, l'habillaient. Cela a été une fonction que jusque là, ma sœur et moi continuons d'occuper tant que nous serons en vie. Ma mère avait les vêtements ici dans la maison, dans un coffre, elle les lavait et lorsqu'ils disaient qu'il fallait changer la vierge, ma mère y allait et nous allions avec elle la bouger.

Pour les Q'eqchi', il s'agissait donc d'extraire les images des maisons particulières des Ladinos pour les remettre dans les chapelles et au soin direct des confréries indiennes ; de dé-privatiser les symboles religieux pour les introduire dans des espaces publics, afin qu'ils incarnent une communauté de quartier.

Très peu présents sur Cahabón avant 1954, les prêtres vont devoir arbitrer ce conflit. Le régime de Castillo Armas laisse pleinement les missions catholiques se développer dans le pays. Le père Terencio Huguet, grande figure, est le dixième missionnaire dominicain envoyé d'Aragon en Alta Verapaz. Lorsqu'il arrive à Cahabón, en 1956, il retrouve deux autres prêtres (les pères Castro et Antonino) et tout est à faire. La cathédrale est une ruine⁵⁵. Une lettre de l'évêque d'Alta Verapaz de 1955 (Huarte, 1996, p. 276) impose « avant 15 jours » de transporter l'image sacrée de Sainte Marie de la chapelle vers la Cathédrale. Selon lui, elle doit « cesser de passer d'une église à une autre » : on comprend que les images étaient alors l'objet de disputes constantes. L'évêque tente de refixer les images éparpillées dans la cathédrale. Cependant, rapidement, les quartiers et les communautés tentent de nouveau d'amorcer un mouvement centrifuge : en 1957, les Indigènes demandent à ramener les Saints dans leurs chapelles pour les prières pendant le changement de majordomes. Les prêtres répondent par l'affirmative avec méfiance, en interdisant les danses (Huarte, 1996).

2. La « civilisation assiégée » face aux luttes paysannes

Cette pensée de la « civilisation assiégée » doit aussi être étudiée dans ses conséquences lors de la guerre civile : la défense de ses intérêts est justifiée comme une croisade de défense de la Patrie, de la civilisation et de la vraie chrétienté face à la menace des communistes.

Il faut imaginer avoir grandi, comme un Ladino, dans une petite société d'interconnaissance, bercée dans un imaginaire « raciste », où les propriétaires, les administrateurs, les instituteurs incarnent la *civilisation*, où l'autorité a toujours eu le *droit légitime* de demander le travail des indigènes : que ce soit pour les travaux des routes au nom du développement des infrastructures, ou pour les plantations au nom de la modernisation économique. Dans cette petite société, le système de mise en dépendance des indigènes (le commerce de l'alcool, par exemple) passe par des canaux légaux *et* des pratiques plus discutables, mêlant ainsi dans leur discours l'intérêt public et les avantages privés. Cela implique une porosité entre public et privé, entre légalité et illégalité qui explique le comportement des ladinos cahaboneros durant la guerre civile.

Cette confusion était accentuée par le fait que nombre de familles étaient à la fois propriétaires terriens et militaires.

Sur les années 60, 70, 80, les Ladinos ne parlent évidemment jamais de leurs propres actions violentes ou de celles de leurs proches. Il en est pourtant un certain nombre qui pourraient être mis en cause dans des mises à tabac ou des assassinats extrajudiciaires. Cette complicité entre des grands propriétaires et des militaires est souvent organique. Parfois ils

⁵⁵ « Les murs étaient en ruine, sans autels latéraux, l'abside s'était écroulée à la fin du 19^e siècle, le sol est de terre qu'il faut arroser avant les messes. Lorsqu'il n'y avait pas de prêtre et parce qu'elle était en ruine, les majordomes semaient du maïs à l'intérieur même du temple. Les objets de grandes valeurs, calices, frontispices, candelabres, sains étaient dispersés dans les chapelles des confréries » (témoignage recueilli par Huarte, 1996).

font partie de la même famille ; plus souvent, les militaires issus de la classe moyenne ont auparavant travaillé pour une plantation comme administrateur. Les anciens administrateurs de fincas deviennent souvent des commissaires militaires de l'armée, fonction qu'ils confondront avec leur ancienne mission de maintien de l'ordre d'une plantation privée.

« *Les alliances étaient naturelles, l'armée était du côté des puissants. Alors de l'argent non, mais une bouteille de whisky, une femme, oui* » (propos d'Edgar Champney rapportés par Grandin, 2004, p.116, notre traduction).

Nacho Preto est l'exemple même de cette confusion entre répression publique et privée : il est administrateur de la finca de Jaime Champney, devient commissaire militaire de Cahabón, et rend des services de renseignements à l'Armée. Il cumule donc la surveillance du travail sur la plantation de Champney et la direction des maires auxiliaires des communautés. Il peut également faire intervenir l'armée.

Ces alliances vont dériver peu à peu vers ce que nous considérons comme des règlements de compte personnels et une répression sanglante, mais qui est présenté par les Ladinos comme la défense de la Patrie face à la subversion.

Du côté de Cahabón, il faut distinguer les différentes attitudes des Ladinos grands propriétaires.

Enrique Fritz, grand propriétaire et maire de Cahabón au milieu des années 60, est un exemple paradigmatique de la confusion entre intérêts publics et privés, et du déploiement d'une violence publique et privée, militaire et paramilitaire, envers ses ennemis.

Les deux frères Champney ont eu des attitudes très distinctes. Edgar Champney est le fils naturel mais reconnu de Benjamin Champney, il a reçu une bonne éducation. Confronté aux protestations grandissantes des *colonos*, menacé par l'INTA pour ses terres oisives, pressonné par les banques, vulnérable car il ne fait pas partie de l'oligarchie traditionnelle défendue par le Régime militaire, il décide de vendre. A partir de 1962, des lots, mesurant environ 50 caballería (22 km²) sont vendus aux communautés pour 10 000 quetzals, payables en 10 ans (Grandin, 2004, p. 113). Remarquons que ce sont les lots qui avaient été expropriés par la Réforme agraire puis restitués aux Champney.

Jaime Champney, pour sa part, a une toute autre attitude. Il n'accepte pas de devoir régler des salaires ou de céder ses terres. Fils naturel de Benjamin Champney, quasi analphabète, il devient extrêmement brutal et sanguinaire. Il a pour allié Nacho Preto et ils forment un duo sanguinaire, exemplaire de l'accointance entre propriétaires terriens, militaires et milices privées.

2.1 La minimisation des luttes paysannes

Il est remarquable que les Ladinos, dans leurs récits, n'évoquent quasiment jamais la guerre (García, 2002). Seuls les Ladinos engagés dans les mouvements sociaux ou les projets de développement évoquent ces épisodes. Cette dichotomie à l'intérieur des Ladinos est très importante, nous le verrons par la suite.

Pour l'instant, nous insisterons sur le fait qu'aux yeux des ladinos qui ont connu cette époque, dans leurs paroles actuelles, l'accent est mis sur le folklore d'une adolescence dorée plutôt que sur le contexte troublé dans lequel ils ont grandi.

La présence militaire, les massacres ne sont jamais évoqués, et s'ils le sont, ils apparaissent comme des opérations sporadiques, « chirurgicales », diraient-on aujourd'hui, contre des individus ciblés appartenant à la guérilla.

2.2 Des Q'eqchi' manipulés

Lorsque les Ladinos parlent de la lutte paysanne, ils évoquent *ou bien* la « subversion » (AA-119), comme d'un élément étranger venu « corrompre » l'ordre intérieur et manipuler les Q'eqchi' pour les retourner contre les Ladinos (comme cela est souligné également par García de León dans le cas du Chiapas (2002, p. 16)); *ou bien* la « manipulation » par les élites locales en situation de rivalité, comme nous venons de le voir. Ainsi, toutes les avancées lors du Printemps démocratique sont vues sous l'angle de la conquête du pouvoir par Pancho Curley. On raconte ainsi que lorsque l'expropriation de Champney fut validée par la réforme agraire, Curley fut porté dans les rues de Cahabón comme on l'aurait fait pour un Saint, encensé de copal-pom (Grandin, 2004, p. 64). Il en est de même à propos des activités du leader q'eqchi' Marcelino Xol dans les années 60 :

Dans les archives d'un procès de 1965 contre lui, on trouve le témoignage suivant : « *On entend des rumeurs que Xol est un simple instrument de Partis Politiques, dirigé par Francisco Curley. Cela semble étrange qu'une telle agitation n'ait pas été observée dans la période durant laquelle les habitants avaient contribué à l'aide civico-militaire pour le nettoyage des chemins, la réparation des poteaux, [...] mais aussi les travaux publics, et il est indubitable qu'est poursuivi un objectif politique, du fait de la proximité des élections et de la proposition de mise en vigueur de la nouvelle constitution de la République que ces dirigeants, malgré leur apparent analphabétisme, rendent déjà publique, comme vous pourrez le constater.* » (AGCA Juicios, 1965, 1^{er} juillet 1965, lettre de Villatoro au chef des commissaires militaires, notre traduction).

Il faut noter que l'on est en pleine campagne présidentielle, et que l'enjeu est grand car Mendez Montenegro se présente, avec le parti révolutionnaire, sur des promesses de reprise de la politique réformiste d'Arévalo et Arbenz. Les Ladinos considèrent que les indigènes ne peuvent qu'être manipulés (car ils sont analphabètes), par les partis politiques et par Francisco Curley. La coupure entre Ladinos lettrés hispanophones et Indigènes analphabètes maîtrisant peu l'espagnol est encore très nette. L'école est le lieu où s'exprime cette coupure. C'est au début des années 60 que s'ouvre une école primaire, sous l'égide de l'instituteur Juan Véliz, où les premiers fils de paysans indigènes sont admis.

La petite fille du leader q'eqchi' Marcelino Xol, qui est inscrite à l'école à l'époque s'en souvient : la maîtrise du castillan est la limite entre civilisation et sauvagerie.

Los jóvenes me humillaban, me insultaban, [...] porque yo no sabía bien el castellano, yo era de "media palabra" como dicen, y tenían toda la razón.

(Luisa)

Les jeunes m'humiliaient, m'insultaient, [...] car je ne savais pas bien parler le castillan, j'étais de « demi-mot » comme ils disaient, et ils avaient tout à fait raison.

2.3 Blocages et Procès

Cependant, face à ces luttes (même télécommandées), les propriétaires terriens doivent bien réagir. Pour comprendre ces réactions, nous allons croiser les témoignages des Q'eqchi' –et en particulier celui de Martin Tiul (annexe BB) et Luisa (annexe CC) (que nous présenterons dans le chapitre 7)- et les archives.

Les Ladinos tentent de « refermer » les brèches qui sont en train de s'ouvrir, en traquant les leaders, en empêchant les contacts, en contrôlant les canaux de communications (le télégraphe) et les routes pour empêcher que les avocats soient avertis. Luisa raconte alors comment il fallait se rendre discrètement à pied puis en autobus jusqu'à Cobán pour prévenir l'avocat Hector Ramos (CC-79,80⁵⁶), afin que celui-ci vienne défendre les droits de Marcelino Xol.

C'était une lutte sans pitié, mais qui n'employait cependant encore que des moyens « légaux » ou qui voulaient s'en donner l'apparence. Ces adversaires se détestaient mais se respectaient, dit Luisa en évoquant Benjamin Champney et Marcelino Xol. Cela ne sera pas le cas ensuite, lorsque dans les années 60, les Ladinos n'hésiteront pas à utiliser la violence.

✓ Le blocage des routes

Champney ne reste pas sans rien faire face aux attaques des petits paysans qu'il pense « téléguidés » par Curley. Les souvenirs des Q'eqchi' donnent une idée des réactions des Champney et des autorités ladinis à cette époque : ils sont très surpris et furieux de ces demandes :

Ils se remplirent de rage. Ils demandaient qui était allé à Cobán avec ces informations, qui avait commencé à parler, qui avait enquêté sur la situation de la campagne et des terres » (CC-43,44).

Benjamin Champney utilisait des commissaires pour qu'ils guettent (les intrus) dans le village (CC-46).

✓ Les procès pour invasion de terre

Très tôt, les propriétaires déclenchent des procès contre les leaders, le plus souvent pour le chef d'accusation d'« invasion de terre » et de « dommages ». Ils ont de nombreuses armes pour eux : les maires et les juges ladinis, des interprètes pouvant déformer les propos de Q'eqchi' analphabètes, et toute une clientèle de maires auxiliaires dans les communautés, de caporals et d'administrateurs des plantations, prêts à témoigner pour lui, comme on le voit dans les archives des procès. Champney déclenche contre le leader Marcelino Xol une série de procès en 1948, 1949, 1950, 1951. Il le qualifie de délinquant (AGCA Juicios, 1949), en fait un vagabond, un menteur. Sa fille, Angela, confirme ces qualificatifs :

⁵⁶ J'ai pris mon sac et ma machète et je suis partie par le terrain de Enrique Fritz. Des gens m'ont vue avec ma corde et ma machette, ils ont cru que j'allais chercher du bois et ils m'ont dit : « -Ne passe pas par le chemin, descend, va de l'autre côté, car ici tu ne pourras pas passer, ils vont te tuer. – Pourquoi? – Parce que les propriétaires sont en train de bloquer toutes les routes pour que personne n'aille à Cobán pour avertir » La sortie d'ici jusqu'à Senahú était barrée aussi. Les commissaires avaient tout fermé (CC-79)

- Ah, li sin vergüenza, laj Marcelino Xol, jun vago ko sa' naj pak' lix yajel moko yaal ta, chan sa' li chaqrab'

(Angela)

-Ah, ce dévergondé, Marcelino Xol, c'est un vagabond qui feint d'être malade, alors que ce n'est pas vrai, a-t-il [Champney] dit devant le juge.

Ce que dénonce Champney, c'est la violation de la propriété privée et la rupture des accords obligeant au travail dans les plantations en échange du terrain.

Es uno de los mozos renuentes al cumplimiento de los trabajos que como tal colono está obligado, pués hace varios años que no se presta para los trabajos propios de la finca,

(Salomon García Lopez, Administrateur de Marichaj ; AGCA Juicios, 1949)

C'est un travailleur refusant d'accomplir les travaux auxquels il est obligé en tant que colono, car cela fait plusieurs années qu'il ne se met pas à la disposition des travaux de la finca.

ORGANISMO JUDICIAL DE LA REPUBLICA DE GUATEMALA

RAMO PENAL

Año 1951 No. 176

JUZGADO DE 1.ª INSTANCIA

Del Departamento de S.T.

Reo. Marcelino Xol Oco José Manuel Fox

Delito Usurpación y daños

Oiendido Benjamín Champney

Acusador Francisco Arechila A.

Iniciada 20 abril de 1951 J. Villatoro

Fenecida 24 de mayo de 1951

Oicial J. Villatoro

Situación del Reo:

Figure 20. Dossier du procès Champney/Xol de 1951

2.4 Les procès pour escroquerie

Il est une autre source particulièrement riche pour comprendre la réaction des ladinos : celle du procès de 1965. Le maire ladino, grand propriétaire terrien, dénonce les contributions monétaires que Marcelino Xol rassemble au cours de réunions dans les villages de Cahabón. Le dossier commence avec le témoignage du chef de police, Julio Villatoro, qui déclare "que cela fait plusieurs jours qu'ils ont connaissance que Marcelino Xol, résident dans ce village, malgré que le pays soit en état de siège, réalise des réunions dans les aldeas de Sacta, Gualibaj, Chimojan, à des fins politiques et avec l'objectif de réunir des contributions des habitants [...], avec ces preuves aujourd'hui à huit heures moins vingt

minutes, dans la rue San Jacinto, lorsqu'il passait par celle-ci, on procéda à sa capture [...] si toutes les aldeas citées ont donné leurs contributions, elles doivent s'élever à beaucoup d'argent illégalement rassemblé et qui sait à quelles fins ! [...] (Procès de 1965 contre Marcelino Xol et ses complices pour "escroquerie"; (AGCA Juicios, 1965, 21 juin 1965, notre traduction)).

Il s'appuie sur le témoignage d'Ambrosio Tello Caal, agriculteur de Gualibaj. Celui-ci se dit victime d'escroquerie et de menaces de Marcelino Xol « *qui organise des réunions dans les chapelles (...) où chaque homme donne la quantité d'un quetzal, car cet individu leur dit qu'ils se battent pour la terre, pour que chacun ait sa parcelle, et qu'ils cessent de travailler pour les Patron, et qu'il avait besoin d'argent. Qu'eux se refusèrent de payer, raison pour laquelle cette même nuit, publiquement, il leur dit qu'au moment de répartir les terres ils seraient expulsés de leurs communautés ; qu'ils étaient peut-être 100, la majorité ayant donné, par l'intermédiaire de Diego Caal, qui est passé de maison en maison recueillir l'argent, que ce sont ainsi plusieurs contributions qui ont été demandées en indiquant que c'était pour le paiement des avocats et pour les dépenses personnelles. (AGCA Juicios, 1965, 21 juin 1965, notre traduction).*

Le chef de police ordonne donc la capture de Xol sur la présomption d'une activité « politique », que l'on qualifie pour la justice d'« escroquerie ». On tente ainsi de couper à la racine toute tentative d'organisation politique des villages indigènes. On considère Xol comme un homme au service de Curley.

2.5 Les expéditions punitives

Ce que les Ladinos ne disent pas non plus dans leur version, c'est qu'ils ont eux-mêmes formé des milices paramilitaires pour éliminer les leaders paysans trop gênants. Une de ces expéditions fut celle qui « emmena » Marcelino Xol. Sa famille et ses voisins savent bien qui étaient les agresseurs parmi les Ladinos locaux, bien qu'ils se soient couverts de cagoules: ils ont reconnu leur voix, certaines caractéristiques physiques. Parmi eux, selon Grandin (2004) ; Nacho Preto (nous utilisons ici un pseudonyme), qui tortura Xol. La peur et l'impunité ont scellé peu à peu un secret. Cependant, aujourd'hui encore, l'identité de ces hommes se murmure.

2.6 « Eviter les problèmes »

De la vente des terres aux Q'eqchi', on ne parle presque pas. La version de la vente des terres d'une ancienne propriétaire est intéressante :

Pero de repente, ya vinieron otras generaciones, ya había cambio, ya no se podía trabajar así con ellos, [...] "la tierra es de ellos, ellos tienen derecho", aunque prácticamente esa tierra era de ellos porque la trabajaban.

Mais soudain, vinrent d'autres générations, il y avait du changement, on ne pouvait plus travailler avec eux comme cela, [...] "la terre est à eux, ils ont le droit", alors qu'en pratique, cette terre était à eux car ils la travaillaient [...]

[...] *Entonces para evitarnos problemas con la gente, que las leyes y todo, mejor vender el terreno, darles a ellos una parte del terreno, el resto lo vendemos y con eso, se quedaron tranquilos, ni lo estamos quitando, ni nos están quitando. Ni uno podía pagar digamos un jornal, ¡en cuanto le salía a uno! ¡Le salía más cómodo comprar el maíz, que pagarle a ellos!* “ (Lucy Azurdía)

Alors pour nous éviter des problèmes avec les gens, pour les lois et tout cela, il valait mieux vendre le terrain, leur donner une partie du terrain et vendre le reste, et ainsi, ils furent tranquilisés, nous ne leur retirions rien, et ils ne nous retireraient rien. On ne pouvait pas payer un salaire, cela aurait coûté trop cher! Il valait mieux acheter le maïs que de les payer !!

Dans ce témoignage, Lucy se base sur un raisonnement «économique» et minimise les avantages du rachat pour les indigènes. Les arrêts de travail des *colonos* ne sont que secondaires dans ce récit. Selon elle, le changement est “générationnel”, c’est une simple mise en conformité avec la loi alors qu’en pratique, la situation reste la même : ils cultivaient la terre de la même façon hier et aujourd’hui selon elle. La cession de la terre s’est faite de façon «équitable» ou même, à un prix sacrifié, par charité ou par peur des problèmes.

Ce qu’elle souligne comme clé du changement est la question du salaire, de la monétarisation: le maïs leur coûterait plus cher que sur le marché s’il fallait payer ses *colonos* ... Il a donc fallu leur vendre les terres. C’est là effectivement un point clé : la salarisation du travail aurait été un changement radical de régime économique, intenable pour les moyennes et grandes plantations.

2.7 Histoire de la mine d’Oxec

Si les Ladinos n’insistent pas sur la lutte légale des paysans, ils aiment raconter l’histoire d’Oxec. Transmetales S.A., succursale de Basic Resources, obtient dès 1972 des concessions de cuivre et de nickel à Oxec. Une autre succursale, Baspec Industrial (connue aussi comme Minas d’Oxec S.A.) prend en charge la plateforme de production. Elles réalisent également des explorations dans les mines de Marichaj et Chiacach (Solano, 2005 : 44). A partir de 1974, les premières tonnes de cuivre quittent Oxec, mine de cuivre que l’on a présenté à l’époque comme la plus grande au monde (Inforpress, 16/10/1975). Transmetales S.A. vend son métal à la multinationale espagnole Rio Tinto Patiño. Selon les témoignages locaux, de grandes barges portant 200 tonnes de cuivres partent pour Puerto Barrios et de là, le cuivre est exporté vers le Canada.

Dès 1974, alors que les exportations de cuivre commencent, certains dénoncent la pollution du fleuve Cahabón jusqu’à Panzós. En décembre 1974, divers secteurs mettent en cause le premier paiement de royalties de Transmetales : l’entreprise n’a déclaré que 53 476 quetzals de gains, desquels elle devait verser 7% de taxes (5% pour l’État, 1% pour la municipalité de Cahabón, 1% pour les propriétaires du terrain) (Inforpress, 23/1/1975). Transmetales déclare des pertes dans les années suivantes afin de ne pas avoir à verser de taxes. Un procès débute contre Transmetales en 1977, pour cause de défaut de paiement de royalties.

En 1978, une grève de 600 travailleurs pour défaut de paiement des salaires dure plusieurs mois. Une grande marche jusqu'à Cobán est organisée par les travailleurs d'Oxec, exigeant l'amélioration des salaires et des conditions de travail, ainsi qu'une assurance pour les accidents du travail. Le syndicat qui organise les travailleurs d'Oxec est la *Central Nacional de Trabajadores* (CNT), mais aussi le PGT.

... pero se metió un sindicato a trabajar y desbarrató todo eso. Si los sindicatos tienen sus ventajas y desventajas. Y los que ganan en el sindicato, no es el grupo de gente sino son los jefes, que al final se venden los sindicatos. Y la gente solo sirvió para empujarlos, y ya cuando tienen el poder, dejan a la gente. Eso fue lo que arruinó la compañía.

-¿Como pasó?

-Mire, nació de que queríamos un salario más alto. La compañía no quería aumentarnos. Entonces los sindicatos, o los jefes de los sindicatos, promovieron que se hiciera una huelga. Tres días allí en Oxec, nadie trabajaba. El que trabajaba lo camorreaban, lo pegaban. No fue suficiente, nos dijeron que nos fuéramos a Cobán a hacer bulla, en tiempo del gobierno del General Lucas. Si en ese tiempo fue. Y nos fuimos, unos a pie, otros en carros.

... No, no, no. Estaba Kjell Eugenio Laugerud. ¡Hubiera sido en el tiempo de Lucas, hubiera mandado a echar plomo allí!!

Nos fuimos a quedar en el kiosco, aquí nos quedamos casi 15 días. Salíamos a los demás pueblos a pedir ayuda, a traer víveres. Habían lugares donde decían "traigan un carro" y lo llenaban de víveres, aguacates... como que éramos pericas, solo aguacates comíamos. Nos daban panes, nos daban tortillas. Y habían lugares donde decían, "vengase por acá", y cuando estábamos allí ¡nos pegaban una insultada! (se ríe) ¡Nos trataban pero lo último!! « ¿¡Qué quieren, qué vienen a robar, que la compañía les está pagando bien, que no sé qué, que no sé cuánto..!? » Después de que regresamos de la huelga, no se logró nada. Y como los jefes de los sindicatos lograron lo que ellos querían, se retiraron. Y nos dejaron, ya no trabajó mucho tiempo la compañía, un año

...Mais un syndicat se mit à travailler et mit tout à bas. Les syndicats ont leurs avantages et leurs désavantages. Ceux qui gagnent dans le syndicat, ce n'est pas le groupe de gens mais les chefs, car à la fin, les syndicats se vendent. Et les gens n'ont servis qu'à porter les chefs, et lorsque ceux-ci ont le pouvoir, ils laissent les gens. C'est cela qui a ruiné la compagnie.

-Comment c'est arrivé ?

-Cela est nait lorsque nous avons voulu un salaire plus élevé. La compagnie ne voulait pas nous augmenter. Alors les syndicats, ou les chefs de syndicats, ont défendu l'idée de faire la grève. Durant trois jours, à Oxec, personne n'a travaillé. Si quelqu'un travaillait, s'organisait une rixe, on le battait. Cela ne fut pas suffisant. Ils nous dirent d'aller à Cobán pour faire du bruit, au moment du gouvernement du Général Lucas. Oui, c'était à ce moment-là. Et nous voilà partis, les uns à pied, les autres en voiture...Non, non, c'était au moment de Kjell Eugenio Laugerud. Si cela avait été au moment de Lucas, il aurait ordonné de nous plomber !!!

Nous nous sommes installés dans le kiosque, nous sommes restés quasiment 15 jours. Nous sortions vers les villages pour demander de l'aide, des vivres. Il y avait des endroits où ils disaient : « Amenez une voiture » et ils la remplissaient de vivres, surtout des avocats.... on ressemblait à des perruches, on ne mangeait que des avocats ! Ils nous donnaient aussi du pain, des tortillas. Et il y avait des endroits où ils disaient : « Venez par là » et lorsque nous arrivions, ils nous balançaient une flopée d'insultes ! (il

más, y se retiró. Hasta la fecha... Eramos 1800 trabajadores.

(Amilcar Choc)

rit). Ils nous traitaient du pire ! “ Mais qu’est-ce que vous voulez? Qu’est-ce que vous voulez voler? Alors que la compagnie vous paie bien, etc... » .

Malgré la grève, on n’a rien obtenu. Et comme les chefs des syndicats eux avaient obtenus ce qu’ils voulaient, ils partirent. La compagnie n’a pas travaillé beaucoup plus. Un an après, elle est partie. Nous étions 1800 travailleurs.

Amilcar Choc ne met pas clairement en cause l’entreprise, mais il met plutôt l’accent sur les manipulations de la direction des syndicats.

Pour expliquer les problèmes de salaires, il met en cause la conformation au niveau de vie local et les « habitudes » de payer peu et d’être payé peu.

Como usted sabe, trabajar en una compañía, siempre el trabajo es duro. Pero pagaban, no del todo bien, pero sabe lo que pasa, resulta que cuando la compañía vino, se ha relacionado aquí con personas, ellos traían un salario para los peones en aquel tiempo, de pagarles 1,50 el salario. Para nosotros era caro, porque el salario estaba a 50 centavos. Pero aquí le dijeron a la gente, que porque les iba a pagar caro si estaban acostumbrado a ganar 25 centavos. Bah... Bajaron los salarios para los jornaleros a 1 quetzal. Y para los obreros de 4, 5, - eran las categorías... yo entré como herrero, y al año ya era yo soldador de la compañía, ganando 2 quetzales diarios, a los 6 meses tenía mis 5, y sucesivamente llegando a 10 quetzales diarios. El trabajo mío era muy duro porque tenía que soldar aquí abajo, permanente.

(Amilcar Choc)

Comme vous savez, travailler dans une compagnie, c’est toujours dur. Mais ils ne payaient pas bien du tout... mais vous savez ce qui se passait, c’est que lorsque la compagnie est venue, elle voulait proposer aux peones d’ici un salaire de 1,50 Q. Pour nous, c’était beaucoup, car le salaire était à 50 centimes. Mais ici, les gens leur ont demandé pourquoi payer si cher alors qu’ils étaient habitués à gagner 25 centimes. Bah... ils ont baissé les salaires des journaliers à 1 Q. Et pour les ouvriers, à 4 ou 5 Q. Il y avait des catégories. Je suis entré comme forgeron, au bout d’un an, je suis devenu soudeur de la compagnie et je gagnais 2 quetzals par jour, au bout de 6 mois, je suis passé à 5 et ainsi successivement jusqu’à 10 Q par jour. Mon travail était très dur car je devais souder tout en bas, tout le temps.

Il met également en cause le peu de vision des autorités municipales.

Pero como digo, las autoridades de nuestro pueblo, si iban a visitarles, con darles unas chirolas les ganaban la voluntad y no estaban preguntando qué le iban a dar al pueblo.

-¿No ganó nada la municipalidad?

¡Nada dejaron! Nada Nada Nada. Vaya a El

Mais comme je dis, lorsqu’ils rendaient visite aux autorités de notre village, avec quelques centimes ils les pliaient à leur volonté et ils ne demandaient pas ce qui allait être donné au village.

La municipalité n’y a rien gagné ?

Estor. Y pregunte, « -¿Quién hizo ese hospital? - La compañía. - ¿Ese parque? – la compañía. - ¿Esa casa? - La compañía. » Aquí, nada. Desafortunadamente, hay un mal aquí en nuestro pueblo que es nuestras autoridades. No ven, como se dice, más allá de la nariz. No están viendo el bien comunal, y por eso es que nuestros pueblos no levantan. [...] La empresa, si, salieron archimillonarios...

(Amilcar Choc)

-Rien du tout ! Allez à El Estor et demandez : « -Qui a fait l'hôpital ? – la compagnie. – Et ce parc ? – la compagnie.- Et cette maison ? – la compagnie. » Et ici, rien. Malheureusement, nous avons ici un malheur et ce sont nos autorités. Ils ne voient pas plus loin que le bout de leur nez, comme on dit. Ils ne voient pas le bien de la commune et c'est pour cela que nos villages ne se développent pas. L'entreprise, si, elle devint archimillionnaire.

Cette version est un aspect intéressant des paroles ladinas : la façon dont on se déprécie et dont on s'accuse soi-même du peu de développement du pays. On ne remet pas en cause le comportement capitaliste de l'entreprise étrangère, qui a tiré le meilleur avantage du contexte local.

3. Le désordre démocratique et la nostalgie

Beaucoup de Ladinos évoquent les dernières décennies comme un progrès pour les Q'eqchi', qui a permis leur "civilisation": on retrouve la vision intégratrice, assimilatrice. Ils ont accompagné ce mouvement en formant souvent les cadres des actions de développement, d'ONG ou de programmes gouvernementaux.

Se va a voltear la tortilla y estamos a este punto. Y ahorita la gente no se deja engañar. Ya la gente ha despertado, ya las escuelas gracias a dios han hecho su parte, ya hay más civilización, ya derechos humanos lo entienden, ahorita la gente come y por nada se subleva, y ya saben discutir sus derechos.

(Amilcar Choc.)

La tortilla va se retourner et nous sommes sur le point que cela arrive. Et maintenant les gens ne se laissent plus tromper. Les gens se sont réveillés, les écoles, grâce à dieu, ont aidé à cela, il y a maintenant plus de civilisation, ils comprennent les droits de l'homme, maintenant les gens mangent à leur faim et se soulèvent pour un rien, et maintenant ils savent défendre leurs droits.

C'est un Ladino issu de la famille commerçante et propriétaire terrienne aujourd'hui la plus riche de Cahabón qui a été le second de Pedro, maire indigène et président de l'association UNICAN. C'est un autre Ladino, issu de la famille qui a été traditionnellement dans l'administration et l'éducation nationale, qui préside un programme de santé maternelle gouvernementale. C'est également un Ladino, issu d'une famille de grands propriétaires et de militaires, qui dirige l'INAB local (l'institut national des forêts)...Ils sont devenus souvent les "courtiers en développement".

Par contre, la contrepartie implicite de ce constat est le sentiment d'être menacé: on retrouve donc le schéma de la peur des soulèvements contre les Ladinos. Nombreux sont aussi les Ladinos à Cahabón qui défendent le « bilan » des militaires, en le mettant en regard avec l'actuelle démocratie. Deux arguments sont mis en avant par les partisans des militaires.

D'une part, à l'époque des militaires, tout était en bon ordre, tout était « beau » et soigné. Les Ladinos se lamentent sur ce qu'est devenu le bourg depuis quelques années : du fait de l'installation de plus en plus de familles q'eqchi', la bourgade s'étend, les environs sont déboisés et les champs de maïs se multiplient, sont construites des maisons peu esthétiques, en parpaing ou en tañil, avec des toits en tôle, sur de petites parcelles sans jardin.

« *Notre village s'est rempli de poubelles et de poussière* » se plaint un Ladino. Certes, le bourg d'il y a 30 ans devait ressembler à un hameau tranquille, parsemé de belles maisons peintes aux toits de tuile, de jardins ombragés, surplombé par les cloches des chapelles de quartier. Aujourd'hui, la mosaïque de toits de tôle et la chaleur étouffante qui y règne, l'absence d'arbres et de jardins, les roulis bruyants des camions dans les rues poussiéreuses, en font un exemple typique de « bled » tropical.

D'autre part, pour certains Ladinos de Cahabón, la démocratie est synonyme de corruption, tandis que les militaires assuraient au moins une marche « honnête » des affaires. Pour eux, leur despotisme, certes sans pitié, mais éclairé, aurait cédé la place au chaos, aux comportements dépravés.

Les Ladinos développent donc un « double discours » que l'on trouve souvent parmi les élites locales (Bierschenk, 2010), qui investit le discours du progrès, de la démocratie et du développement, tout en protégeant leurs privilèges, et en alimentant les clichés racistes. Le film *Black Harvest* illustre bien cette position délicate du « métis », qui veut croire qu'il peut sortir son peuple de ce qu'il entend être de la sauvagerie, et ne parvient pas à se faire comprendre de lui ; car alors que l'un est imprégné des questions de modernisation économique et politique, l'autre pense plutôt au lien social communautaire.

4. Exemple : le saccage du commissariat

Un exemple actuel de la perpétuation de ce mythe de la Pacification a été l'interprétation faite du saccage du commissariat de police: le 14 mars 2006, le commissariat de Cahabón était entièrement saccagé, les policiers échappant de justesse au lynchage. Un an auparavant, déjà, le tribunal avait été menacé d'être brûlé, le juge échappant de peu au lynchage.

Ce jour-là, deux hommes q'eqchi' dont un leader d'une communauté rurale, buvaient dans une cafétéria du bourg et avaient une attitude de plus en plus grossière envers la gérante. Apeurée, celle-ci appelle la police, qui emmène les deux hommes. Les versions sont alors contradictoires sur des coups qui auraient été donnés par les policiers aux deux hommes.

Quoi qu'il en soit, ils sont emmenés vers le centre de santé. Or, des connaissances des deux hommes avertissent leurs deux villages, en diffusant un message par la radio commerciale locale, obtenant la coopération spontanée des instituteurs, parents du leaders, et des conducteurs des camions, leurs alliés. Les deux villages "entiers" arrivent par camions, saccagent la cafétéria et le commissariat. Aucun renfort ne fut envoyé pour réaffirmer la force légale de l'État. Cahabón demeura deux mois sans un seul policier. Le gouvernement central, disait-on, hésitait à réinstaller des policiers. Des rumeurs de fermeture du tribunal et de la banque parcoururent le municípe. Sans sécurité, aucune institution n'allait rester à Cahabón. La réaction des Ladinos a été d'accuser les gens *de la zone rurale* de façon globale.

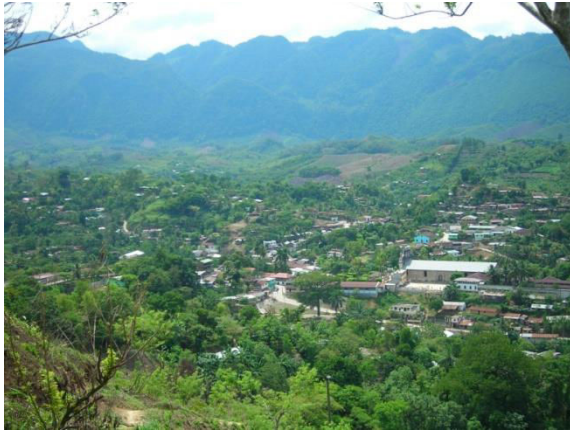


Figure 21. L'urbanisation croissante autour de Cahabón

Ils avaient le sentiment d'être assiégés par des "sauvages", des "gangs" des zones rurales. Ils reprirent ainsi le mythe de la civilisation assiégée par la guérilla barbare. Durant la reunión du *Comude* qui suivit, les représentants urbains demandèrent que *seules et toutes* les zones rurales (en les associant *toutes* uniformément aux deux communautés en cause) paient les dégâts. En général, les Ladinos adoptaient la perspective d'une opposition entre un bourg, siège des institutions, et une population rurale « sauvage », guettant la moindre occasion pour tout détruire.

5. Le goût du folklore indigène

Les traditions indigènes ne sont pas seulement l'objet d'un rejet de la part des Ladinos. Elles les fascinent par bien des aspects. Ce sont les Ladinos de Cahabón qui recueillent les contes et les histoires de sorcellerie de la région, par exemple Argueta (2005). Ce sont les Ladinos qui amènent et s'approprient les statues des Saints, mais décrivent aussi les danses rituelles et toutes les apparitions (*lloronas, duendes*) (García, 2002). Ce sont eux qui possèdent aujourd'hui les plus belles collections de masques anciens. Dans leurs récits, ils font leur toutes ces pratiques, les Q'eqchi' de Cahabón disparaissant quasiment du récit, n'apparaissant ponctuellement que sous des dénominations de « petit indien » (*indito*), d'homme « typique », ou de « paysan », d'« habitant des hameaux ». Comme dans tous les processus de domination, cette mémoire ladina tente de s'approprier les œuvres des Indigènes, d'en maintenir vive la pratique, en essayant de la contrôler, et tout en construisant un discours condescendant qui permet de maintenir la distinction et la supériorité.



Figure 22. Sainte Marie représentée en femme indigène

Remarquons que le costume porté par la femme n'est pas typique de Cahabón, mais plutôt de Cobán !

La littérature folkloriste, l'intérêt pour les légendes montre l'importance de la circulation des récits entre Ladinos et Q'eqchi'. Pour les Q'eqchi', raconter un mythe est un moyen de se lier et d'obtenir de l'attention et de la protection auprès des Ladinos. Ces mythes sont rapportés par les Ladinos comme un moyen de distinction : ils sont, par rapport aux Indigènes, ceux qui considèrent ces « légendes » comme irrationnelles; et par rapport aux autres Blancs, des « spécialistes » en contact permanent avec des histoires de sorcellerie et de magie, effrayantes, plaisantes et fascinantes.

CONCLUSION DE LA PARTIE 2

De la version ladina, on peut retenir quelques traits :

L'une des ruptures fondamentales est 1956, la mort de Champney, et non celle de 1954 et du coup d'État, qui compte finalement peu.

A l'inverse de la version occidentale, qui s'appuie sur le paradoxe d'un système de latifundio durable malgré sa faible productivité, la version ladina insiste sur la magnificence, le luxe, la modernité des installations. Ce hiatus s'explique d'une part peut-être par le fait que les historiens et économistes occidentaux prennent des repères de productivité hors contexte, qu'ils ne peuvent connaître toutes les difficultés posées à l'agriculture sur ce type de terrain (relief, climat, terre, infrastructure, configuration sociale...) ; mais aussi et surtout, du fait du caractère statutaire de la finca pour les Ladinos, permettant une distinction tout autant politique et sociale qu'économique.

En revanche, les Ladinos se trouvent relativement proches de la version occidentale en mettant l'accent sur la loi du marché et la logique économique, un des principaux traits explicatifs de l'échec des plantations des *Haciendas*, de l'abandon du café au profit de l'élevage ou de la vente de la terre aux anciens *colonos*. Celle-ci est complétée par les événements familiaux, les accidents dus au hasard ou à la fatalité. Ces versions cadrent avec une vision du monde individualisée.

De notre point de vue, la question du passage à l'élevage est fondamentale : elle implique la disparition du modèle de l'*Hacienda* reposant sur le travail de *colonos*, elle active donc la lutte pour la terre, les grands propriétaires tentant eux de faire partir les indigènes de leurs terres. Pour Scott (1976), il s'agirait d'une résistance réactionnaire face à un nouveau capitalisme, les paysans se révoltant au nom des valeurs des anciens patrons planteurs. Selon nous, il n'en est rien : c'est un facteur supplémentaire expliquant la montée de la violence, les grands propriétaires n'ayant plus rien à négocier avec les *colonos* q'eqchi'.

Dans ce cadre, les Q'eqchi', paysans ou ouvriers de la mine, sont systématiquement « instrumentalisés », réduits à des « victimes de manipulations ». La minimisation de l'ampleur des luttes paysannes et ouvrières est cependant à nuancer au vu de l'activité juridique destinée à freiner les activités des leaders.

Derrière ces témoignages, on décèle une petite société d'interconnaissance et une interpénétration entre autorités publiques, policières, juridiques, militaires et élite économique au niveau local ; ils forment des clans rivaux qui se servent de ces leviers institutionnels comme des armes dans l'arène locale.

L'État n'apparaît pas autrement que dans cette configuration localisée : ce sont les Ladinos locaux qui organisent la rivalité idéologique entre les « anciens » et les « modernes », entre ceux qui veulent le maintien du régime de la plantation et ceux qui veulent une progression de la démocratie, de l'égalité. Ce sont eux qui animent les rachats de terres après la réforme agraire (ils n'ont pas besoin du décret de l'État de 1956 pour les récupérer) ; ce sont eux qui animent en partie la lutte symbolique sur l'emplacement des Saints.

Là où les versions se distinguent le plus, c'est sur la question de la transition démocratique. Sur ce point, l'occidental ne peut qu'exprimer sa perplexité – du fait de sa « foi » en la « démocratie »- en entendant nombre de discours accusateurs contre le nouveau régime. Mais ses propres critères d'évaluation démocratique sont souvent formels. De là, les écarts d'appréciation avec une grande partie de la population guatémaltèque. Certains Ladinos de Cahabón, pour leur part, ne peuvent qu'avoir peur d'un régime qui tend à la dissolution de la frontière entre les « civilisés » et la masse des Indigènes. Même quand ils défendent sincèrement l'idée d'assimilation et d'égalité, ils doutent que le nouveau régime puisse établir les valeurs d'égalité des chances, de la récompense au plus « méritant » : pour eux, le nouveau régime fonctionne sur le réseau, la débrouille, la prébende, le clientélisme. Le lien à l'État est instrumental. Bien qu'ils n'affichent jamais cette attitude à l'anthropologue occidental, la multiplication de témoignages croisés montre qu'entre eux, de nombreux Ladinos n'espèrent pouvoir arrondir leur fin de mois que par le « vol » (exprimé par le terme vulgaire *huevear*) : soutirer quelques fonds à l'État ou aux donateurs... Or, comme on le verra dans la partie 3, c'est également autour du vol que se structure la version q'eqchi'.

Tableau 14. Le scénario ladino

1870-1949	1949-1956	1956-1985	1985-2011
<p>LA FINCA</p> <p>Principe de la propriété privée acquise par achat</p> <p>Domination de la finca des Champney</p> <p>Plantations de Café</p> <p>Dueño/ colono (Echange équilibré : terre contre travail)</p> <p>Autosubsistance des colonos encouragée</p> <p>Travail à la tâche propice aux abus</p> <p>Pas besoin d'argent pour vivre.</p> <p>Fêtes et culte de personnalité du propriétaire</p> <p>Système de dépendance par le commerce de l'alcool</p> <p>Parenthèse de la réforme agraire vite refermée par le rachat des terres</p>	<p>Blocages de routes</p> <p>Premiers procès contre les « invasions de terre » et les « extorsions »</p> <p>Perte des Saints dans les maisons ladinas</p> <p>Division politique au sein des Ladinos</p>	<p>MORT DE CHAMPNEY</p> <p>ORDRE MILITAIRE</p> <p>FAILLITE de la Grande Finca</p> <p>Concurrence internationale : passage à l'élevage</p> <p>Guerre contre la Subversion étrangère (Q'eqchi' manipulés)</p> <p>Alliance avec les Militaires</p>	<p>RETOURNEMENT DEMOCRATIQUE</p> <p>Corruption</p> <p>Explosion urbaine</p> <p>Fin de l'entre-soi</p> <p>Vente des terres aux « indiens »</p>

PARTIE 3.

LA MEMOIRE Q'EQCHI' DE L'INTRUSION ET DU VOL

Dans cette partie, nous allons nous intéresser à la troisième version de l'histoire, celles des Q'eqchi'. L'approche par les paroles mythiques et historiques sera le moyen de comprendre la cohérence et les failles de la tentative de « mettre en logique » le passé et d'ordonner le présent pour les Q'eqchi'; élaborer le dernier volet et ainsi d'un tableau complet du dispositif, constitué par les différentes vérités sur Cahabón (les frictions entre les versions permettront de mieux comprendre les leviers des actions et de la dynamique sociale); et enfin, dessiner le tableau du système social q'eqchi' actuel, en tant qu'il doit être exploré au travers des transformations des institutions, des valeurs et des rituels fondés dans les mythes et travaillés par l'histoire.

Il s'agira d'explorer l'hypothèse que le « vol » et les différentes réponses qui peuvent lui être socialement organisées, sont des séquences structurantes de toute la vie sociale q'eqchi', celui-ci étant vécu comme un « drame constant » dans les relations à l'étranger, mais aussi à la Montagne-Vallée et au sein même de la communauté.

Il est difficile d'en expliquer l'origine :

Serait-ce la colonisation qui a induit une évolution et une pénétration dans tout le système q'eqchi' de valeurs permettant d'affronter la question du vol comme semble le dire Wilk : « *le thème tout entier du conflit entre l'économie morale du village et l'immoralité sans cœur du marché (les valeurs d'usage versus les valeurs d'échange si vous voulez) est si explicite, si ouvert, que cela ressemble davantage à un drame ressassé qu'à une improvisation. Je pense qu'il en est ainsi car il s'agit d'une vieille, très vieille histoire*⁵⁷ » (Wilk, 1997, p. 171) ? Ou bien cette notion était-elle présente bien avant, dans la notion de dette de vie des sociétés mayas précolombiennes ?

En réalité, peu importe l'origine historique, l'intérêt est de voir fonctionner l'ambiguïté et les contradictions sur cette origine, qui permet d'exprimer à la fois l'autonomie et l'hétéronomie du système social.

⁵⁷ « The whole theme of conflict between the village moral economy and the heartless immorality of the marketplace (use values vs exchange values if you will) is so explicit, so over, it seems like a rehearsed drama rather than an improvisation. I think this is because it is an old, old story » (Wilk, 1997, p. 171).

L'étude du rapport des paroles généalogiques q'eqchi' avec les autres types de paroles, mythiques et rituelles, et avec les versions occidentales et ladin, permet en réalité de comprendre les frictions concrètes et la dynamique de l'histoire récente.

On voit quelques autres pièces du puzzle apparaître, et en particulier, les leviers de l'action et de la résistance historique des Q'eqchi' au latifundio.

Dans le chapitre 7, nous élaborons un premier tableau du système social q'eqchi' et des institutions de paroles qui permettront d'entrer plus en profondeur dans celui-ci.

Dans le chapitre 8, nous partons du personnage fondateur de la réalité q'eqchi' : la Montagne-Vallée (la Terre). Ses actions mythiques nous permettent de poser une hypothèse : celle d'une forme d'expression du « changement en général », (les transformations biologiques de la vie à la mort, les étapes de la vie en société, les changements historiques, etc) sous la forme d'une séquence de motifs.

Dans les chapitres qui suivent, on étudie pas à pas cette succession, ce déroulement du changement social.

Dans le chapitre 9, on étudiera le motif de l'intrusion, dans les mythes comme dans la version q'eqchi' de l'histoire.

Dans le chapitre 10, on étudiera le motif du vol dans les mythes. Ceci nous permettra d'étudier ce motif du vol dans les formes d'exploitation vécues de l'*Hacienda* (chapitre 11), la façon de l'exprimer comme un pouvoir magique (chapitre 12), et la façon de le contrecarrer et de combattre dans la lutte paysanne (chapitre 13).

Dans le chapitre 14, les violences de la guerre civile sont décrites par le motif du passage par la mort.

Dans le chapitre 15, on montrera comment la Renaissance est considéré comme une nouvelle configuration, où il faut réunifier les familles et les communautés au travers du paiement de la terre, considéré comme un « tribut ».

Avant de commencer cette partie, nous voulons définir quelques éléments : au cœur de la question de l'autonomie, nous l'avons dit dans l'introduction générale, est la politique de valeur, la marge de manœuvre que l'on a pour énoncer ce qu'est la valeur. Or, il faut articuler deux niveaux pour comprendre la valeur :

- Un élément a une « valeur » s'il peut être échangé contre un autre élément de nature différente.
- Ce pouvoir d'échange est conditionné par des rapports fixes existant entre lui et des éléments de même nature.

Ainsi, un simple système de différences ne crée pas de valeurs. Il faut qu'une comparaison soit possible pour que la valeur puisse être créée. Ainsi, la différence ne peut être mesurée qu'à l'aune d'un « fond commun », d'une similarité. A l'inverse, si les deux termes sont entièrement, complètement différents, on ne peut les comparer : on dira qu'ils font partie de deux sphères ou rangs différents, et ils ne sont pas échangeables⁵⁸.

⁵⁸ Ou bien, s'ils sont échangeables, ils suivent des procédés spécifiques sur lesquels nous reviendrons plus bas

Deux termes ne peuvent donc avoir de valeur l'un par rapport à l'autre que s'ils se trouvent dans une même sphère. Il nous faut alors préciser ce que signifie exactement « nature différente », « même nature » et « rapports fixes » pour les Q'eqchi' : en effet, ces concepts sont *dépendants* des catégories, de la cosmovision de chaque société, de son « encyclopédie » dirait Eco (1988).

On se demandera donc :

- Qu'est-ce qui n'est pas mesurable/comparable dans ce système de valeur ?
- Qu'est-ce qui ne doit pas être mesuré/comparé dans ce système de valeur ?
- Quels sont les critères qui permettent de distinguer les sphères de ce système de valeur ?
- Comment mesure-t-on et compare-t-on au sein de chaque système de valeur ?

Précisons ici ce que signifiera alors l'« équivalence » : des objets ou des actes peuvent être équivalents : ils sont les mêmes selon une perspective précise, dans un contexte précis.

Ainsi, des objets peuvent appartenir à deux sphères différentes : on ne peut donc comparer directement leurs valeurs entre eux, mais par contre, ils peuvent avoir la même valeur dans leurs sphères respectives, et ils seront ainsi *équivalents* : l'exemple que l'on pourrait donner serait que le *copal pom* dans le système de la Montagne est l'équivalent du *tamal* de maïs dans la sphère des aliments de Q'eqchi'.

Mais il peut y avoir une autre équivalence : c'est celle qui fait d'un élément *l'équivalent* d'un autre dans une même sphère, du fait que dans cette sphère, leurs différences de nature ne sont pas pertinentes et que leurs similarités sont considérées comme une identité. Ainsi, dans la sphère des aliments quotidiens q'eqchi', les haricots noirs et blancs sont équivalents, alors que dans la sphère de marché, leur différence de couleur introduit des différences de prix importantes.

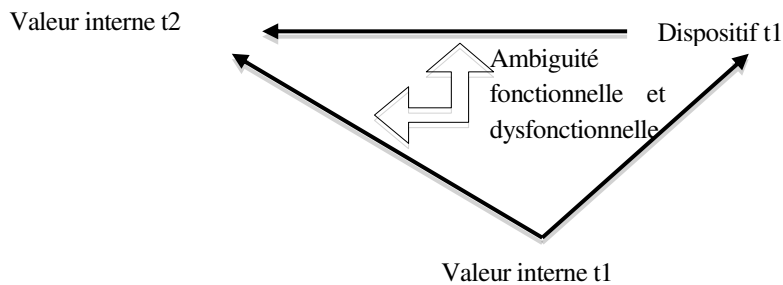
Pour comprendre la transformation de ces valeurs, nous posons qu'un système social est identique à son processus de construction : les valeurs se construisent par les pratiques, par l'interaction avec le monde, par la visibilité publique des comportements.

« La structure est un système de transformations, qui comporte des lois en tant que système (par opposition aux propriétés des éléments) et qui se conserve ou s'enrichit par le jeu même de ses transformations, sans que celles-ci aboutissent en dehors de ses frontières ou fasse appel à des éléments extérieurs » (Piaget, 1968, p. 7).

La modification des frontières plus larges, de l'ensemble superordonné, n'aboutit donc pas à l'élimination du sous-ensemble.

Précisons cette définition : il ne s'agit pas de dire que la structure ne peut pas faire appel à des « éléments » extérieurs, mais que ces éléments extérieurs sont introduits par des opérations propres à la structure. Cette définition de Piaget permet de penser la structure comme une dynamique. Elle maintient cependant une idée d'autoréférence très forte : une structure est définie par ses caractères de totalité, de transformation et d'autorégulation (Piaget, 1968, p. 7).

Pour schématiser ce qu'il se passe, on peut reprendre la trichotomie du fonctionnement de la parole dans le modèle de Peirce.



La valeur interne au temps t1 désigne les valeurs à l'époque suivante t2, sous la forme d'une continuité, d'une transmission. Cette valeur t1 est également « interprétée » par le dispositif dominant qui agit et influence la valeur interne au temps t2. Cette valeur t2 se forme de façon à être dans une correspondance ambiguë, entre cette continuité interne et son interprétation externe.

Ce qui compte, ce ne sont pas les éléments pris isolément, ni le tout, mais les phénomènes de composition, les opérations reliant les éléments entre eux. L'autorégulation est une capacité à se conserver, à se fermer : les transformations engendrent des éléments qui appartiennent toujours à la structure. Elles passent par diverses procédures : les rythmes, les régulations, les opérations (Piaget, 1968, p. 16). Les rythmes sont les cycles saisonniers productifs, rituels, qui permettent de régler la vie sociale. Les actions de régulation sont des moyens internes de réglage comme la réversibilité, le principe de contradiction, des jeux d'anticipations et de *feedbacks*. Elles sont de deux sortes, selon Piaget. La régulation interne à la structure est une adaptation de la communauté dans ses principes de parenté, d'héritage, de pratiques agricoles. La régulation externe se réalise par la construction de nouvelles structures englobant la ou les précédentes ou les intégrant sous forme de sous-structures : on évoquera ainsi les conséquences pour les communautés q'eqchi' des modifications des rapports de forces politiques et économiques nationaux. Cette différenciation entre régulation interne et régulation externe nous semble cependant difficile à soutenir dans des études concrètes : en effet, les interactions interne/externe sont constantes, et il nous semble nécessaire d'avoir une analyse plus fine des processus d'adaptation des structures et des sous-structures entre elles. On peut dire que si les opérations fondamentales de la structure sont modifiées, alors il s'agit d'un changement de structure. Ainsi, par exemple, si des valeurs réglant à part égale la vie sociale se voient déséquilibrées, l'une se mettant à dominer l'autre, on peut dire que la structure sociale a changé.

CHAPITRE 7

LE MODELE Q'EQCHI' ET LES TROIS INSTITUTIONS DE PAROLES Q'EQCHI

Introduction : le système social q'eqchi' : première approche

Dans ce premier chapitre sur le modèle q'eqchi', nous voulons réaliser une première approche du système social q'eqchi', en utilisant les concepts d'institutions élémentaires et complexes, de règles et de hiérarchies de valeurs, et d'opérations.

Les règles sont le système d'obligations et d'interdits, qui encadrent les comportements individuels et collectifs. Elles permettent d'élaborer un certain nombre d'institutions : l'institution de la famille, le travail productif, les rituels, l'organisation politique. Comme le dit bien Douglas, si les institutions sont définies par leur « mégalomanie » de se croire capable de tout traiter selon leur programme, la mémoire, les relations sociales, les perceptions, les émotions, les conflits, cette mégalomanie est « pathétique » (Douglas, 2004). Les institutions doivent plutôt être comprises comme des cadres collectifs approximatifs, défailants, des lieux définissant des modes d'expression et permettant à la fois la continuité et la transformation. Elles sont à la fois construction du social et du savoir : elles sont la théorie de la cosmovision et les valeurs mises en actes, les théories exprimées dans et par l'action.

Bien qu'il s'agisse d'une notion plus floue et plus large que celle des « règles », les valeurs sont les moteurs des actions, et ce sont elles qui se modifient, en interaction avec l'environnement.

Le système de valeur est le système de catégorisation, de hiérarchisation, d'évaluation des choses, des biens et des actes. Elles sont les « normes référentielles » grâce auxquelles la signification des actions sociales est jugée ; qui comportent à la fois un aspect cognitif et une charge émotionnelle (Firth, 1964, p. 175, p. 221)

Pour reprendre la pensée de Piaget, c'est par l'action que l'on comprend le monde (comme on l'observe chez l'enfant qui découvre le monde par ses actions propres et devient ainsi sujet). C'est par l'action qu'émerge la valeur, et c'est par l'action coordonnée que sont créées les structures. Tout système de savoir est un système de pratiques, et c'est l'effort consenti et validé par la société qui détermine la valeur (Graeber, 2001).

En optant pour cette hypothèse, nous ne voulons pas ramener la valeur à la notion marxiste de valeur-travail, bien au contraire : on considère l'effort et l'énergie humaine dépensée non seulement dans un travail productif, mais aussi dans les activités (familiales, religieuses, esthétiques) de création et de maintien de relations sociales de tous genres. L'hypothèse de l'action permet de faire se rejoindre la question de la « désirabilité » de la définition sociologique issue de Kluckhohn (1951 ; 1961) et la définition linguistique ou structurale de la valeur. Les sociétés ne cessent par leurs pratiques, de ré-encoder leur modèle implicite de la société en des formes sociales visibles (Turner, 1980)(Graeber, 2001, pp. 82, 83), et elles modifient leurs *hiérarchies* de valeurs (Dumont (2000) ; De Coppet (1998), Barraud, De Coppet, Iteanu & Jamous (1984)).

Les opérations sont ici définies comme des actions qui sont réglées selon les lois de transformation de la structure. Au contraire des actions quelconques, les opérations sont des actes coordonnés et organisés en systèmes (Piaget, 1968). Ces opérations sont celles qui suivent les *règles* définies plus haut et constituent ainsi les institutions, en les actualisant.

1. Opérations élémentaires et institutions complexes

Dans toute société, on peut repérer un nombre restreint d'opérations élémentaires, considérées comme le fondement du lien social. L'opération élémentaire constitue l'institution élémentaire d'un système : c'est la plus petite institution contenant toutes les relations basiques que l'on retrouve dans le tout. L'institution élémentaire est souvent la maison. Dans le cas des Nahuas du Mexique central, c'est la participation au travail des champs qui est l'opération élémentaire et qui forme la base d'une maisonnée (Sandstrom, 2000).

Une opération élémentaire est en réalité multidimensionnelle, elle permet de comprendre les valeurs qui modèlent la société. Si on reprend les expressions de Munn (1986) et de Piaget (1968), cette opération donne accès à plusieurs « niveaux » de valeurs, que l'on retrouve de façon développée et combinée, dans les institutions plus larges ou plus complexes, comme les institutions rituelles communautaires, les institutions du travail.

Dumont (2000) a tenté de développer une théorie structuraliste de ces différents niveaux de valeur, au travers de catégories formelles d'idées. Selon lui, les sociétés sont structurées autour de deux ou trois valeurs clés : la plus haute est celle qui définit la place des membres dans les cosmos comme un tout. Il en est ainsi de la valeur de la *baraka* -la grâce divine- chez les berbères, par exemple, plus forte que celle de l'honneur. Dans chaque institution, un principe domine, mais les autres valeurs sont présentes et sont englobées par le principe dominant.

Il existe plusieurs façons de voir le rapport entre la valeur « majeure » et les valeurs « mineures ».

Une façon est de considérer que la valeur inférieure concerne l'insertion individuelle, l'autre concerne le tout social. On distingue alors deux niveaux de valeurs poursuivies par les individus :

-le premier niveau, où les valeurs poursuivies ressemblent à celles décrites par les transactionnalistes (l'honneur, le pouvoir, la richesse), ce sont les comportements de « maximisation » individuelle.

-le niveau supérieur : les valeurs sont plutôt celles au sens de Klukhohn (1951) : les idées sur ce qui est important en dernier lieu dans la vie.

Le travail des anthropologues est alors de comprendre comment s'articulent ces deux niveaux de valeurs : ainsi, les big men poursuivent individuellement des valeurs de premier niveau ; mais ne peuvent les atteindre qu'en appuyant aux yeux de la société des valeurs supérieures (par exemple l'ordre rituel, qui reproduit la société comme un tout, avec ses valeurs clés).

De Coppet (1998) traduit de son côté cette hiérarchisation comme l'englobement par le principe supérieur d'*autorité*, du niveau inférieur du *pouvoir*, dans le cas de la monnaie des Arê Arê.

« Le niveau supérieur exprime la valeur englobante du tout social de référence et le principe de hiérarchisation lui-même, le niveau subordonné et contraire de cette monnaie est sa capacité de mesurer une quantité de valeur, un poids de pouvoir » (De Coppet, 1998, p. 201)

Cependant, on peut observer ces valeurs de façon différente, comme des combinaisons différenciées entre des valeurs considérées comme endogènes (que les hommes s'administrent eux-mêmes) et des valeurs considérées comme exogènes (attribuées par des entités externes, comme les animaux, les dieux, les étrangers). On peut également observer le développement des combinaisons de ces valeurs comme une succession de cycles, d'étapes jalonnant la vie des hommes. Dans chacun de ces cycles, il y a une forme d'appropriation de la valeur. Ainsi, le cycle domestique permettant de transformer les enfants en adultes prêts à se marier, puis le cycle des charges publiques, permettant de hiérarchiser les couples, vont tour à tour combiner de façons différentes les valeurs-clés de la société.

Chez les Arê Arê de l'île Salomon décrits par De Coppet (1998; Barraud, De Coppet, Iteanu, & Jamous, 1984), les valeurs-clés sont l'« image », le « souffle » (les porcs, l'élevage), le « corps » (les taros, l'horticulture), et les institutions fondamentales sont les funérailles, les mariages, les vengeances pour meurtres. Les funérailles sont des opérations de transformation du mort dans ces trois éléments, puis la transformation de ceux-ci en monnaie. Le mariage est l'opération inverse, de transformation de la monnaie en trois éléments fondamentaux qui en s'unissant, permettent la naissance des bébés. L'image représente la totalité : elle est exprimée par les monnaies, qui matérialisent l'image de l'homme, dans sa vie et dans sa mort, en en faisant un ancêtre. Cette valeur de transformation en ancêtre par la monnaie est la valeur supérieure et englobante de la société. Le meurtre est la valeur inférieure, subordonnée ; il est relié à l'action individuelle ; le tueur est relié au seul ancêtre de ligne agnatique : cette filiation représente l'immobilité des origines, le point de départ. Cependant, le meurtre est réintégré dans l'ensemble, puisque la matière des assassinés (corps, souffle, image) vient renforcer l'image des « grands » au cours des la fête du même nom.

De Coppet montre que les diverses opérations sociales visent à transformer les deux blocs séparés d'affins (le « côté des hommes » et le « côté des femmes ») en un seul bloc de consanguinité, les ancêtres et les enfants désignant les deux côtés à la fois (Barraud, De Coppet, Iteanu, & Jamous, 1984).

Les Kayapo du Brésil central ont pour valeurs celles de la domination et de la beauté chez les Kayapo (Turner, 1980 ; 1985). Ils sont caractérisés par la géométrie en deux moitiés uxori-locales exogamiques de leur village. L'unité élémentaire est la maisonnée, la famille étendue (Turner, 1985). Cette institution détermine les axes principaux de l'intégration et contient les deux valeurs-clé de la société : la domination et la beauté. Elle exprime en taille réduite, en quelque sorte, toute la structure de la communauté. La famille étendue qui vit dans une maisonnée est elle-même un système hiérarchique : les femmes sont nées dans cette maison, les maris sont issus d'une autre unité sociale : elle apparaît donc elle-même comme un tout intégrateur d'éléments polarisés. Les jeunes garçons sont destinés à leurs huit ans, à intégrer une des deux « maisons des hommes », une supérieure et une inférieure, et à être pris en charge par un « faux père » sans lien de sang avec les parents. Ils sont initiés à quatorze ans. A la naissance du premier enfant, le couple s'installe dans la maison des parents de l'épouse.

Le principe de la domination s'exprime dans les relations parents/enfants et dans les relations beaux-parents/gendre. Les parents de la jeune fille mariée, vivant sous le même toit que ses parents, doivent être traités avec respect et déférence. Dans ce principe de domination, l'inhibition est prescrite aux inférieurs, tandis que la désinhibition est admirée chez les supérieurs.

Le principe de la beauté est contenu dans la complicité et la solidarité qui règne entre petits enfants et grands-parents ; mais il structure surtout le principe de hiérarchie communautaire : les individus acquièrent des « beaux » noms au cours de grands rituels, ils doivent alors suivre des règles strictes d'alimentation, en ne mangeant que de « beaux » animaux. Les autres sont des « communs ». La beauté est transversale aux moitiés uxori-locales. Les expressions rituelles des anciens particulièrement désinhibées, sont conçues comme l'expression majeure de la beauté.

La beauté et la domination ne sont pas des principes en continuité : ils sont complémentaires. L'un comme l'autre désigne la totalité de la communauté. La beauté le fait en unissant les « beaux » et les « communs » ; la domination le fait en intégrant les dominants et les dominés. La Beauté est cependant vue comme un critère « externe », exogène, assigné aux hommes par les êtres non-humains. La domination est à l'inverse un processus interne, endogène, une dynamique propre que la communauté s'administre elle-même (Turner, 1985).

Carlsen et Prechtel (1991) ont quant à eux souligné l'existence de la combinaison de deux notions pour les Tzutujil du Guatemala, dans le concept de *Jalok k'exoj*. Le concept désigne la « montagne en fleur », un axis mundi pour les peuples mayas comme les Tzutujiles : Carlsen et Prechtel montrent que c'est un concept qui unit l'agriculture, le cycle de la vie humaine, les modes de production, la parenté, les hiérarchies religieuses et politiques, la conception du Temps. *Jalok k'exoj* est la combinaison des deux notions de l'échange,

permettant un mécanisme d'incorporation d'éléments étrangers qui fonctionne et protège les visions du monde maya⁵⁹.

Le concept *K'ex* (Carlsen, et al. p. 26) est un changement qui s'opère « à l'intérieur », dans la semence, et qui réfère au changement générationnel, au transfert, à la continuité de la vie. C'est une forme de réincarnation qui permet de faire du neuf avec du vieux : ce n'est pas une opération de fusion, de faire un avec deux. C'est au contraire la capacité de faire deux avec un : de faire apparaître un autre corps à partir d'une seule matrice.

Le concept de *Jalok* se rattache au changement que subit un objet dans sa vie individuelle cyclique, qui va de la mort à la vie, en passant par transition, par la naissance, la jeunesse et la vieillesse, et le retour final vers la mort. C'est un changement d'écorce depuis l'extérieur (Carlsen, et al. p. 26).

La notion de *K'ex* existe aussi chez les yucatèques décrits par Boccara (1990, pp. 138-139), et il semble qu'elle contienne les deux dimensions contenues dans le *jaloj kexoj* : ce terme désigne à la fois l'échange, le changement de vie, la succession de génération, le changement de l'intérieur, la « métamorphose », le soin chamanique d'une personne malade.

Chez les Q'eqchi', la notion de *jalok* est à la fois l'échange de choses (par une chose que l'on remet contre une autre, un *reeqaj*), le déplacement dans l'espace, le changement de vêtement, mais aussi, dans un sens réflexif, le changement de vie, d'idées (*jalaak*).

On retrouve bien dans les acceptions de ce terme, ce que Boccara (1990) décelait chez les Yucatèques : une hésitation entre métamorphose (circulation entre les mondes, passage de frontières) et sacrifice (l'échange par permutation).

Il contient la combinaison de ces deux dimensions des valeurs q'eqchi' que nous décrirons dans ce travail :

Savoir trouver son *reeqaj* (remplaçant) en ce monde, ce qui peut être « autre » tout en étant soi, et qui nous remplace – ceci dans la relation de transmission aux enfants comme des travaux nécessaires à la perpétuation de la communauté : c'est le principe de la continuité de l'unité du foyer et de la communauté (la valeur du *junajil*).

Dans le même temps, cette continuité demande une certaine transformation de soi par la transformation du rapport au monde, et une recherche du bien (*usilal*) en tant que personne, c'est-à-dire devenir un vrai homme – *winqilal*- ou une vraie femme – *ixqilal*-, comme en tant que communauté. Cette valeur peut être dite *waklesink'ib* (qui rejoindrait notre notion de développement).

⁵⁹ « The entire jaloj k'exoj centred nexus has in turn provided a mechanism to integrate intrusive elements into Atiteco culture, converting them to a form acceptable to the local Maya population » Carlsen, R., & Prechtel, M. (1991). The flowering of the dead. An interpretation of Highland Maya culture. *Man*, 1 (26), pp. 23-42.

1.1 La Maison et l'acte de donner à manger chez les Q'eqchi'

La maison familiale (*kab'*) est au centre de la vie q'eqchi'. Construite en parois de tañil (*kuk*) et en toit de palmes ou de tôles ondulées, elle est composée de deux grandes pièces rectangulaires.

Dans l'une, se trouve le foyer (où seules les femmes et les filles pénètrent), en général un monticule rectangulaire de terre ou de ciment, sur lequel sont disposés deux foyers (constitués chacun par trois pierres en triangle), les étagères de cuisine, une table où est posée la pierre à moudre ; un espace où la famille mange, assise les uns sur des hamacs, les autres sur des tabourets ou des chaises ; des espaces où des lits et des hamacs sont disposés pour la nuit, parfois séparés par des parois de tañil. De plus en plus, les familles aménagent des pièces à part pour faire des chambres (voir l'annexe Y sur l'inauguration d'une maison et sa disposition).

L'autre pièce est le « salon » : c'est une pièce très grande, qui paraît bien vide par rapport à l'autre pièce. Un autel est disposé sur l'un des côtés. Souvent elle contient une grande table et de longs bancs, qui ne sont utilisés que pour accueillir les repas cérémoniels. Cette pièce est utilisée pour effectuer les offrandes et les prières aux saints de l'autel, qui veillent sur la maison, recevoir les visites, donner les repas aux travailleurs.

Pour les Q'eqchi', (comme dans l'île de Gawa décrite par Nancy Munn (1986)), l'acte élémentaire est celui de « donner à manger ». Cet acte *constitue* la maison, la famille : la famille ne peut exister que si les parents nourrissent leurs enfants. Cet acte de base est d'ailleurs décrit au tout début du mythe fondateur (Récits mythiques A et B –cf. annexes).

Dans des institutions plus larges et complexes, le fait de donner à manger permet de contrôler les relations entre les familles et la communauté. Ainsi, donner à manger est essentiel dans la coopération nécessaire au travail agricole (*institution du travail mutuel*). Cette opération est également à la base des fêtes et des rituels réalisés en communauté, dans le cadre notamment de l'institution du *système de charge*, où on partage systématiquement un repas cérémoniel.

Enfin, le fait de donner à manger permet de contrôler la relation à l'« esprit » de la Terre, dénommée Montagne-Vallée, l'entité supérieure qui commande la fertilité de la terre, que nous allons étudier plus bas. Le rituel d'offrande (« *wa'tesink* ») signifie d'ailleurs très exactement « donner à manger ». Une autre séquence rituelle importante, le « *majejak* », qui signifie sacrifier, consiste à faire brûler de la résine de copal, celle-ci étant considérée comme le tamal de maïs de la montagne.

Donner à manger est une opération simple qui recèle pourtant des valeurs diverses et complexes, toute une structure de signification : en effet, cette opération contient en réalité *deux* opérations : elle nécessite tout d'abord, implicitement, qu'il y ait eu coopération complémentaire entre celui qui obtient la nourriture et celle qui la cuisine, afin que la nourriture soit *créée*.

Ensuite, l'opération est explicitement marquée par un transfert d'une personne à une autre - *un don* -, transfert qui *valide* la valeur de l'acte. Ce transfert suppose qu'il y ait une obligation, un endettement entre celui qui nourrit et celui qui reçoit la nourriture.

Cette obligation peut relever d'une relation hiérarchique, ou bien d'une relation égalitaire :

-Dans la relation hiérarchique, l'obéissance et le respect sont demandés en échange du don de nourriture.

-Dans l'obligation entre égaux, la nourriture est une compensation venant en supplément d'un échange de travail, et relançant le cycle du don-contre-don.

On voit donc, au travers de ce simple acte, se dessiner les différentes valeurs qui structurent la société q'eqchi' : la coopération et l'autorité, l'égalité et le respect. La combinaison équilibrée de ces valeurs permet de « vivre en harmonie » (« *wank sa' tuqtuukilal* »). *Tuqtuukilal* signifie la paix, l'harmonie, la tranquillité ; *tuqtu* est un adjectif signifiant équilibré, nivelé, tranquille.

La coopération correspond à l'idée de se compléter, de s'ajuster les uns aux autres. Les verbes « *tz'aqonk* » (faire partie, participer) et « *tz'aqobresink* » (compléter, ajuster) traduisent ce concept. Elle comprend deux volets :

- La coopération complémentaire (le partage des tâches) entre le mari et la femme correspond à l'opération de constitution de l'alimentation : en effet, c'est le mari qui ramène le produit de la chasse et fait germer le maïs, et c'est son épouse qui cuisine et rend comestible la viande et le maïs.

- La coopération mutuelle correspond à l'obligation de donner et de rendre des équivalents stricts, entre les « compères », entre le beau-père et ses gendres, entre les hommes constituant un groupe de travail mutuel ou une équipe de « charges ».

L'égalité dans la structure sociale, dans les relations entre les familles, est une éthique très forte. (Grandia, 2006, p. 71). C'est également un discours très présent à Cahabón : toutes les familles se valent, sont égales.

L'autorité se dit comme le « respect » : « *Oxloq'ink* », c'est « honorer », « respecter », c'est manifester du respect et entretenir ainsi l'unité communautaire embrassée par la Montagne-Vallée souveraine. La hiérarchie, l'obéissance et l'autorité sont des valeurs contenues dans les relations instituées entre les parents et les enfants, entre les aînés et les cadets. Cette valeur correspond à la relation hiérarchique contenue dans l'acte de « donner à manger » réalisé par les parents auprès de leurs enfants.

Le statut d'autorité supérieure n'implique pas de comportements sensiblement différents (à l'inverse des Kayapo décrits par Turner (1985) où l'inhibition des inférieurs contraste avec la désinhibition des supérieurs), et bien que l'autorité acquise permette de s'exprimer et de décider dans les réunions publiques, elle exige surtout de l'écoute et maintien d'une attitude d'humilité constante : toute expression publique exige ainsi que l'on demande « pardon » avec insistance. « *Tex kuy in maak* », « pardonnez ma faute » introduit et conclut le discours.

Cet acte de donner à manger constitue l'institution élémentaire, celle de la famille, formant la Maison, le *junkab'al*, dont le préfixe *jun* signifie « un ». On peut donc supposer que c'est la *relation d'unification* entre plusieurs éléments séparés (un père, une mère, un enfant formant *une* maison grâce à l'opération de donner à manger) qui est créatrice de valeur.

Cette maison est formée par le couple et ses enfants. Les filles demeurent en général dans la maison jusqu'à leur mariage, tandis que les fils demeurent en général dans la maison jusqu'à leur premier enfant. La maison gère sa production agricole, socialise les enfants, commande l'héritage et la propriété (Wilk, 1997) participe aux activités rituelles de la communauté.

Le fait que cette Maison soit fondée par l'acte de donner à manger montre que la famille ne repose pas sur la « reproduction biologique ». La filiation est donc une question de lien social plus que de lien biologique, beaucoup d'enfants étant « adoptés » par le simple fait d'être nourris (Ghidinelli, 1975). La Maison est le cœur (*ch'ool* en q'eqchi') de l'activité sociale : *ch'oolanink* signifie en effet « s'occuper de la Maison » (Adams A. , 2001).

✓ Le partage des tâches

La coopération complémentaire entre les sexes se réalise d'abord dans le lien du mariage, par les tâches différenciées des hommes et des femmes.

On le voit dans le tableau suivant, construit sur le modèle proposé par Fontaine (2007) , où : O=obligatoire ; P= Permis ; I= Interdit ; F= Facultatif ; V= Valorisé ; D= Dévalorisé ; N= normé ; U=anti-normé, abject, le plus dévalorisé

Tableau 15. Partage des tâches

Règles	Homme		Femme	
	Jeune homme	Homme marié	Jeune fille	Femme mariée
Semer le maïs	I	O, V	I	I
Premier nettoyage	P	O	I	I
Entretien cultures	O	O	P	P
Récolte	P	O	P	P
Balayer	I	I	O	O
Laver le linge	F, D → V*	I	O	O
Moudre	I	I	O	O
Xorok (faire les tortillas de maïs)	I	I	O	O
Aider à la distribution des repas cérémoniels	O	P	I	I
Chasser	P	O	I	I
Pêcher	P	O	I	I
Elever Poules	F, D	F, D	V, N	V, N
Egorger Poules	O	O	I, U	I, U
Tuer les poules par asphyxie en les suspendant par les pattes	P	P	N	N
Tuer porc	P	O	I, U	I, U
Elever porc	O	O	D	D

*Il faut noter qu'avec la généralisation des études, de plus en plus de jeunes hommes passent une période loin de leur foyer et doivent laver leur linge. Cette tâche n'est donc plus aussi dévalorisée pour les jeunes hommes.

✓ Le système de parenté

Les enquêtes sur les structures de parenté actuelles des sociétés mésoaméricaines manquent, et en particulier sur les Q'eqchi' : il n'existe aucune étude anthropologique des structures de parenté des Q'eqchi' de l'époque moderne. Pour Braakhuis (2010, p.9), Schackt (2000, p. 129) ou Wilson (1995a), les lignages, par exemple, n'ont pas d'existence ou de signification forte.

Or, il nous semble que cette étude est nécessaire et particulièrement passionnante étant données les transformations qu'elle connaît actuellement. Nous voudrions ici donner quelques pistes de recherche que nous aimerions explorer plus profondément prochainement.

Dans le monde maya, le lignage patrilinéaire a toujours été considéré comme l'institution-clé des anciennes civilisations (Houston & McAnany (2003), Martin & Grube (2000)). Des ethnologues ont également défendu ce principe dans les groupes mayas contemporains. Redfield & Villarojas (1934) l'ont fait pour les Yucatèques ; Wisdom (1940) pour les Ch'orti ; Vogt (1969) pour Zinacantan ; Hopkins (1969) pour les Tzotzil, les Tzeltal et les Ch'ol (Hopkins, 1988), Boremanse (1981) pour les Lacandons.

D'autres auteurs ont suggéré l'existence d'une parenté bilatérale - le modèle de descendance unilinéaire aurait été trop largement surévalué par les anthropologues (Kuper, 1982). Pour les Mayas de la période précoloniale, Coe (1965) et Joyce & Gillespie (2000) posent cette hypothèse à partir du constat que la femme avait un statut très valorisé et pouvait transmettre propriétés et biens à ses enfants.

Il apparaît qu'aujourd'hui, les systèmes de parenté sont très variables de région en région, de village en village (Breton, 1979a, p. 109, p. 124 avec des systèmes bilatéraux ou intermédiaires).

De nombreux chercheurs ont abandonné la recherche de modes de filiation pour se concentrer sur la question de la Maison et de la Résidence : Wilk (1997, p. 51) remarque qu'à l'époque précolombienne, les groupes q'eqchi' reposaient certainement sur une possession lignagère (et non collective) de la terre : la propriété était structurée autour de petits groupes de descendance ; mais il propose d'étudier l'institution de la Maison et a réalisé son ethnographie sur ce thème, le *junk'ab'al* (la maison) devenant le centre de plusieurs études sur les Q'eqchi' (Wilk, 1997), (Kistler, 2010). Ceci correspond à courant général en anthropologie. Depuis les années 1980, on insiste davantage sur la dimension de la Maisonnée (Lévi-Strauss, 1984) (Carsten, 2004)(Carsten & Hugh-Jones (ed.), 1995)(Gillespie, 2000a et b). Carsten et Hugh-Jones (1995) plaident pour une vision plus large et plus dynamique de la maison que celle de Lévi-Strauss : la Maison embrasse les relations sociales économiques, politiques, rituelles de ses membres. C'est dans la Maison qu'est incorporée la richesse matérielle et immatérielle, que se perpétue le nom, que se transmettent les biens : elle est l'incarnation de la continuité. Elle se forme par les alliances, par la combinaison de deux lignées, se transmet par les règles de filiation ; elle se définit par ses relations avec les autres maisons.

Les patronymes q'eqchi' sont proprement d'origine q'eqchi' (il n'y a pas ou peu de patronymes espagnols). Chaque personne porte deux patronymes : le premier est celui du patrilignage de son père, le second est celui du patrilignage de sa mère. On ne transmet à ses enfants que le premier de ces noms : c'est donc la patrilinéarité qui est perpétuée.

Parmi les patronymes les plus courants à Cahabón, on trouve Asig, Bulum, Cacao, Caal, Cac, Choc, Chocooj, Chun, Coy, Cuc, Cuy, Cuz, Maquin, Pec, Poou, Quib, Tec, Yaxcaal. Ces patronymes sont portés par plusieurs patrilignages, et il n'est pas interdit d'épouser quelqu'un portant le même patronyme, pour peu qu'il ne fasse pas partie du même patrilignage. Si bien que certaines personnes peuvent porter deux fois le même nom : par exemple Choc Choc.

Observons quelques termes de la parenté q'eqchi' (tableau 16, page suivante).

Faisons quelques remarques :

La typologie semble prendre en compte à première vue deux critères : le genre et l'ordre chronologique de naissance.

Le genre d'*ego* est primordial dans la désignation d'un affin: ainsi, on ne dit pas de la même façon « ma fille » lorsque l'on est son père (*inrabin*) et lorsque l'on est sa mère (*inko'*).

Ceci montre que les hommes et les femmes forment deux groupes très différenciés, d'une façon qui nous est difficilement compréhensible. Cependant, le genre de l'enfant ne compte plus lorsque celui-ci désigne sa mère ou son père.

On peut en conclure que :

- Les niveaux inférieurs doivent distinguer le genre des niveaux supérieurs.
- Les niveaux supérieurs n'ont pas à distinguer le genre des niveaux inférieurs.

Ainsi, les grands-parents, arrière-grands-parents, oncles et tantes appellent indifféremment de leurs genres leurs petits-enfants, arrières-petits enfants et leurs nièces et neveux.

De plus, les distinctions entre belle-sœur et beau-frère selon que l'on est homme ou femme, semblent indiquer que la femme, quand elle se marie, entre dans le lignage de son mari. Alors, les époux et épouses de ses frères et sœurs ne sont plus en rapport direct avec elle : ils sont dénommés comme les « gendres » et les « brus » de sa mère.

Cependant, il n'y a pas de distinction entre cousin parallèle et cousin croisé ; ou de terme particulier pour l'oncle utérin. On n'est donc pas dans une différenciation forte entre lignée paternelle et lignée maternelle : ces deux lignées font l'objet de l'interdit d'alliance : les cousins sont dits « frères ».

Remarquons aussi que pour les termes d'adresse, une bru ou un gendre n'appellent pas leur beau-père et leur belle-mère *hi'om we* ou *alib'om we*, mais *na'* ou *wa'*, (mère, père).

Tableau 16. Terminologie q'eqchi' de la parenté

Na'bej	Mère
Yuwa'bej	Père
B'eelomej	Epoux
Ixaqilb'ej	Epouse
Alib'om we	Beau-père ou belle-mère d'une femme
Hi'om we	Beau-père ou belle-mère d'un homme
Yumej	Fils d'une femme
Ko'bej	Fille d'une femme ⁶⁰
Alalb'ej	Fils d'un homme
Rab'in'ej	Fille d'un homme
Kok'al	Enfants en général
Alib'ej	Belle-fille, bru
Hi'b'ej	Gendre
Ixa'an	Grand-mère
Mamá	Grand-père
Iitz'inb'ej	Petit-frère ou petite-sœur, d'une fille ou d'un garçon
Chaq'na'b'ej	Première née, aînée d'une fille
Chaq'b'ej	Aînée d'une fille
Anab'ej	Aînée d'un garçon
Asb'ej	Aîné d'un garçon ou d'une fille
Ikan na'ehj	Tante
Ikanb'ej	Oncle
B'alkej	Beau-frère d'un homme (grand-frère ou petit-frère de l'épouse d'un homme)
Ixnamb'ej	Belle-sœur d'un homme (épouse du petit-frère ou du grand-frère d'un homme)
Hi'om re na	Beau-frère d'une fille
Alib' om re na	Belle-sœur d'une fille
As e / Na e	Cousin plus âgé/ Cousine plus âgée
Iitz'in e	Cousin ou cousine moins âgé(e)
Ikaq'b'ej	Nièce, neveu (fille et fils des frères et des sœurs)
Iib'ej	Petit-fils, petite-fille
Mamb'ej	Arrière petit-fils, arrière petite-fille
Malka'an	Veuf

Exposons maintenant quelques règles traditionnelles de transmission :

- Nous avons dit que les lignées sont patrilinéaires, puisque l'on porte en premier le nom du père et que de génération en génération, seul celui-ci demeure : on abandonne le nom de sa propre mère lorsqu'on transmet son nom à son enfant.

⁶⁰ Une femme appelle également « ko' », les filles de ses sœurs, belle-sœurs, voisines : c'est une façon de dire « ma petite », « ma fille », à toutes les petites filles de son entourage. « Ko' » dans la bouche d'un homme, est un terme vulgaire qui désigne une « amante », une femme qui a des relations hors du mariage.

- Le père (ou le lignage du père) transmet des terres à ses *filis*. Si un homme meurt, sa terre passe aux autres ayants droits hommes de son lignage. Ceci implique que les garçons abandonnés par leurs pères – et ils sont nombreux dans cette période d’après-guerre- se trouvent sans héritage. On retrouve ce système chez les Tzeltal (Breton, 1979, p. 75-77).
- Les mères transmettent à leur fille tous les instruments nécessaires à la cuisine (la pierre à moudre en particulier).
- Le mariage semble au premier abord être l’ « achat » symbolique d’une jeune fille par la famille du garçon: les parents de celui-ci réalisent des visites et des offrandes monétaires, alimentaires et en cacao auprès des parents de la jeune fille.
- De plus, c’est la famille du père qui prend en charge les coûts de la célébration du mariage et qui invite les convives chez elle.
- Le jeune couple s’installe dans la famille du garçon, jusqu’à la naissance du premier enfant. Ensuite, il s’installe sur un terrain hérité des parents du jeune homme.

Dans cette première approche, le principe de patrilinéarité semble donc dominant.

Les jeunes filles sont appropriées par la famille de leur mari, et c’est elle qui transmet terre et nom. Cet état de fait se traduit dans le terme *alib’aak* veut dire « se donner comme bru ». Si une épouse meurt, les enfants sont recueillis par la famille du père. Si un époux meurt, les enfants sont recueillis par famille du père, ou bien, s’ils restent avec leur mère, ils n’auront plus d’héritage, car le nouveau mari de la mère ne transmettra ses terres qu’à ses propres enfants.

On est cependant loin d’un système d’échange restreint de sœurs.

En effet, comme nous le verrons plus loin, et comme le dit bien Redfield (1960, p. 38), il y a une certaine dose de bilatéralité et une plasticité des pratiques, car tout dépend du contexte.

✓ La question des chefs de lignages

Il y a, au sein de chaque groupe de parenté, un homme considéré comme *aj jolominel* (celui qui dirige, qui est à la tête). C’est le chef d’un patrilignage. C’est ce que souligne le Père Antonio, qui a vécu une quarantaine d’années auprès des Q’eqchi’.

Dentro de cada cabeza de familia, hay siempre uno que es como el suprema jerarquía. Y dentro de los hijos, hay uno que es como el heredero, y él es el que hereda moralmente la autoridad en la ermita, en la cuestión religiosa, y no solo eso,

A lo mejor son diez hijos, pero es un hijo solo el que hereda. Entonces esa dinastía tiene más valor, más prestigio, más que los otros hijos. Hay una descendencia en el que hereda.

Siempre tiene que ser un varón, siempre se cae en un varón.

(Padre Antonio)

Au sein de chaque tête de famille, il y a toujours quelqu’un qui est comme la hiérarchie suprême. Et parmi les enfants, il y en a un qui est comme l’héritier, et c’est lui qui hérite moralement de l’autorité sur la chapelle dans le domaine religieux, et pas seulement cela.

Ils peuvent être dix enfants, mais c’est un seul fils qui hérite. Alors sa dynastie a plus de valeur, de prestige que celle des autres enfants. Il y a une descendance pour celui qui hérite. Il faut toujours que ce soit un garçon, cela tombe toujours sur un garçon.

Ce chef de patrilignage fait partie du groupe des anciens *cheekel winq* ou *pasa'* (après avoir occupé le poste de « premier » au sein de la confrérie). Dans ce groupe « collégial », chaque personne représente son lignage. Parfois, un de ces *aj jolominel* domine sur les autres. Le groupe d'anciens est ainsi un groupe « représentatif » de la communauté. Chaque maison de la communauté est ainsi reliée, rattachée à *un seul* de ces anciens qui est à la fois le chef de sa lignée (un père, un grand-père, un oncle, un grand-oncle) et un « *pasa'* ». Le chef de lignage choisit, parmi ses enfants, celui qui lui succèdera.

Le patrilignage assure jusqu'à présent une gestion des terres dont il disposait, par le système de rotations des cultures et « prêts » aux membres de la lignée : il permettait à l'homme marié d'avoir l'usufruit de parcelles de cultures annuelles dans des lieux souvent renouvelés afin de ne pas épuiser les terres.

Le lignage ne semble pas définir de territoire particulier : en tout cas, il ne semble pas correspondre à des « quartiers » ou des « kalpuls » ni dans les communautés rurales, ni dans les quartiers de la ville.

Le patrilignage peut s'étendre sur plusieurs villages, en y ayant avoir plusieurs branches familiales.

Ainsi, on peut se marier dans un village voisin et retrouver des membres de son patrilignage, qui vous prêteront des terres.

✓ La hiérarchie entre frères et sœurs

La hiérarchisation au sein d'une fratrie correspond à la terminologie utilisée pour désigner les frères et les sœurs. Là, les critères croisés sont à la fois le genre et l'ordre des naissances. En effet, il y a une distinction pour le terme d'aîné en fonction du sexe de celui-ci et du sexe du cadet. Cette distinction n'est plus nécessaire pour le terme « cadet, cadette » (*iitzin*). On retrouve cette distinction dans d'autres systèmes mayas comme celui des Tzeltal (Breton, 1979a, p. 125).

La grande sœur du garçon (*anab'ej*) vient du verbe *anab'ank* qui signifie « s'incliner ». Ainsi, il devient évident que les cadets ont un devoir de déférence et de respect envers leurs aînés (Redfield, 1960, p. 39).

L'aînée d'une fille se dit *ch'aq'b'ej*. *Ch'aq* est une racine se rapportant à la maturation et à la cuisson. Le terme d'aînée désigne donc celle qui est plus avancée dans le cycle de maturation propre aux femmes. Elle est celle qui cuisine pour ses petits frères. L'aînée, *ch'aq na'* est la deuxième figure de la mère (*na'*).

Cette distinction d'âge se retrouve entre cousins.

Par contre, elle ne se fait plus *entre générations*, par exemple pour la génération +1 (les oncles et les tantes) et la génération -1 (les neveux et nièces). On remarquera de plus qu'on ne distingue pas entre les sexes, ni entre côté maternel et côté paternel.

Les relations avec les cousins, les neveux et les nièces ne sont pas des relations très suivies au niveau quotidien, mais elles jouent un rôle dans les prêts et les héritages de terres.

Le principe hiérarchique, qui est de mise entre les parents et les enfants, et au sein de la fratrie, ne l'est plus lorsque l'on passe aux relations entre grands-parents et petits-enfants : là, il y a une relation d'égalité dans la transmission.

Les petits-enfants sont les « remplaçants » (*uuchil*, terme pour des personnes qui servent de retour *reeqaj*, dits souvent comme des trocs : *trueques*), c'est-à-dire les « équivalents » des grands-parents : ceux-ci leur enseignent leurs savoirs spécifiques. Ainsi, les chamanes choisissent en général parmi leurs petits-enfants ou petits-neveux et nièces (garçons et filles) ceux qu'ils vont former.

✓ Résidence et transmission de la terre

C'est dans ce domaine que les règles sont en complète transformation.

Une des règles les plus « stables » dans le temps est que le jeune couple vit tout d'abord chez les parents du garçon, sauf si la mère de la jeune fille est veuve ou que la jeune fille n'a pas de frère. Alors, la présence du garçon sera reconnue comme plus nécessaire chez sa belle-famille. Au premier enfant, le couple cherche son propre terrain pour s'établir.

C'est là que les choses sont devenues récemment plus instables :

Jusqu'à un passé récent, les terres ne manquaient pas.

Le couple s'établissait en général sur le terrain que voulait bien lui céder le père, le grand père, ou un oncle du garçon (son lignage). Le père ne céda pas formellement des terres à ses premiers fils mariés, car il avait encore de nombreux autres enfants à nourrir. Alors, en général, ces fils travaillent des parcelles propres sur le terrain du père et ils travaillent ensemble (sous forme d'échanges de journées, les « *kutank'ib'k* », que nous présenterons plus bas.) L'absence de règles claires d'héritage entre père et fils ne posait pas de « problèmes » outre mesure, car la gestion des terres se faisait de façon communautaire, selon les principes de prêt, de rotation des cultures et de jachère, et où les zones de forêts, étaient encore abondantes et permettaient d'avoir une réserve pour les générations futures. Lorsqu'un homme mourrait, sa terre retournait à la communauté et était redistribuée aux jeunes mariés. Nous verrons plus loin que ce système n'était pas incompatible avec la grande propriété terrienne.

De plus, le système de rotation des terres et de prêts impliquaient une « circulation » importante des droits d'usufruits.

Ces principes, combinant une terre possédée collectivement avec des accès ouverts, et des usufruits privés de parcelles, nous le voyons, ne peuvent plus être mis en application de façon aussi fluide dans un système de parcelles privées.

Avec l'*Hacienda*, on a vu de plus en plus des parcelles concédées *nommément* par le grand propriétaire terrien à ses travailleurs les plus dévoués. Ce cheminement vers l'appropriation privée a été achevé avec l'achat obligatoire de terres sous le patronage de l'INTA puis de FONTIERRAS, comme nous le verrons plus bas. Aujourd'hui, le système de transmission de « papiers légaux » est restreint : tout se joue entre le père et ses enfants.

1.2 Les institutions complexes

A l'inverse de nombreuses sociétés, on peut dire que chez les Q'eqchi', l'insertion individuelle est plutôt dirigée par la relation hiérarchique au sein de chaque famille et de

chaque lignée, tandis que le tout social est plutôt dirigé par la valeur de la coopération entre les familles et les lignages.

Les piliers du système q'eqchi' sont le système des charges de confrérie et le système de travail mutuel (« *kutank'ib'k* »).

✓ Le « *kutank'ib'k* »

Le « *kutank'ib'k* » est le travail agricole réalisé en groupe, un échange institutionnalisé de journées de travail, la valeur de la coopération mutuelle est la « majeure », englobant la « mineure » de la coopération complémentaire entre hommes et femmes, dans le don alimentaire qui se réalise à chaque fois que l'on travaille.

Il repose sur des groupes constitués en général par une vingtaine de familles, reliées entre elles par des liens de parenté, d'alliance et de voisinage. C'est un groupe fixé, qui reste relativement stable d'années en années. Un homme travaille avec son père, ses frères, ses beaux-frères, son beau-père et certains de ses voisins. Chaque année, en fonction de la date d'arrivée de la saison des pluies, ils décident de leur « programme » de travail : en général, on commence par les parcelles des anciens chefs de lignée.

Il s'agit d'aider une personne du groupe dans son champ chaque jour, et ceci pendant une vingtaine de jours, afin que chacun reçoive l'aide de tous les autres.

Chaque jour, celui qui reçoit l'aide reçoit ces compagnons chez lui, pour partager un grand repas cérémoniel préparé par son épouse, ses filles et cinq ou six autres femmes (voisines, sœurs, mère, belle-mère, *commères*). Le nom de cette institution est fondé sur cette journée que chacun donne. *Kutank* signifie journée, le suffixe *ib'* exprime l'action que l'on exécute ensemble, les uns pour les autres, de façon mutuelle : on échange des journées de travail. C'est l'une des institutions les plus fortes chez les Q'eqchi' de Cahabón, il semble qu'elle est déjà tombée en désuétude dans la plupart des municipes d'Alta Verapaz. Ces groupes interviennent dans plusieurs étapes de la culture du maïs : le défrichage (*k'alek*), les semailles (*awk*), le nettoyage (*q'alink*), la récolte (*q'olok*).

Cette institution n'a donc rien à voir avec le *tequio* ou la *faena* (que l'on trouve dans d'autres régions de la Mésoamérique), les travaux collectifs obligatoires pour des travaux dans les infrastructures de la communauté, qui sont mis en place pour des besoins précis.

✓ Le système de charge

Le système de charges (*chinamil*) désigne la confrérie réunie autour d'un Saint-Patron, dont la statue est placée dans l'église de la communauté ou du quartier. Les charges durent une ou deux années ; elles consistent en une équipe hiérarchisée qui doit entretenir l'église et le salon communautaire et réaliser une fête chaque année en l'honneur d'un Saint, en contribuant par leur travail et leur argent, et en réunissant les contributions de toute la communauté – d'un même montant pour toutes les familles. Chaque couple est appelé régulièrement à accomplir une charge, et il monte d'un grade à chaque fois, jusqu'à atteindre –pour certains (les chefs de lignage)- le statut de *xb'eenil* (« premier ») : comme le dit le mythe du roi de Cortés (annexe R), en réalisant la fête, le *premier* fait plus que représenter le roi, il *est* le roi (cf. aussi Breton, 1979b, p. 164, pour l'exemple de Rabinal).

Sa charge est comme une mise à mort symbolique permettant *son passage dans un statut sacré* : celui de «*pasa'*».

Il ne nous semble pas que les charges soient clairement réparties par lignages, comme cela est le cas ailleurs (Falla, 1995 ; Breton, 1979), car les lignages sont nombreux, et que chacun doit passer par toutes les charges.

Les charges échoient à un couple après proposition des « sortants » et discussion avec les « *pasa'* ». Un certain équilibre est respecté dans la charge demandée aux lignages, afin que tous contribuent régulièrement et qu'une même année, les charges n'échoient pas en trop grand nombre à un même lignage. Cependant, l'appartenance à un lignage est très importante pour être invité à une charge. De ce que nous avons pu observer, certains couples récemment installés dans une communauté (du fait de la guerre) ne sont pas invités à participer car ils sont trop « pauvres » (sans famille et sans terre pour supporter la charge). Alors, l'intégration d'un nouveau couple au système de charge dépend à la fois de son degré de parenté avec certains membres de la communauté, de ses « richesses », de l'expression de sa volonté à participer ainsi que de la bonne volonté de la communauté dans son ensemble et d'un couple sortant à leur transmettre une charge.

La hiérarchie des charges se définit par six fonctions précises (voir aussi Parra Novo, 1997 pp. 100-103):

La première fois qu'un couple occupe une charge, il est nommé *xwaqil mertoom* (sixième majordome). Il est responsable de la répartition de la nourriture avec le cinquième, mais il est surtout chargé de feux d'artifice.

Les porteurs de la cinquième charge (*ro'il mertoom*), ont pour responsabilité pendant la fête de s'assurer qu'il ne manque pas de bois pour le feu. Ils s'occupent de la répartition de la nourriture et des boissons.

Le quatrième majordome (*xka'il mertoom* ou *ka'il*) est responsable des boissons : cacao et café. Son épouse en est responsable avec lui. Il est celui qui doit abattre et découper le porc qui sert à la fête.

Le porteur de la troisième charge (*roxil mertoom* ou *roxil*) est le trésorier de la confrérie, relève les contributions de chaque majordome, tient le compte des dépenses.

Le second majordome (*xkab'il mertoom* ou *kab'il*) est l'homme de confiance du *b'eenil*. Il garde les clés du coffre et les clés de l'église. Il ordonne et répartit également les tâches aux membres de la confrérie doit s'assurer qu'il ne manque rien en cuisine, décide du moment où il faut mettre à mort les porcs destinés au repas de la fête. Son épouse est celle qui a le plus de responsabilité en cuisine.

Le couple de premiers majordomes coordonne la confrérie. Il ne doit pas ordonner, il doit assumer les travaux que d'autres n'auraient pas fait. Son épouse coordonne la préparation du repas cérémoniel.

Chacun des majordomes se choisit des assistants, deux ou quatre chacun, qui sont appelés les *kokchinam*. Ce sont en général de jeunes hommes, pas encore mariés ou jeunes mariés. Ils doivent aider pour toutes les choses secondaires : porter des messages, aider à la décoration de l'église et de la maison, chercher du bois, servir la nourriture, le cacao et le café.

Une fois la dernière charge de *b'eenil* accomplie, le mari et la femme deviennent respectivement *cheekel winq* et *cheekel ixq*, des « anciens », le plus haut statut social des

communautés. On appelle aussi ces figures les « *pasa'* » : ils ont passé toutes les charges et ils continuent le travail de *passeurs*. Ils ont de multiples fonctions, pour lesquelles ils se relaient d'année en année.

Pour un individu, l'ascension des charges signifie passer d'une étape à l'autre jusqu'à l'obtention du statut de « *pasa'* ». On a pu remarquer que si potentiellement, *tous* peuvent prétendre à devenir *premier* puis « *pasa'* », il semble cependant que seuls les chefs de famille le deviennent – ce que le Père Antonio voulait dire en disant que le chef de lignage hérite de l'autorité dans le domaine religieux.

Il n'y a aucune spécialisation au sein du groupe d'ancien. J'ai pu remarquer qu'une année c'était le vieux *Bex* qui remplissait la fonction de guide de prière, et l'année suivante, c'était le vieux *Isidro*. C'est un autre, le vieux *Xuan*, qui avait pris en charge la préparation de la danse du chevreuil. C'est *Lej* qui porte la croix à chaque sortie du Saint. Ils accomplissent ainsi tous les actes rituels les plus délicats : mise en place des offrandes, brûlage de la résine de *copal*, prières, manipulation des encensoirs, déplacements des Saints.

Ces *pasa'* sont indispensables à tous les actes rituels car ils sont ceux qui maîtrisent les paroles rituelles. Ils intercèdent auprès de Jésus et du *Tzuuldaq'a*.

Ils sont aussi déterminants dans les conseils à la communauté, le choix de la date de début des semailles, la sélection du maire communautaire, de ses conseillers, et des porteurs de charges.

✓ Les soins

A l'inverse d'autres groupes mayas, il n'existe pas véritablement d'institutions différenciées et de catégories nettes selon les types de soin, et aucun lignage n'en est considéré comme spécialiste.

Il n'y a pas de sages-femmes spécialisées. Les femmes accouchent seules, ou avec leur mari, ou leur mère. C'est plutôt depuis l'action des ONG et les politiques publiques de standardisation du travail de *comadronas* que les sages-femmes sont apparues.

Nous parlons pour les pratiques phytothérapeutiques et rituelles de soins des Q'eqchi' de pratiques chamaniques, en suivant Boccara (1990), Demanget (2007), Burelle (2010), travaillant sur la même aire culturelle mésoaméricaine. Le chamane explique, soulage, prévient l'infortune, par un système de pensée reliant la personne humaine au cosmos, au corps social et au milieu environnant, ce « monde-ci » ne pouvant entrer en communication avec le « monde-autre » que grâce au savoir-faire du chamane (Perrin, 2001). Rivière (2008, p. 159, 163, 164) définit le chamanisme comme un guérisseur et un provocateur de maladies, qui sait communiquer avec les esprits pour récupérer les âmes volées. Le Breton (1995) montre qu'il s'agit de réintroduire la coïncidence, l'ordre symbolique, là où les maux provoquent le chaos, non pas en revenant à l'ordre ancien, mais en légitimant et en recréant ce désordre comme un ordre. Il s'agit de réinstaller la médiation entre les mythes et le monde-ci ; le chamane connaît les « secrets » des choses du monde (Jacopin, 1993-1994). Cette vision du changement permet de penser le mouvement constant du monde et l'inadéquation à lui-même toujours renouvelée (Balandier, 1988).

Nous faisons ici un écart par rapport à Descola (2005, p. 296), pour qui le terme de chamanisme devrait être exclusivement associé à l'animisme, et non au système analogique

auquel il rattache le monde maya. Cependant, si les catégories d'animisme et d'analogie sont intéressantes d'un point de vue heuristique, il nous semble que les sociétés font « feu de tout bois » pour parvenir à soigner les maux, et accumulent sans exclure les différentes façons de penser le corps et sa relation au monde, comme beaucoup d'anthropologues de la santé l'ont montré (Laplantine, 1992 ; Benoist, 1993).

Or, l'interprétation q'eqchi' des maladies est de trois ordres et nous reprenons ici les descriptions de Perrin (2001, p. 113-114), qui remarque que ces trois conceptions intègrent le chamanisme, ne sont pas exclusives les unes des autres et sont souvent ajoutées les unes aux autres :

Ou bien, elle est due à un manque, une soustraction (le rapt de l'âme) : et on a recourt alors au chamane appeleur d'âme. Il faut alors recourir à l'endorcisme pour que l'âme réintègre le corps. Ces pratiques sont les plus importantes chez les Q'eqchi'.

Ou bien, elle est due à une intrusion, une présence étrangère pathogène dans le corps. Il faut alors recourir à l'exorcisme, pour que le mal soit rejeté, transféré ailleurs. Si l'exorcisme est surtout présent dans le système de pensée de la possession, elles ne sont pas exclues des pratiques chamaniques q'eqchi', ce que l'on retrouve dans le conte S (S-95-99) :

Ils sacrifièrent les animaux, le sorcier extraya le cœur, le foie et les poumons... Encore sanguinolents, il dessina avec eux avec des croix sur la poitrine, le front, dans les mains et sur les pieds du malade.

Dans un guacal, dans un lieu de la montagne, il amena le mal qui s'était imprégné dans la viande.

Dans la main droite, il portait le guacal, dans la main gauche l'encensoir.

Il le déposa au croisement du chemin, priant dans son charabia.

« -Le premier qui passe, qu'il emporte ce mal ! »

On voit dans ce récit que le mal n'est pas matériel, mais qu'il est une entité qui doit passer d'une enveloppe charnelle à une autre, qui traverse les frontières (à la façon du *xmuhel*, comme nous allons le voir). Seul le chamane peut extraire cette entité immatérielle du corps du malade dans la viande d'un animal.

Ou bien encore, la maladie est vue comme le résultat d'un déséquilibre entre des principes complémentaires, que sont chez les Q'eqchi' le chaud et le froid. Le maintien de l'âme *xmuhel* dans le corps est pensé *en rapport* avec cet équilibre des humeurs.

Chez les Q'eqchi', le chamane comprend ce que lui disent les esprits (le *Tzuultaq'a*) dans ses rêves, il fait l'étiologie des maladies grâce à un miroir, et il guérit grâce à des prières incantatoires. Il *nomme* l'esprit, réintègre l'âme perdue, extrait la maladie qui revêt une forme concrète.

Le chamane-guérisseur est *aj ilonel*, « celui qui voit ». Devenir chamane le jeune garçon ou la jeune fille qui, par ses rêves (en général, le fait de rêver une incarnation de la Montagne-Vallée *Tzuultaq'a*), se sent appelé à le devenir, ou qui est incité à le faire par un proche en général un grand-père ou un grand-oncle lui-même chamane. Alors, il choisit un chamane confirmé (cet oncle, ce grand-père, ou un autre chamane...) pour le former, pendant une année complète d'abstinence, à l'étiologie des maladies et à la phytothérapie, aux paroles et

aux gestes rituels. Après cette formation - très dure, que beaucoup abandonnent- il sera autant capable de soigner en en appelant à Dieu et aux Saints que de jeter ou rejeter des sortilèges maléfiques commandés par des hommes jaloux. On les appelle alors les « sorciers » : *aj tuul*, avec raison puisque dans ce genre de pratiques, le chamanisme comme la sorcellerie se déroulent sur un seul plan, un seul niveau : ce « monde-ci », le niveau humain, les *aj tuul* s'envoyant et de renvoyant des maladies les uns les autres (Perrin, 2001, p. 111-113).

Cependant, cette dénomination de « sorcier » est systématique dans les contes racontés par les ladinos, qui stigmatisent et réduisent la fonction des chamanes (guérisseurs phytothérapeutes) à celle de sorcier.

Deux spécialités sont cependant reconnues à Cahabón parmi ces *aj ilonel* : celle des « réparateurs des os » (*aj bakonel*), qui agissent en cas de fracture, et celle des « appeleurs d'âmes » (*aj boqonel mu*), qui agissent en cas d'états semblables à la dépression ou au post-traumatisme (cf. chapitre 15).

Il nous est apparu que ce sont surtout des hommes qui pratiquent ces soins, même si les femmes n'en sont pas exclues. On peut se demander si la masculinisation de la fonction est un phénomène récent.

1.3 « Valeurs » dans la langue q'eqchi'

Dans un premier sens, la « valeur » au sens q'eqchi' est le « *na'leb* » au sens de l'idée-mère, l'idée-pratique, car elle naît des actes mythiques fondateurs. Elle correspond à la définition de Kluckhohn (1961, 1966) de la valeur comme ce qui est considéré comme désirable, bon pour la société, mais elles ont une connotation éminemment concrète car les *na'leb* sont aussi les coutumes, les actes rituels.

Dans un second sens, la valeur *d'une chose* est son *xtz'aq*, c'est à dire « son reçu », « son paiement », ce que l'on *reçoit* en échange. Ce *xtz'aq* n'est pas le « prix » du marché, même si c'est ainsi qu'on traduit ce terme : il ne traduit pas le point d'équilibre entre l'offre et la demande du marché, il exprime plutôt le mode de relation qui s'instaure dans l'échange : ou bien la justesse, l'équivalence lorsque le *xtz'aq* est *tz'aqal*, c'est-à-dire complet, juste, suffisant, exact ; ou bien l'injustice lorsqu'on n'obtient pas cette équivalence stricte. Alors, on estime qu'on a été déprécié, discriminé, gâché (*tz'eqtanank*).

Or, le *tz'aqal* désigne l'originel, le natif le local, par opposition à l'étranger (*kaxlan*). Cette notion étant liée au lieu de naissance, on peut d'ores et déjà faire l'hypothèse que le critère natif/étranger est important dans les sphères de valeurs q'eqchi'.

Dans un troisième sens, la valeur est *rajom* : l'objectif, la raison d'être de la chose, la projection dans le possible, le futur.

Dans un quatrième sens, la valeur en tant que position dans les catégories d'objets, renvoie à une constellation d'autres notions qui permettent de distinguer les objets les uns des autres : ce sont leurs « capacités d'agir » qui leur donne leur valeur, leur position dans le monde. Or, l'homme peut intervenir pour modifier la valeur de chaque objet, il doit contribuer à maintenir les frontières et l'ordre du monde : dans certains cas, il doit « donner à manger » à ces objets pour qu'ils prennent leur place adéquate au moment adéquat. Ainsi,

le *xdiosil* (la capacité créatrice) et le *xwiinkul* (l'esprit vengeur) sont donnés par la Montagne-Vallée mais les hommes peuvent agir sur lui, en renforçant le premier ou en apaisant le second, par le don de nourriture. Le *xmuhel* distingue les morts et les vivants : un homme vivant possède une énergie, une capacité de mouvement qui est permise parce que le *xmuhel* est intégré au corps. Le mort voit son *xmuhel* définitivement séparé du corps. Chacune de ces valeurs est donc fragile, mobile, modifiable. Il faut pour les manipuler connaître les « secrets » agissants (les *awas*). Il existe une série de *reetalil*, (signe, signal, trace, symptôme), qui permettent de communiquer selon un code « homologique ».

1.4 Cycles de valeurs

L'analyse de la production industrielle selon Marx montre l'enchaînement des étapes permettant la constitution de la valeur, son aliénation et sa fétichisation, sa réalisation. Cette analyse peut sembler impossible pour des sociétés non capitalistes. T. Turner (1980) argumente cependant que l'on peut développer une analyse de la valeur similaire, si on repart du système culturel local, en observant quelles sont les unités standards du temps de travail productif pour une société. Dans le cas des Kayapo qu'il étudie, le cycle domestique permet en effet de transformer des enfants en des adultes mariables. Le cycle cérémoniel des adultes permet ensuite de transformer le couple subordonné en têtes dominantes de leur propre famille étendue. L'étape critique (où a lieu l'« aliénation » de la valeur) est que dans le second cycle, le travail de socialisation n'est plus porté par le couple lui-même : ce sont les travaux des filles du couple et de leurs maris qui les propulsent vers de nouveaux statuts. Ainsi, le travail des jeunes couples produit un surplus, approprié non par le niveau domestique mais par la société comme tout, car les anciens acquièrent alors de « beaux noms » qui sont reconnus par tous.

Dans le cas des Q'eqchi', qu'en est-il ?

On peut considérer la Maison selon deux perspectives, deux points de vue :

Dans le cycle de l'éducation des enfants, la valeur majeure est le respect hiérarchique imposé entre les parents et les enfants et l'obligation de nourrir ses enfants. Il crée des enfants prêts à marier.

Dans le cycle du mariage, la capacité reproductive de la jeune fille est appropriée par la lignée du fiancé. Il y a un principe hiérarchique fort entre le gendre et son beau-père, et entre la fille et sa belle-mère. Cependant, une fois le premier enfant né, cette relation hiérarchique de respect et d'obligation est transformée en relation de coopération mutuelle : le jeune couple acquiert alors ses propres champs et entre dans le cercle de la coopération mutuelle agricole et du système des charges.

Ainsi, la sphère domestique n'est pas refermée sur elle-même : elle est d'emblée collective, et elle est une redistribution de la valeur créée par tous et acceptée par tous. Dans ce cas, il n'y a pas d'appropriation.

Dans le système de charge, par contre, la valeur est produite de façon relativement équivalente par tous (si l'on observe que chacun à son tour doit occuper une charge), mais elle sert les hiérarchies communautaire et lignagère, dominées par les *pasa'* qui sont sortis

par le haut du système des charges. Ainsi, la valeur est appropriée par ces anciens, non en terme d'enrichissement économique, mais plutôt en termes de prestige.

Le fondement du système social est donc la combinaison de ces deux dimensions, l'une verticale et l'autre horizontale.

Conclusion

Cette première étape a permis de comprendre les institutions piliers des communautés q'eqchi' : la famille nucléaire et sa parcelle, le travail mutuel, la confrérie. La vie communautaire se caractérise par sa souplesse dans du fait de la stricte égalité entre les familles : le principe de coopération domine, et c'est par l'âge, le mariage puis les étapes des charges, que les individus acquièrent un statut social de plus en plus prestigieux : celui d'ancien.

Cette souplesse et cette égalité sont caractérisées par le fait que lorsque quelqu'un veut intégrer la communauté, toute la communauté se réunit pour qu'il puisse se présenter et être interrogé par sur les raisons de son départ de sa communauté d'origine et les motifs de sa venue. On pourra lui demander de faire un don au Saint, mais pas obligatoirement. La nouvelle famille sera intégrée au reste de la communauté par l'échange de travail et l'appel aux charges.

Cette première approche des valeurs internes pose un problème identique à celui du fonctionnalisme, il ne permet pas de prendre en compte l'importance du contact avec les valeurs externes, les conséquences de la colonisation, le rapport à la Nation: ce qu'il importe donc d'incorporer dans ce modèle, c'est la cohabitation avec l'étranger, le colonisateur et le marché capitaliste.

Dumont parle de l'englobement des contraires dans l'opposition hiérarchique comme dans l'extension de l'idéologie égalitaire (Dumont L. , 1966, pp. 401-403), mais il maintient comme paradigmes séparés les systèmes occidentaux démocratiques égalitaires et le système des castes. Or, il nous semble qu'actuellement, les valeurs égalitaires démocratiques et les valeurs hiérarchiques agissent avec rivalité sur une même population.

Il semble donc que l'englobement de valeurs supérieures/inférieures en interne (que nous maintenons) doive être enrichi par les contradictions ou les médiations avec l'environnement, avec les « étrangers ».

De plus, à partir de ces institutions, on peut se demander si on peut considérer les Q'eqchi' comme des « Mayas ». Nous savons qu'aujourd'hui la question identitaire est principalement tournée vers l'auto identification et la construction de mouvements sociaux et politiques qui construisent et défendent une « identité ». Or, il est intéressant de considérer que d'une façon générale, les Q'eqchi' rejettent l'idée d'une identité actuelle « maya » : pour eux, les Mayas renvoient à un peuple ancien, disparu ou dissimulé dans les montagnes : le peuple qui ne connaissait pas encore le baptême. Mais ils entretiennent une relation de filiation mythique avec les « Mayas » qu'ils considèrent comme leurs grands frères à la fois animaux et dieux. Ce sont des catégories (les hommes, les dieux, les animaux...) qui aujourd'hui encore sont opérantes et valent la peine d'être étudiées.

Ils disent également que le « Maya » a été inventé par le gouvernement pour obtenir de l'argent de l'étranger (Schackt, 2000). Mais on assiste aujourd'hui à la naissance d'un mouvement de « prêtres » et de « soigneurs » qui revendiquent l'identité maya « purifiée » en s'appuyant sur l'apprentissage d'une spiritualité et de rituels antichrétiens. Ils seraient une centaine sur Cahabón, déjà formés ou en formation.

2. La méthodologie de la parole

Cependant, cette étude du système social nous semble devoir passer par une étude des paroles. Nous ne nous plaçons pas dans la perspective d'une étude formelle et désincarnée du langage. L'étude du signifiant et du signifié comme un rapport d'éléments fixés dans le marbre de la langue nous semble insuffisante car elle oublie le contexte dans lequel elle a lieu. A partir d'une critique d'un empirisme réductionniste, Quine (2003), Peirce (1978) et Bakhtine (1977) montrent qu'il faut penser à partir de la parole, informée par un bagage historique et un langage, et définie de façon ternaire par l'objet, le signe, et l'interprétant. Peirce a ainsi montré la dynamique infinie qui se noue entre un objet, son signe-représentamen et les interprétants successifs, qui sont des signes se répondant les uns aux autres, produisant sans cesse de nouvelles significations (Peirce, 1978 ; Fiset, 1996 ; Chauviré, 2003). Il ne s'agit pas là de s'intéresser aux comportements empiriques de chaque individu, mais de s'intéresser à un ensemble de règles et de conventions qui sont utilisées dans les différents contextes : les actes de paroles, verbaux et non verbaux, rassemblant les discours communs et cérémoniels, les gestes, les rituels, véhiculent des symboles qui permettent de se comprendre, mais aussi d'agir. Ces conventions sont plastiques et leur expression dépendra du contexte.

Mais dans le même temps, elles sont encadrées par des règles. En effet, « *le signe est toujours institutionnel* » (Ducrot & Todorov, 1972, p. 132), seule une collectivité peut instituer un signe. A chaque institution son style de parole, ses règles : l'école, la réunion communautaire, le rituel, le récit mythique, en sont des exemples. Si on les considère ainsi, les paroles remises dans leur contexte institutionnel donnent ainsi accès à certaines règles de ces espaces sociaux.

Les différents types de discours que l'on recueille ne doivent donc pas être considérés comme du texte écrit, mais comme des « paroles » : à savoir des expressions vivantes, qui s'inscrivent dans un contexte, une intentionnalité, une performance. On ne considère plus alors un texte seulement comme l'aboutissement d'enjeux idéologiques, de symboles, de fonctions narratives, mais aussi comme un *moment*, une instruction pragmatique du contexte (Fiset, 1996, p. 28).

Selon Jacopin (1980, p. 360) : « On appelle parole l'acte de langage par lequel une audience s'approprie et signifie sa réalité, en créant aussi bien des liens particuliers entre ses participants, qu'un rapport commun et déterminé à l'environnement ».

La parole a un aspect déictique : elle n'a de sens que pour un groupe et une population donnée.

Elle a un caractère performatif : elle agit, elle confirme de façon irréversible.

Elle a une fonction cognitive : elle révèle une vision du milieu et constitue un rapport singulier au monde.

On passe alors de la sémiologie (relation entre un signe et son référent) à la sémiotique (dynamique du sens qui déborde la relation entre le signe et son référent par l'action de l'interprétant).

La plupart du temps, les pragmatiques et les sociolinguistes isolent un mot, une phrase. C'est en ce sens que nous nous éloignons d'Austin, Searle, et de la pragmatique en général, qui ne prend en compte que le contexte restreint de l'énonciation. On peut citer comme exemple la démarche très riche de Braakhuis (2005, 2010) sur le mythe fondateur q'eqchi' de la Lune et du Soleil, qui fait fonctionner les deux dimensions jakobsoniennes de métaphore et de synecdoque pour montrer la mise en ordre du monde au travers des catégories des femmes, des maladies, des soigneurs, mais qui ne fait pas de rapport avec les institutions sociales q'eqchi' et en reste à un niveau « symbolique » au sens abstrait et restreint.

Or, il nous semble important d'analyser la parole en fonction de son contexte élargi : la performance de la situation d'interlocution, ne doit pas être isolée du reste.

Il est par exemple une discussion bien connue sur la question de la valeur du mot « maison » (*cieng*) chez les Nuer par Evans Pritchard (1994, pp. 161-162; 234-235), permettant de mieux comprendre l'articulation entre les institutions de parenté et de résidence: la valeur du mot peut varier avec le contexte, mais ce contexte doit être considéré avec précision.

Toute parole individuelle travaille à partir d'un matériel collectif, déterminé (la langue, le vocabulaire et la grammaire, les concepts d'une culture et les règles de l'énonciation) pour développer, à partir de ces outils, une expression propre, originale. Pour se prémunir de tout ethnocentrisme lorsqu'on les étudie, il faut s'armer d'une méthode formaliste, qui permettra de dégager la logique du récit. Face à un empirisme spontané et à l'interprétation immédiate, Jacopin (2008, p. 11) se donne l'objectif d'élaborer une « théorie opératoire du contexte » dans le cadre de l'analyse des paroles mythiques.

Nous élargirons cette analyse pour une part aux paroles rituelles, qui peuvent être verbales ou non-verbales, car tous les éléments nous semblent réunis pour pouvoir dire qu'elles sont, comme Jacopin définit les paroles mythiques, des paroles qui engendrent et ordonnent le monde actuel. De plus, les rituels, en particulier le système des charges, sont en cohérence d'année en année, au travers du mécanisme de la rotation, et ils forment un système autoréférent.

D'autre part, nous étudierons également les paroles généalogiques (Jacopin, 2008, p. 35), qui s'inscrivent aussi dans une linéarité, dans un schéma scénaristique (cf. Introduction générale). Elles évoquent quant à elle la mémoire historique du travail forcé dans l'*Hacienda* et de la guerre, et mettent en cohérence et en continuité la situation actuelle avec la situation passée. Elles sont constituées par les histoires de vies que chacun se construit, par les discours sur l'État, et en particulier le rapport à la Justice, la représentation politique, l'école.

Chacun de ces trois genres de paroles est auto-référent et autonome. Selon cette méthode, les éléments doivent être resitués les uns par rapport aux autres dans le système social auquel on a affaire, et les éléments mythiques, rituels, généalogiques qui paraissent

« extraordinaires », illogiques, étranges, sans référents dans la réalité, apparaissent alors comme tout à faits « clairs », grâce à des relations de synecdoque avec le déroulement du récit et de métaphore avec la réalité (en reprenant les deux opérations symboliques fondamentales depuis Jakobson).

Cette méthode doit répondre à la question fondamentale : qu'est-ce qui fait sens pour les locuteurs ?

Quel scénario travaillent-elles ?

On étudiera donc les actes de paroles et la situation d'interlocution comme le moyen de constituer :

- L'encyclopédie propre aux Q'eqchi', à savoir comment leur langue permet d'accéder à leur catégorisation du monde.

- Les institutions propres aux Q'eqchi', à savoir comment ces catégories sont hiérarchisées, organisées par des valeurs et des règles.

Nous proposons de concevoir ces trois paroles q'eqchi' comme les portées d'un même morceau, ou les parties instrumentales d'un ensemble musical. Le morceau, à l'écoute, constitue la « réalité » pour les Q'eqchi'; les portées musicales sont chacune autoréférentes, cohérentes, linéaires car elles se rapportent à un registre instrumental et à une ligne mélodique propres. On peut pour chacune réaliser les mêmes analyses systémiques que précédemment, mais on doit également les mettre en résonance entre elles. Ce qui fait la résonance harmonique ou disharmonique entre les deux portées sont les instants musicaux où les notes de deux portées différentes fixent un accord, un ton ou un mode, et permettent un changement de motif, de tonalité, une cadence. Ils ne sont plus seulement du domaine de la ligne mélodique de chaque portée, mais elles participent de la cohérence du tout. Lévi-Strauss regarde lui aussi le mythe comme une partition (1958, p. 243), mais il ne lit que les motifs de façon structurale. Il ne relie pas les éléments à leur succession diachronique et les corrélations avec la réalité. Lévi-Strauss constitue des paquets synchroniques, verticaux, rassemblant les faits ayant des traits communs concernant la relation sociale, en particulier la relation de parenté, comme dans l'exemple du mythe d'Œdipe (1958, p. 245). Lévi-Strauss parle du mythe et de la musique comme des « machines à supprimer le temps » (Lévi-Strauss, 1964, pp. 23-24) : pour lui, on trouve une intention anti-temporelle dans le mythe.

Pour nous, le temps est justement, au contraire, la donnée fondamentale retravaillée par le mythe. Ces notes d'accords entre les lignes mélodiques apparaissent à certains moments. Ainsi, les gestes rituels et techniques réalisés au moment des semailles du maïs sont exactement décrits lors d'un récit mythique sur l'origine de la germination ; d'ailleurs, cultiver revient souvent à réaliser métaphoriquement le mythe et le rite ; l'explication de la fonction de la danse rituelle est précisée dans les mythes. Nous pensons que les résonances sont également nombreuses entre la parole généalogique et les autres types de parole : ainsi, la façon de parler de l'histoire de la propriété de la guerre s'articule autour de motifs semblables à des motifs mythiques. Un exemple de cela est la figure de la libellule *tuulux*. Cet insecte apparaît comme l'agent principal de l'acte de magie du rassemblement des parties du corps humain dans l'origine du monde ; mais il désigne également, dans les récits de guerre l'hélicoptère – la libellule de fer – agent cette fois-ci non d'unification mais au contraire de désintégration des corps et des communautés.

Ces éléments-clé peuvent permettre de montrer les tensions et les moments de bascule, lorsque la société est transformée par l'histoire politique et économique et que le mythe réactualise le monde. Les deux récits, conjointement, peuvent donc aider à élaborer les modèles successifs qui ont régi la relation entre les Q'eqchi' et le monde.

Les trois types de paroles que nous allons évoquer ont été choisis à partir de l'étude de terrain.

3. Les paroles instituées des Q'eqchi'

3.1 Le statut de la parole chez les Q'eqchi'

Que ce soit en Occident ou chez les Q'eqchi', la parole se définit non seulement par ce à quoi elle fait référence, par le monde qu'elle désigne, informe, ordonne, mais aussi par ses aspects illocutoires (c'est-à-dire les *actes* qui sont accomplis par la parole : la promesse, le baptême, etc.) et perlocutoires (les effets que le locuteur veut induire sur son interlocuteur).

La différence tient principalement au fait que la parole est pensée comme une capacité de transcendance et de réflexivité chez les Occidentaux, en particulier du fait du recours à l'écriture. La parole des Occidentaux se veut analytique, objective. Nous reprenons ici dans ses grandes lignes l'analyse de la différence entre la communication interhumaine et la communication avec le monde réalisée par Todorov (1982).

A l'inverse, chez les Q'eqchi', la parole doit être comprise dans l'immanence, comme une action sur le monde non réflexive.

Les paroles rituelles, en particulier, sont une action magique⁶¹, performative sur les Montagnes-Vallées. La parole est dans ce sens chamanique car elle est une action qui permet de raccommoder les liens symboliques entre les corps, les collectifs et les Montagnes-Vallées (Jacopin, (1993-1994), (Le Breton, 1995, p. 62)

Cependant, l'écrit est devenu, et en particulier dans la période que nous allons étudier, un media particulièrement important. Autrefois, dans les temps précolombiens, le livre était sacré, il était réservé à une élite pour nommer, décrire, prédire, les actes royaux, religieux, agricoles. Aujourd'hui, le livre est important dans la confrérie (avec le cahier de compte des dons) (cf. chapitre 17) ; et on dit que les paroles rituelles sont comme *inscrites dans des livres* lorsqu'elles montent dans la fumée du feu sacrificiel. La capacité performative de l'écrit est également présente dans le rapport aux Etrangers et à l'État. Les Q'eqchi' le valorisent particulièrement, car l'écriture a été l'instrument de la domination des Etrangers, et la stratégie nécessaire à la libération : il fallait retourner contre les Etrangers l'arme qu'ils utilisaient contre les Q'eqchi' pour justifier et légitimer leur domination.

Cela donne aux Q'eqchi' lettrés capables de rédiger des « actes », d'élaborer des plaintes en justice, ou de remplir un formulaire, un statut très important. Ce rapport à l'écriture permet

⁶¹ La "magie", comme nous allons le voir avec les *awasink* ou le *k'ajb'ak* est constituée de pratiques quotidiennes. Elle ne peut être comprise comme une relation verticale avec une transcendance, à la façon de pratiques proprement religieuses.

de tisser des liens avec les Ladinos, avocats ou humanitaires, qui leur permettent de se défendre.

3.2 L'énigme des récits mythiques

Les mythes sont, à première vue, des paroles typiquement orales. Cependant, il est une évolution récente, qui tend à ce que des institutions q'eqchi' de défense de la culture et de la langue, rassemblent et éditent des paroles mythiques, en q'eqchi'. Ce passage à l'écrit dévoile beaucoup :

La formation d'élites, alphabétisées, codifiant l'orthographe q'eqchi', forment un corpus qui est à la fois inaccessible aux guatémaltèques en général, et à la grande majorité des Q'eqchi' qui ne savent pas lire, ou bien qui ne savent pas lire le Q'eqchi'. Ce corpus –dont je me suis servi– est donc réservé à cette élite q'eqchi', aux anthropologues et aux linguistes : l'objectif est de rester confidentiel, dans le « secret ». Cette transcription permet une récupération de la mémoire des anciens, elle « met en ordre », elle « titre » des paroles qui n'avaient pas d'intitulé ou un intitulé différent, elle standardise. Dans le même temps, on voit que la légitimité de l'écrit – cantonnée autrefois au domaine du rapport à l'État et à la loi – s'étend au domaine culturel pour les mouvements sociaux. Pour défendre les identités mayas, et donc l'identité q'eqchi', il faut accumuler les « preuves » de l'existence de cette culture, et donc les récits mythiques.

✓ L'institution des paroles mythiques dans le système social

Le jour où je suis arrivée dans la communauté de Tzalamtun, c'était grâce à l'invitation d'un jeune garçon. Il m'a présenté ses parents, puis m'a invitée à visiter le village. Le déroulement de cette visite a été très surprenant : nous n'avons pas commencé par le voisinage ou l'église, nous nous sommes enfoncés dans la forêt, et il m'a montré les ruisseaux, m'a demandé d'y boire un peu d'eau et nous nous sommes rendus à l'entrée de quelques petits gouffres dans les montagnes. Là, il s'est mis à raconter quelques légendes. Ce n'est qu'au retour que nous sommes présentés aux familles, et nous sommes montés jusqu'à l'Eglise où les anciens et la confrérie préparaient les cérémonies de Pâques.

Durant cette promenade, j'avais appris comment été né le village de Cahabón, dans l'affrontement entre les Espagnols et les Singes ; il m'a également expliqué que Qana Itzam, l'esprit de la Montagne-Vallée, la figure tutélaire de Cahabón, menaçait de se retirer. On ne pouvait entrer dans le monde q'eqchi' sans les paroles mythiques relatant les relations entre les Q'eqchi' et les esprits des Montagnes. Par la suite, une longue marche a toujours été une occasion pour les Q'eqchi' de me raconter une aventure mythique. C'est aussi en soirée, dans l'obscurité, que les mythes sont racontés par les parents et les anciens aux jeunes. Les veillées rituelles sont des moments particulièrement propices, alors que l'on joue au jeu traditionnel du *b'uluk*. Le contexte rituel n'est cependant pas absolument nécessaire. Certains épisodes sont racontés à propos, parce qu'ils permettent de répondre à une question concrète, à une situation concrète. Ainsi, le conte de Cortés (annexe R) a été raconté alors que l'on entendait à la radio un reportage sur le concours des reines de beauté

indigène de Cahabón. Le jury posait des questions aux candidates sur la « culture maya ». Face à la réponse donnée par une candidate, le père dit qu'elle avait tort et donna sa propre version, à l'aide d'un récit mythique.

✓ Le mythe des premières amours entre le Soleil et la Lune

S'il fallait choisir un seul récit, cela serait l'aventure de Lune et Soleil, centrale dans le monde q'eqchi' actuel. Ce mythe m'a, entre autres occasions, été rapportée par un jeune garçon d'une quinzaine d'années alors que nous marchions vers son village, preuve qu'il est encore très actuel.

J'en rapporte ici une version littéraire traduite de celle d'Estrada Monroy (1990, pp. 108-141) dont on trouvera l'intégralité avec le texte original q'eqchi' et une traduction plus littérale en annexe D.

« Voici le récit du stratagème de Balamk'e pour voler la Lune, comment celle-ci tomba et devint son épouse. Elle était la fille de notre antique Seigneur Tzuultaq'a (« Montagne-Vallée »)

Et voici les souffrances qui furent provoquées par leur faute.

Dans les temps anciens, alors qu'il n'y avait pas encore d'homme né sur cette terre, au milieu d'une grande forêt-village, dans une belle grotte-maison, vivaient notre antique Seigneur Tzuultaq'a et sa fille, qui s'appelaient Lune.

Cette jeune fille s'occupait de son père.

Lorsqu'elle avait fini son travail, elle amenait son métier à tisser à l'ombre de la maison, elle attachait le cordon au pilier et s'asseyait pour tisser. C'est là que la Seigneur Balamk'e la vit, alors qu'il allait chasser sous les bois. Son petit chien sombre ouvrait le chemin devant lui.

« Elle est parfaite ! dit-il dans son cœur. Je vais l'emporter pour être ma femme »

La jeune fille ne leva pas les yeux. Bien qu'elle l'ait vu, elle ne laissa rien transparaître.

Balamk'e avait une peau de mazame⁶² dans son sac, parce qu'il ne trouvait pas tous les jours des animaux. Il l'avait remplie de paille, d'aiguilles de pin sèches, de cendres, et il l'avait soigneusement cousue afin qu'elle ressemblât à un véritable animal. Et il la cachait dans la nuit sous les bois, là où il irait dans la journée.

Ainsi, lorsqu'il revenait, il était toujours chargé d'un mazame sur son dos.

« Seigneur, dit la Lune à son père, regarde cet homme, il est chasseur, il me plaît ! A chaque fois qu'il passe, il porte un mazame mort.

-Mais... est-ce vraiment un mazame ? répondit le seigneur Tzuultaq'a. Emporte l'eau qui a lavé ton nixtamal⁶³ et tu la répandras sur le chemin qu'il emprunte. Tu verras bien ce qui se passe. »

Balamk'e n'imaginait pas le piège qu'on lui tendait. Il revint chargé de son faux mazame, cherchant des yeux la jeune fille cachée dans l'ombre de la maison. Il ne regardait où il marchait, il glissa sur la boue du nixtamal et tomba.

Boum ! La peau de mazame éclata, et se répandirent les cendres, la paille, les aiguilles de pin sèches sur le chemin. Il se releva d'un coup. Il avait honte, et la jeune fille rit beaucoup.

Un petit oiseau sur une branche se moquait : «As-tu vu le mazame, as-tu vu le mazame ?»

Il repartit vite dans sa maison pour se cacher. Mais dans la cendre qui s'était répandue, il restait une graine de tabac. Elle germa près du bras d'eau de la maison de Tzuultaq'a. Le plant de tabac grandit, ses feuilles sortirent, il devint très touffu et commença à fleurir.

Balamk'e ne put oublier son amour. Il chercha par quel chemin il pourrait se rapprocher à nouveau d'elle. Après trois jours, il appela un petit colibri :

⁶² Daguét, daim

⁶³ Maïs bouilli

« Colibri, colibri dit-il, fais-moi 14 fois une faveur : tu me prêteras tes plumes, je voudrais les mettre sur moi.

-Ce n'est pas possible, répondit le petit oiseau, je mourrais de froid.

- Et si je t'enveloppais dans le coton de la ceiba ? »

Alors il accepta. Balamk'e se transforma en colibri. Br, rum, rum ! Il alla vers le plant de tabac, Rum, rum ! Il volait entre les fleurs et suçait leur nectar.

« Regarde ce colibri qui vole autour du tabac, dit la Lune à son père. Qu'il est joli ! Je n'en ai jamais vu d'aussi beau ! Tire-lui dessus avec ta sarbacane pour moi, mais doucement, fais attention, ne le tues pas. »

Le vieux prit sa sarbacane. Il visa, souffla et le petit oiseau tomba.

La fille le prit et le déposa dans sa calebasse, là où elle gardait ses fils de coton. Et elle s'assit de nouveau pour tisser. Elle était en train de faire des figures sur son tissage, comme des signes de tout ce qui était arrivé dans la journée.

Il ne plaisait pas au colibri d'être dans la calebasse. Il ne restait pas tranquille: il piaillait, grattait, voletait. Il ne faisait que bouger. Alors elle le prit, le mit dans son huipil et là il se calma.

Il dit : « -Ah ! Ici, je suis bien! »

Dans la soirée, elle rassembla ses outils de tissage. Elle entra dans la maison pour dormir, et s'allongea sur son lit. Elle laissa le colibri sur sa poitrine.

A minuit, Balamk'e se transforma et lui apparut sous sa forme humaine..

« Je vais t'emmener » dit-il à la Lune. Mais celle-ci avait peur, elle ne répondait pas

« -Allons-y, fuyons maintenant. ». Elle ne voulait pas.

« -N'aie pas peur !

-Jamais nous n'y arriverons. Nous serons tout de suite vus par mon père. Tout lui apparaît dans sa pierre brillante (le miroir). Il nous trouvera en un instant.

-Alors enfume le miroir », dit-il à la Lune.

Elle obéit et lui amena le miroir. Il brûla du pin et enfuma le miroir. Celui-ci devint tout noir, il ne reflétait plus rien. Il le rendit à Lune afin qu'elle le remette à sa place.

« -Allons-y maintenant, dit-il à Lune.

-On ne peut pas encore sortir, il y a la sarbacane de mon père. Grâce à elle, il nous atteindra, il nous soufflera, il nous mettra en morceaux. Nous ne pourrons pas lui échapper. D'une seule décharge, il nous tuera.

-S'il en est ainsi, apporte-moi la sarbacane, lui dit Balamk'e. Dépêche-toi de me donner une poignée de piment sec ».

Elle lui donna la poudre de piment et Balamk'e remplit la sarbacane

« Maintenant c'est bon, replace-là dans le lieu où tu l'as trouvée. Maintenant partons rapidement. ». Et ils partirent tous les deux.

Le matin le Seigneur Tzuultaq'a se réveilla. Il appela sa fille, une fois, deux fois, personne ne lui répondit. Il se leva d'un bond, il vit qu'elle n'était pas dans son lit.

« -Comment n'ai-je pas senti que ce n'était pas un vrai colibri ! C'est sûrement lui qui a volé ma fille. » Pensa-t-il. « Le fourbe ! »

Il saisit son miroir. Mais le miroir de reflétait plus rien à cause de l'épaisse couche de fumée du pom. Mais dans l'angle du miroir, là où l'avait tenu Balamk'e, il restait un peu de jour. Là, il vit bouger quelque chose.

“Ce sont eux!” dit-il. Rapidement il saisit sa sarbacane. Il visa. Il aspira de toute sa force pour les atteindre. Alors d'un coup, tout le piment en poudre descendit dans sa gorge, dans le chemin de sa respiration. Il toussa, s'étouffa, tomba, roula, et resta comme mort.

Ainsi fut créée la coqueluche.

Longtemps, il resta par terre. Difficilement, il finit par revenir à lui. A grand peine il se releva. Il ne se souvenait pas de ce qui était arrivé à cause de sa chute. Il appela son oncle, Eclair, afin qu'il tue foudroie les deux enfants en fuite.

Mais celui-ci ne voulait pas, car c'était la fille de Tzuultaq'a. Mais lorsqu'il lui ce qu'ils lui avaient fait, Eclair accepta.

Eclair saisit sa hache, il s'enveloppa dans des nuages noirs, il tonna, foudroya, résonna en les poursuivant dans le vent. Balamk'e et Lune étaient loin. Le jour tombait déjà.

Ils arrivaient près du rivage de l'océan. Ils entendaient le bruit de l'ouragan, et voyaient les éclairs dans les nuages noirs qui s'approchaient. Déjà les gouttes de pluies tombaient.

« -Nous sommes morts, dit la Lune. Mon père a envoyé mon oncle Eclair pour nous tuer, dit-elle. Où pourrions-nous nous cacher dans ce lieu si plat? »

Ils rencontrèrent un tatou et une tortue au bord de l'océan. Ils leur demandèrent leurs carapaces et rapidement ils se mirent à l'intérieur : Lune dans la carapace du tatou et Balamk'e dans la carapace de la tortue.

Un grand éclair traversa le ciel. Le seigneur Kaaq montra sa hache. Il frappa très fort, et les voix des Montagne-Vallées répondirent très fort.

Lune, dans la carapace du tatou, ne savait pas nager et elle resta sur la rive. Atteinte par la hache de l'Eclair, elle fut foudroyée et mise en pièces. Son sang se répandit, rouge, sur l'océan.

Balamk'e, dans la carapace de la tortue plongea dans les profondeurs de l'océan pour se sauver dans les profondeurs. Le soleil s'éteignit, la nuit descendit sur le monde, jusqu'au jour suivant, à la sortie de Balamk'e de l'océan.

Alors, il vit le sang de sa bien-aimée, ainsi que les morceaux de son cœur comme de l'écume. Déjà les petits poissons et les têtards commençaient à les arracher et à les manger.

Triste, il appela les libellules:

« -Rassemblez l'écume pour moi. Et vous recueillerez tout ce sang », dit-il

Les libellules se réunirent pour le faire. Goutte après goutte, elles recueillirent le sang, elles remplirent des jarres. En un rien de temps, elles terminèrent de remplir treize jarres.

Elles les rangèrent à l'ombre de la maison d'une vieille femme qui habitait sur la rive.

« -Qu'elles restent là », dit Balamk'e à la maîtresse des lieux. Je reviendrai les voir au treizième jour. A peine était-il parti que des choses naissaient dans les jarres. Cela commença doucement. Ça tremblait, ça picotait. Chaque jour, les bruits augmentaient.

Ça remuait, tonnait, frappait, se retournait, grattait. Comme si à l'intérieur quelque chose voulait sortir.

La maîtresse des lieux n'avait pas beaucoup de courage. Elle avait peur. Lorsque les treize jours furent passés, elle vit seigneur Balamk'e approcher. Elle cria :

« -Vite, sors ces horribles jarres d'ici. Qu'est-ce que tu m'as donné à garder ? Durant tous ces jours et ces nuits, je n'ai pas pu dormir, j'étais terrifiée. »

Balamk'e entra dans l'ombre de la maison. Il ouvrit la première jarre pour découvrir ce qu'il y avait dedans. Il vit seulement des serpents : des barbamarrilla, des boas, des serpents à sonnettes, des serpents corail, des sakbaknal. Seulement des mordeurs, des destructeurs. Il ouvrit la deuxième jarre

Il y avait seulement des animaux laids à l'intérieur, des salamandres, des vers, des lézards, des iguanes, des bestioles. Rapidement, il la referma. Il fit ainsi avec la troisième, la quatrième et la cinquième.

Il y avait seulement des mordeurs à l'intérieur. Différentes classes de guêpes, de frelons, de guêpes lemsaq'e (miroir de soleil). Des pythons, des taons, des « guêpes de pauvreté » et des « guêpes de feu ».

Dans les autres jarres il y avait des araignées, des fourmis solitaires, des tarantules, des scorpions, des vers luisants, des mille-pattes, des vers chupil, des vers chajal. Il en fut ainsi pour les douze jarres

Et Lune n'était pas là. Elle se cachait, elle ne voulait pas de Soleil comme mari.

« -Jamais je ne reverrai le visage de mon amour » dit-il.

Il ouvrit la treizième jarre. En sortit Lune, brillante, avec son corps très blanc, dans toute sa beauté et sa perfection.

Un porteur de bois qui allait en chemin fut appelé pour aider à débarrasser la maison des jarres et les jeter dans l'océan.

« -Ne regarde pas ce qu'il y a dedans » ; lui dirent-ils

L'homme emporta la charge, il voulait savoir ce qui bougeait à l'intérieur.

« -Ils ne pourront pas me voir, d'ici » dit-il pour lui même. Doucement, il introduisit son doigt pour soulever un peu le couvercle. Ssst ! Une grande barbamarrilla sortit, passant sur son bras.

« Hay! » Il cria de peur et il jeta la charge par terre et elle se brisa. Tout était en morceaux. Les mordeurs couraient, volaient, soufflaient, ondulaient, sautaient, s'enroulaient. Ils s'éparpillèrent, se répartissant sur toute la terre.

Tout cela à cause de l'homme qui n'avait pas obéi à la parole de Balamk'e.

Mais revenons à Lune. Lorsqu'elle naquit une nouvelle fois, elle n'avait pas son petit corps.

Alors Balamk'e l'allongea au milieu des montagnes, dans une vallée.

Il enseigna à un mazame comment passer rapidement pour ouvrir le corps de la Lune, pour ouvrir un autre orifice. Il fit ainsi. Balamk'e trouva que le trou était trop petit. Il appela le chevreuil pour ouvrir le trou. Celui-ci avait peur d'obéir, car il pouvait s'entraver et casser sa patte. Il sauta, il étira sa patte dans Lune. Il agrandit ainsi l'orifice. L'odeur y était comme celle d'une fleur. La mousse sortit, sucrée. Cela ne plut pas à Balamk'e. Alors il mit une souris dans le trou et la souris urina. Cela se régla ainsi.

« -C'est bien ainsi », dit le seigneur Balamk'e.

Il prit la main de Lune, pour l'emporter dans le ciel comme sa femme.

Depuis ils regardent le monde, le Soleil de jour, la Lune de nuit.

Et ainsi les hommes lorsqu'ils marchent, ouvrent le chemin devant la femme.

✓ Le système interne des paroles mythiques

Avant de pouvoir comprendre quelle pouvait être la « signification » de ce mythe, ce qu'il pouvait dire de la réalité vécue par les Q'eqchi', il fallait comprendre de l'intérieur cette parole mythique : pour cela, j'ai reconstitué un corpus qui ébauche le « système » qu'ils constituent entre eux.

Il faut le souligner, cette démarche est un « artifice » : je n'ai jamais pu entendre, en une seule fois, le mythe de fondation « complet », unificateur, où l'ordre des créations serait fixé ; ce que l'on recueille, ce sont des récits fragmentaires, de multiples histoires et versions qui doivent être réunies pour élaborer un corpus. J'ai tenté cependant d'élaborer une logique de la création du monde à partir de ces légendes fragmentaires.

Je me suis basée pour cela sur l'ouvrage de Cruz Torres (1978) reprenant un cycle relativement long d'épisodes mythiques recueilli dans la région de Senahú, municipe accolé à Cahabón. J'ai pu confronter ces versions à d'autres versions plus actuelles, recueillies au début des années 2000 (par exemple Cuz (2001) qui est un ouvrage en langue q'eqchi' exclusivement), et à celles que j'ai pu moi-même écouter ou recueillir.

La série mythique ainsi constituée est présentée de façon complète et traduite du q'eqchi' au français en annexes. Les mythes sont ordonnés de A à S, et ils seront ainsi référencés dans la suite de ce texte. Ils sont par ailleurs séquencés, ce qui permet d'accoler à la lettre de référence du mythe, le numéro de la séquence auquel on fait appel.

Dans cette série mythique, on observe un ordre de création de choses. Au début du monde sont les Montagnes-Vallées ; elles créent le soleil et la lune, les plantes, le maïs et les animaux-hommes. Ils vivent d'abord dans l'obscurité continue, ils n'engendrent pas, ne se marient pas, ne meurent pas ; ce sont les premiers épisodes qui provoquent la mort et le décompte des jours, fixent les astres dans le ciel, créant le jour et la nuit. Ce sont les Montagnes-Vallées qui constituent alors les coffres gardant les semences du maïs sacré.

Comme la plupart des systèmes mythiques amérindiens, ces mythes n'expliquent pas comment ont été créés les hommes par les Montagnes, ils sont « déjà là », mais plutôt comment sont advenus certains de leurs attributs, certaines règles, certaines institutions, et

surtout comment sont survenues les frontières entre les catégories d'êtres et d'action. Les premiers mythes dévoilent ainsi les différences entre les sexes, leurs tâches respectives.

Dans un épisode suivant, les hommes sont désignés pour être les maîtres des animaux. Mais ils sont bientôt privés de leurs pouvoirs de se transformer en animaux par Qana Itzam. Ils se séparent alors complètement du monde animal.

Les montagnes doivent ensuite affronter la venue de Jésus qui les soumet (ou les séduit dans une version plus récente). Alors les hommes se divisent : certains refusent le baptême et restent dans l'animalité, d'autres, les Q'eqchi', entrent dans la religion. Viennent alors les mythes de la création de la confrérie.

Il faut remarquer que les mythes qui évoquent la création de la confrérie comme celle des rôles de la femme et la naissance du mariage n'évoquent pas Jésus. Toutes ces institutions semblent préservées, exclues de la relation à l'étranger, pour être maintenues dans une relation exclusive avec la Montagne-Vallée.

Le mythe A sur « l'apparition et la mort de la marâtre du soleil et de la Lune » et le mythe B « sur la chasse » sont deux versions d'un même mythe. Cruz Torres (1978) le place en premier dans son complexe mythologique, car il explique comme le Soleil et la Lune s'émancipent de la Mère, décrite dans le mythe B – version très récente- comme Qana Itzam, la Montagne-Vallée qui domine Cahabón. Le nœud du mythe est le meurtre de la mère et sa dévoration par sa propre fille. Dans le même temps, ces récits introduisent les tâches domestiques de la femme et la qualité magique de tous les actes du quotidien. Dans le mythe B, une morale –fait nouveau et rare – permet de rappeler les obligations des femmes au sein du foyer lorsque l'homme est parti à la chasse.

Les mythes C à K sont des versions différentes d'un mythe fondamental pour les Q'eqchi', dont nous venons de lire la version D. Il s'agit du premier amour entre la Lune et du Soleil. Il a été recueilli au début du 20^e siècle sous différentes versions par différents auteurs (Burkitt (1917-1920)), Owen (Danien, 2005), Dieseldorff (1966) et par Cruz Torres (1978) dans les années 50). Certains l'ont analysé comme la fondation du sacrifice, d'autres comme la création de la maladie et du soin (Braakhuis, 2005). Ce mythe est multidimensionnel : il parle des relations homme-femme, du mariage et de l'adultère, mais aussi de la naissance des fléaux, des maladies et des soins chamaniques, de la naissance du maïs, de l'inframonde.

A partir de là, les différentes versions dérivent chacune vers des aventures et des créations diverses.

La version C, «Li Po», la lune explique la création de la voie lactée et pourquoi Lune et Soleil ne se rejoignent jamais dans le ciel. C'est une version du début du siècle recueillie par Mary Owen (Danien, 2005), l'épouse d'une des proches associés des Champney.

La version D, « légende du premier amour de Balamk'e et Qana Po », a été recueillie auprès d'un certain Caal, transcrit par Dieseldorff (1966) et reprise par Estrada Monroy (1990). Elle raconte, comme on vient de le voir, le premier rapt d'une jeune fille et explique comment les bestioles ont été créées et comment le sexe de la femme a été fait.

La version E « A propos de la Lune » est une autre version actuelle de cette même histoire du premier amour. Mais elle se termine par la création du maïs : la Lune est celle qui, abritée au creux des Montagnes par les soins de Soleil, enfante les grains de maïs.

La version K « Ce qui arriva lorsqu'on vola la fille de Xukaneb' », recueillie par Burkitt au début du siècle auprès de Tiburtius Caal, est une variante plus complexe sur le vol de la fille du Roi-Montagne par un prétendant, qui voit les conflits entre les montagnes aboutir à la famine.

Les mythes F, G, H, I, sont les épisodes suivants, rapportés par Cruz Torres (1978): ils rapportent l'adultère entre la Lune et le Nuage, le stratagème du Soleil pour ramener à lui la Lune, et les aventures de la Lune dans l'inframonde, où le Soleil vient la sauver.

On remarquera que ces récits sont très proches du récit du Popol Vuh, qui narre les allers-retours de deux héros entre l'inframonde et la terre.

Le mythe J raconte comment naquit le maïs. Il est issu également du recueil de Cruz Torres. Là aussi, nous avons pu entendre des versions très proches de ce mythe de la part de jeunes q'eqchi'. Ces mythes se rapportent toujours à la nécessité de l'offrande avant les semailles. On remarquera qu'il reprend certaines séquences du mythe K.

Le conte L explique comment l'homme prend l'ascendant sur les animaux, ses frères.

Le conte M évoque comment Qana Itzam nourrissait les nouveau-nés, et comment cette relation a été rompue.

Enfin, différentes versions racontent la rencontre entre les Montagnes-Vallées et Jésus. Elles sont particulièrement intéressantes si on les compare aux relations à Jésus étudiées dans le Yucatan (Colazo-Simon, Geslin, Reyes, & Le Guen, 2005) ou à San Andrés (Warren, 1989), ou encore par Bricker (1989)... Les récits N et O montrent que les évangiles ne constituent pas une parole à part, parallèle, que Jésus a été incorporé dans les mythes q'eqchi' pour dialoguer pleinement avec les Montagnes.

D'autres récits nous intéressent car ils structurent les relations entre hommes et femmes et les règles de la vie quotidienne.

Le mythe P « Comment a commencé la demande en mariage » nous apprend ce que sont les séquences de la demande en mariage ; c'est une version très récente, issue du recueil de Cuz (2001) qui évoque également la problématique du soin et du paiement.

Le mythe Q « le conte du pêcheur », est un conte que j'ai recueilli en 2006 mais n'est qu'un exemple des multiples contes que l'on peut trouver à propos des hommes qui ont été *oximbil*, c'est-à-dire « introduits » dans la Montagne-Vallée parce qu'ils enfreignaient les règles territoriales des Montagnes.

Le mythe R, que j'ai recueilli en 2007, raconte la naissance d'une danse rituelle de confrérie, la danse de Cortés : il nous intéressera particulièrement car il fait le lien entre le cacao et l'argent.

Enfin, le mythe S « la Ceiba et le pauvre » est un récit de Cruz Torres sur le fait de faire fortune. Ce n'est qu'un exemple des multiples aventures mythiques que l'on peut trouver sur ce thème, où un homme se perd dans la forêt et rencontre le diable, et où la chance de faire fortune ne se cherche pas mais doit être accueillie comme une faveur du destin.

On peut affirmer pour finir que ces mythes forment un système car, dans un certain nombre de cas, on trouve des anaphores qui réclament de faire appel à un épisode mythique précédent si l'on veut bien comprendre à quoi il est fait référence.

✓ Les paroles mythiques q'eqchi' dans le système des mythes mayas

La série mythique q'eqchi' ainsi constituée permet de la comparer avec les mythes des régions environnantes et des mythes passés. Ainsi, elle résonne beaucoup avec le Popol Vuh, mais s'en détache sur certains points qui disent beaucoup des particularités de la culture q'eqchi' (ce que nous détaillerons au fur et à mesure de l'analyse).

✓ Un système de correspondances avec la réalité sociale ?

Le mode d'expression mythique est la symbolisation : elle a pour différence avec la simple signification d'être *motivée*, et de mettre en jeu des relations de ressemblance et de contiguïté. Nous montrerons comment ce système de correspondances peut être décodé et permettre un accès à la cosmovision des Q'eqchi', à leurs catégories et leur mode propre d'ordonner le monde, mais aussi qu'il met en place des normes de la vie quotidienne, fonde des obligations, des états de fait, de pratiques rituelles comme les rituels de confrérie, les rituels des semailles ou l'abstinence.

On peut d'ores et déjà faire la remarque que ces mythes mettent en place un langage spécial, un code, indispensable à la compréhension du système chamanique. On remarquera de plus que les trajectoires de la mère dévorée ou de la jeune fille dont le corps est éclaté puis réunifié, pourraient dévoiler des expériences initiatiques de type chamanique. On communique avec les *Chol winq* ou les *Tzuultaq'a* par des rêves, et les paroles du chamane, sont des médiations entre le mythe et le monde réel, indispensables au mouvement du monde et au soin des malades (Jacopin, 1993-1994 ; Rossi, 1997).

✓ Quel rapport à la transformation historique ? La valeur pragmatique et scénaristique du mythe.

Ces paroles forment une énigme : comment faire le lien entre elles et la situation actuelle ? En quoi pouvait-on les articuler avec les institutions comme le système de charge, l'échange de travail, et à quoi pouvaient-elles servir, comment pouvaient-elles garder une force face aux récits télévisuels, face aux valeurs du marché et de l'État guatémaltèque ?

Comme nous l'avons dit à propos de la mémoire collective, tout récit mythique entre dans la construction de l'image d'un groupe (cf. Introduction générale).

Avec le mythe, le passé n'est pas conservé comme un récit personnel permettant de revivre les événements (comme une perlaboration en psychanalyse), mais plutôt comme la répétition d'une parole, comme une re-représentation d'une séquence d'événements, de péripéties.

Mais le mythe va bien au-delà du simple récit. « Muthos » signifie en grec « parole » et non récit, comme soulignent bien Leenhardt (1971) ou Bastide (1968). Le mythe est le Verbe, ce qui fonde le monde. Il ne décrit pas l'être, il n'est pas une ontologie, il est Acte. Les paroles mythiques donnent la *possibilité d'agir sur le monde*. Elles sont un filtre magique permettant de concevoir l'histoire et d'établir les relations sociales avec les choses, entre soi et avec les « étrangers » sur une base sacrée.

Les Q'eqchi' le disent bien: les mythes sont les « xloq'al aatin »⁶⁴, les paroles sacrées, qui fondent les « *na'leb* », les « idées-mères ». La puissance du mythe n'est pas dans sa valeur explicative des phénomènes naturels, des mécanismes psychologiques ou psychanalytiques, ni mêmes des rites : elles ne sont pas des rationalisations a posteriori de la réalité. Le mythe permet de s'approcher du cadre a priori : « *il est senti et vécu, avant d'être intelligé et formulé. Il est la parole, la figure, le geste qui circonscrit l'événement au cœur de l'homme, émotif comme un enfant, avant d'être un récit fixé* » (Leenhardt, 1971, p. 303). C'est une pensée complémentaire de la pensée scientifique. Elle n'y est pas opposée, ni « antérieure », pour reprendre la critique faite en général au concept de prélogique de Lévi-Bruhl (1922). Au contraire, il faut considérer la valeur d'une pensée qui ne pose pas de coupure définitive entre naturel et surnaturel, explicable et non explicable, sacré et profane - et cela avait été le mérite de Lévi-Bruhl de poser ces notions: elle montre la participation, la fluidité entre les dimensions, les substances, dessinent des frontières et des points de passage. Le mythe montre l'unité de l'homme avec le monde, la continuité entre ses actes, ses paroles et la nature (à la différence du discours scientifique qui construit une séparation radicale entre l'homme et le monde).

Le mythe n'est ni un récit historique, ni un récit a-historique.

On ne peut reconstruire l'histoire à partir du mythe. Ce n'est pas en ce sens que nous l'utilisons, mais pour montrer comment le mythe permet de raccrocher la société à un paradigme. « *Le mythe énonce les événements qui servent de précédents, d'exemples, de modèles obligatoires à toutes les actions humaines [...] il réintègre l'homme dans le monde des archétypes* » (Bastide, 1968, p. 1061).

Les Q'eqchi' définissent le temps mythique comme un autre régime d'historicité : les héros mythiques sont projetés dans un temps d'une nature particulière (caractérisé par le modulateur verbal complétif lointain *k*), un temps fondateur et éternel. Bastide (1968) souligne, après Van de Leeuw, que la pensée mythique pense comme historique ce qui pour nous est naturel et pense comme naturel ce qui pour nous est historique. Ainsi, les différents types d'organismes et de matières (les animaux, les végétaux, les humains, les minéraux) ne sont pas vus comme naturels, mais ils sont nés d'une histoire mythique qui a séparé, divisé, distingué les êtres. « *La nature et l'histoire sont alors régénérées en étant réintégrés dans cet illo tempore qui a fondé au début du monde en effet et la nature et l'histoire* » (Bastide, 1968, p. 1059). Cet *illo tempore* permet de construire une image du conflit, de la crise. Cela est particulièrement vrai en Mésoamérique, où, comme le dit Bricker (1981, p. 6), chaque événement historique est transformé par les mythes dans un télescopage du temps : chaque conflit est intégré dans une vision cyclique du temps, répétitive.

Nous posons alors comme hypothèse que les paroles mythiques dessinent un schéma de la transformation sociale, et qu'elles doivent nous permettre d'éclairer et d'enrichir l'analyse des paroles généalogiques. Bastide (1970, p. 67) suggérait que la dialectique frictionnelle décrite par Lévi-Strauss entre mythe et rite (complémentarité, compensations, conflits, remords) pourrait avoir une portée plus générale sur les rapports sociaux. Bastide évoque de plus une fonction *sotériologique* du mythe, c'est-à-dire de salut, de résurrection (1968, p. 1061), souvent calquée sur le modèle de la mort et de la renaissance du végétal. Cette

⁶⁴ Voir annexe B, mythe „sur la chasse“, séquence B-35.

hypothèse nous semble intéressante, et nous pensons que cela se vérifie chez les Q'eqchi', et qu'il faut le spécifier davantage dans ce cas particulier : les transformations sociales apparaissent comme des cycles de passages par la mort et des renaissances, conçus comme des châtements et des réparations, dont nous caractériserons les motifs précis. Le scénario des mythes q'eqchi' est un scénario d'un type particulier : il a une importance fondamentale, salvatrice, il n'est pas qu'un récit sur la réalité, il est d'une nature sacrée qui refonde le monde à chaque fois qu'il est prononcé. Cette hypothèse d'une forme d'expression de la transformation sociale nous est d'abord apparue en comparant des rituels et des mythes. Le séquençage nous semblait offrir une structure semblable, avec des points de convergence et de divergence particulièrement intéressants à discuter. En nous tournant vers les paroles généalogiques, nous avons constaté cette même structure séquentielle : les comparaisons des séquences avec les autres types de paroles éclairaient d'un jour nouveau le rapport à l'histoire. A ce point là, nous rejoignons la notion de dynamique de transformation sociale de Leach (1972), dans laquelle il essaie de soutenir l'hypothèse que du point de vue formel, il n'y a pas de différence entre mythes et rites. En effet, dans notre idée de régularité des scénarios, d'une structure de base observée à partir du mythe, nous ne voulons pas mettre en œuvre une idée métaphysique de l'esprit humain, à la façon de Lévi-Strauss, mais bien des schémas traduisant le renouvellement continu des antagonismes et des contradictions pour un groupe social. C'est dans ce sens que nous pouvons reprendre cette remarque de Kay Warren à propos des mayas trixanos : « *La mythologie sert un système symbolique de présentation d'une contradiction (et d'une résolution) entre l'action morale et la domination, entre le système de valeur universel, égalitaire de la hiérarchie civilo-religieuse et les inégalités sociales basées sur l'ethnicité des sociétés coloniales et contemporaines* » (Warren, 1989, pp. 42, notre traduction).

Comme nous le verrons, les mythes, les rites et les paroles généalogiques ne parlent finalement que d'une chose : du rapport à ceux qu'ils appellent « *kaxlan* », les étrangers, rapport qu'ils ne traduisent pas en terme de domination, mais d'une oscillation d'intrusions subies et repoussées.

3.3 La parole généalogique

Un matin, je travaillais avec Martin, un animateur de la radio locale, sur les récits mythiques qu'il aimait raconter au micro. Nous avons enregistré durant plusieurs heures des récits de jaguars, d'aigles, et aventures diverses des Montagnes-Vallées. A 13 h, alors que je le remerciais et mettais fin à l'entretien en lui disant qu'il avait certainement faim, il me dit brusquement : « *Bien, je t'ai raconté tout cela, mais maintenant, il faut que je te parle de mon grand-père* ».

C'est ainsi que j'ai découvert l'importance de la mémoire de la lutte paysanne. Il s'agit ici de l'histoire de Marcelino Xol, le leader paysan de la région, dont on trouvera la version q'eqchi' en annexe 10.BB.

Autrefois, ici à Cahabón, l'Hacienda recouvrait tout. Toutes les personnes, tous nos frères, étaient poursuivis, contraints de travailler pour rien. Ils n'étaient pas payés. Tous les jours, ils commençaient à travailler à six heures du matin et terminaient à six heures du soir.

Autrefois, il y avait beaucoup de souffrances ici à Cahabón. Tout Cahabón, tous les lieux, toutes les communautés, tous étaient appelés au travail par Sepacuité. Même les enfants, dès dix ans, étaient envoyés au travail. Car c'était la volonté du patron Champney.

S'il y avait une femme célibataire, on lui trouvait un mari. On n'acceptait pas qu'elle reste seule.

On ne fournissait même pas de machette aux travailleurs et les gens avaient peur car ils n'avaient rien, ils étaient pauvres.

Les pauvres femmes se levaient à deux heures du matin pour empiler les tortillas car les hommes partaient travailler.

Un jour, mon grand-père est tombé sous la charge de café, et sa jambe s'est cassée. Elle était tout gonflée. Il le dit au patron :

Alors celui-ci a répondu : « Tu te reposeras chez toi », mais on lui envoya du maguey pour qu'il fasse des hamacs. On ne le laissait pas se reposer ! Et sa jambe était toute rouge ! Toute gonflée ! Il a tissé, tissé, tissé le maguey dans sa maison, et il souffrait, sa jambe était énorme, mais il continuait, car sinon, il aurait été envoyé travailler au « carrefour », le croisement pour Las Casas. Là-bas, on envoyait ceux qui n'allaient pas travailler dans les Haciendas. Ils ont construit la route à la pioche. Ils souffraient beaucoup, il n'y avait rien à manger. Beaucoup sont morts là-bas, épuisés par le travail.

« Tout cela est insupportable, s'est dit mon grand-père. Je vais réunir la communauté, nous allons parler, nous allons former des idées. Pourquoi nous font-ils cela ? On ne peut pas se laisser piétiner ainsi. Ils doivent nous payer pour notre travail. Ce n'est pas possible que nous souffrions jour et nuit pour eux, et que nous ne recevions même pas notre tortilla.

« Maintenant, je vous le demande à tous, tant qu'ils ne paieront pas, nous n'irons plus travailler », a-t-il commencé à dire aux gens, et il allait voir toutes les communautés. Et toutes ont commencé à se mettre en colère contre les propriétaires.

Un jour, il a rassemblé les gens et ils ont fait une manifestation ici à Cahabón, avec une banderole, et mon grand-père était à leur tête. Ils sont allés à la mairie, et ils ont mis en cause les propriétaires : « Vous vivez bien parce que nous sommes à genoux, vous vous enrichissez en nous mettant à genoux. Mais tout cela est bien fini. Nous, les pauvres, qui souffrons pour vous, nous voulons notre dû. »

Mais les jours passaient et rien ne se passait. Alors mon grand-père est parti jusqu'au camion de Lanquin. Il est allé à Cobán, et il est allé « demander des idées ». Il a parlé avec un avocat et celui-ci lui a dit : « Ne t'en fais pas, je vais te dire comment faire. » Il l'a préparé et il a organisé les gens, tous les gens.

Ah ! Le maire et tous ses alliés, comme ils ont souffert ! Ils auraient bien aimé le manger !

Mais lui, il organisait les gens, en donnant des idées, inlassablement.

Ils sont venus le chercher, il est parti en prison, il en est sorti, il y est retourné, ressorti, reparti, cela n'arrêtait pas !

Dans sa tête, le maire se mit en colère, il vit qu'on ne le respectait plus ; les gens croyaient plus en mon grand-père.

« Nous, dit-il, les pauvres, nous attendons notre dû. Quand ils nous paieront, nous travaillerons, nous ne sommes pas des jouets ! »

Les manifestations continuèrent, ils se réjouissaient, car les haciendas commencèrent à tomber.

Mais, -c'était peut-être en 1969-, quand Lucas García – qui était de Cahabón – est devenu commandant de la zone militaire de Cobán, il a commencé à s'organiser avec le maire pour assassiner mon grand-père.

Marcelino a alors dit : « Maintenant, il ne faut pas vous en faire, ils n'en veulent qu'à moi, ils veulent m'attraper, beaucoup veulent me tuer ».

Et ils ont commencé la persécution contre lui, il allait à Cobán, il venait, partait, venait. Mais dans le même temps, la situation des gens s'améliorait, ils ont commencé à bien travailler.

C'est là qu'ils ont dit qu'il y avait des communistes, mais ce n'était pas eux.

Il leur a dit : « Maintenant, je n'ai pas peur, et vous, regardez en vos cœurs, vous voulez me frapper, vous voulez me tuer, mais vous ne pourrez pas ».

Mais une nuit, j'avais sept ans, la lumière s'est éteinte d'un coup dans tout le village, mon grand-père était là, il revenait d'une communauté. A minuit, ils sont arrivés, encapuchonnés : « Ouvrez la porte ! Si vous ne l'ouvrez pas, nous la défonçons ! » Mon grand-père s'est mis sous le lit, très

vite, la porte a cédé. Il y avait des soldats, il y avait X., ils avaient des fusils, J'étais terrorisé, ils l'ont attrapé ; ils l'ont accroché à la voiture et l'ont traîné sur les pierres.

« Mon dieu, que faites-vous ?, a crié ma grand-mère ; elle est partie derrière lui, elle pleurait, ils sont passés derrière le calvaire, ils ont fait le tour près de la rivière, sont passés devant l'école, et ils ont continué...(...)»

Le jour suivant, ma grand-mère a averti la mairie, une commission est venue pour regarder la porte. « Oh ! Regarde le verrou, c'est ainsi qu'ils l'ont forcé et qu'ils sont rentrés... », et ils sont partis. Alors la grand-mère est allée à Cobán, elle a raconté ce qu'il s'était passé, mais elle n'a rien pu savoir.

Et cela ils ont pu le préparer parce que Lucas García, l'assassin du peuple guatémaltèque, était là comme commandant de la zone militaire.

Marcelino a aimé les communautés, il les a toutes aidées, il les a aimés de tout son cœur, jusqu'à ce qu'ils l'emmènent. Mais je me souviens de tout mon cœur qu'un homme a mis en marche son peuple.

Les années ont passé, mais les gens des communautés disent toujours que Marcelino est dans leur cœur et dans leur tête. Grâce à lui, nous sommes mieux aujourd'hui, grâce à lui nous nous sommes levés, car nous ne sommes plus entre les mains de l'Hacienda. Ses idées nous ont beaucoup aidés, on ne vit plus dans la peur, maintenant.

Il est remarquable que ce récit soit venu après les récits mythiques : les mythes ne comblaient pas les explications de la vie q'eqchi' de mon informateur, il lui fallait passer par le récit historique.

Martin ne s'est pas contenté de raconter la vie de son grand-père : après ce récit, il a raconté comment lui-même s'était engagé en politique, à partir de la fin des années 80, en tentant de gagner des élections municipales, en mettant en avant son deuxième prénom Marcelino et le nom de sa mère, ce qui faisait ainsi renaître « Marcelino Xol ». Il était très fier de cela. Son récit était un moyen de mettre en continuité les luttes des Q'eqchi' et les attitudes des Ladinos au cours des décennies, et de s'inscrire lui-même dans cette histoire.

✓ Un système de paroles généalogiques et une structure narrative

Ces souvenirs individuels, je l'ai découvert peu à peu en interrogeant d'autres personnes, composent eux aussi un ensemble cohérent, que l'on peut analyser comme un système. De plus, ils possèdent une structure narrative souvent semblable, ils mettent en saillance certains types d'événements et de concepts.

Les paroles généalogiques des Q'eqchi' permettent donc de renouveler sans cesse la cohérence identitaire en l'ancrant dans un passé constamment réactivé, selon un schéma archétypal qui permet d'identifier les expériences du présent aux expériences du passé ; et d'exprimer les crises dans les relations avec l'environnement. Les récits sur le passé font dialoguer le contenu du mythe, du schéma mental de la transformation, de la parole généalogique et le réel social : les paroles mythiques et généalogiques sont « donation » du réel social (Jacopin, 2008, p. 31) dans le sens où, en mettant en scène les ancêtres, elles permettent d'ordonner le monde actuel, et d'affirmer une continuité culturelle et d'une unité du groupe. C'est une opération indispensable à la cohérence et l'autoréférence du modèle.

Chaque version construit un récit explicatif de leur histoire, selon un séquençage dans un temps linéaire, inexorable, qui fait se dérouler des épisodes successifs et nécessaires les uns après les autres, le dénouement étant le dernier domino de la cascade de bouleversements déclenchés par le premier acte du récit. On peut donc supposer que chacun développe donc son propre « scénario » au travers de sa mémoire collective. On connaît bien l'importance de l'« invention de la tradition » depuis Hobsbawm (Hobsbawm & Ranger (dir.), 2006) et de la « communauté imaginée » (Anderson, 2002). On connaît également l'article de Bastide sur la mémoire collective (Bastide, 1970), qui embrasse une perspective plus large que celle de la seule idéologie, du volontarisme et de l'instrumentalisation nationaliste et communautaire, pour s'intéresser à tous les mécanismes permettant d'assurer le sentiment de continuité. De façon relativement proche de Bastide, Nora (1978) donne comme définition à la mémoire collective : « *l'ensemble de souvenirs, conscients ou non, d'une expérience vécue et/ou mythifiée par une collectivité vivante de l'identité de laquelle le passé fait partie intégrante* ». Pour notre part, nous étudierons la mémoire collective, au travers des « paroles généalogiques », définies comme toutes les formes de paroles (récits, analyses, discours, textes administratifs, juridiques, que l'on situe dans leur contexte performatif) exprimant une part de la mémoire collective et construisant celle-ci.

Maurice Halbwachs (1994) (1997) a montré que la subjectivité de la mémoire est structurée par des cadres sociaux. Elle est donc intimement « collective ». Pour lui, ce qui distingue histoire et mémoire est une question de perspective : la mémoire est le tableau de ressemblances entre le passé et le présent, tandis que l'histoire est celui des différences (Lavabre, 2000).

La mémoire reconstruit le passé à partir du présent, afin de réaffirmer une identité, une continuité. Maurice Bloch (1995) opère une démolition de cette dichotomie histoire/mémoire bien plus radicale: il montre combien ce qu'il appelle la mémoire « sémantique » peut être proche de la mémoire « autobiographique », à savoir que les faits que l'on nous a raconté sont souvent « ressentis » et assimilés comme s'ils nous étaient arrivés personnellement si nous vivons dans le même cadre culturel: l'expérience affective et empirique du récit devient un vécu personnel. On peut alors considérer que tout récit doit être compris comme une interface, exprimant à la fois le ressenti commun sur les événements passés, et le rapport de ce ressenti à l'actualité et aux transformations sociales. « *La mémoire collective est la mémoire d'une structure de la remémoration* » écrit Bastide (2005, p. 96).

On pourrait introduire également la notion de schéma culturel de Bartlett (1932) ou de modèles mentaux de Johnson-Laird (1983) : on ne se souvient que de ce à quoi on est préparé, de ce qui rentre dans le modèle cognitif. Il faut transformer le récit de façon à ce qu'il s'accorde avec son schéma de culture. On recourt à des inférences, des logiques culturelles pour rendre la compréhension possible. On ne mémorise pas la suite de mots, mais de petits événements, des détails de l'intrigue : on se re-représente le récit par des *séquences d'événements*. Pour Bastide, la mémoire collective est une trame, un système, une structure : ce qui compte, ce n'est pas le contenu des souvenirs, mais le schéma scénaristique reliant les individus les uns aux autres. Il montre que la mémoire collective est un « scénario » autour de rôles sociaux, c'est-à-dire la mémoire d'une organisation, d'un

système de rapports entre individus (1970, p. 92). Il y a saisie d'inférences pour que l'enchaînement des séquences définisse un ordre causal (Fisette, 1996)(Ducrot & Todorov, 1972, p. 378). La pertinence est indispensable, et celle-ci se définit au creux de chaque univers culturel (Sperber & Wilson, 2009). Si ces bases cognitives nous semblent importantes à poser en prémisse, comme argument supplémentaire de la pertinence des hypothèses de Bastide, la cohérence interne entre les paroles et les transformations sociales permet de comprendre comment la transformation sociale est intégrée comme une série de péripéties *déjà connues* (grâce au modèle) ; afin de lui donner un sens, tout comme les paroles mythiques et rituelles évoluent de même au gré des vicissitudes du temps. Cette idée reprend la notion d'imaginaire instituant de Castoriadis (1999) : toute société pose une frontière de sens, une institution qui la fait exister, et qui préexiste à toute distinction entre réel et irréel, et lui permet d'intégrer le surgissement de l'Autre dans des significations propres, *instituant l'Autre* selon un filtre propre : la société est donc clôture de sens.

Cependant, ce récit est en constante dialectique, en tentant de réparer les défaillances et les incohérences de ces récits : le scénario est souvent lacunaire, comme troué du fait des bouleversements historiques (intrusion, déplacement, émigration, mise en esclavage). Il doit affronter les transformations du groupe en recréant sans cesse le socle de continuité.

Toute la question est alors de savoir comment se déroule ce processus d'adaptation. Bastide reprend alors ici en partie la pensée de Lévi-Strauss à propos du bricolage, en soulignant qu'il s'agit peut-être plus précisément d'un rapiécage.

En effet, les sociétés combrent des vides au moyen d'inférences⁶⁵ nécessaires pour que le scénario retrouve son sens. Les contenus sont individuels, mais ils ne peuvent exister que dans cet agencement d'ensemble⁶⁶.

Notre hypothèse du scénario, pourrait faire écho aux concepts développés par certains anthropologues états-unis, comme Fischer (2001) ou Warren (1998), à propos des paradigmes fonctionnels de la continuité cyclique propre aux Mayas, mettant en jeu un mythe-histoire (Tedlock, 1993). Nous ne considérons cependant pas comme à priori cette « continuité cyclique », qui est un concept assez large, flou, qui pose une infinité de problèmes anthropologiques du fait de l'usage essentialiste et politique que peuvent en faire les mouvements pan-maya. Nous repartirons donc des paroles et des institutions propres aux Q'eqchi', sans en présupposer l'existence, et nous verrons quel est leur modèle de transformation sociale.

⁶⁵ Ici, le terme d'inférence est donc beaucoup plus large que dans son acception linguistique stricte de relation d'énonciation, à savoir qu'il déborde les « maximes » de quantité, de qualité, de relation et de manière de Grice (1979), et considère dans leurs acception très large, la pertinence et le rendement de Sperber et Wilson (1989). Ces inférences font appel à des prémisses implicites et des conclusions implicites, qui nécessitent la connaissance concrète du milieu social.

⁶⁶ « Nous faisons de la mémoire collective la mémoire d'un schéma d'actions individuelles, d'un plan de liaisons entre souvenirs, d'un réseau formel ; les contenus de cette mémoire collective n'appartiennent pas au groupe, ils sont la propriété des divers participants à la vie et au fonctionnement de ce groupe (...); mais aucune de ces mémoires individuelles n'est possible sans qu'elle retrouve sa place dans un ensemble dont chacune ne constitue qu'une partie ; ce que le groupe conserve (...), c'est la structure des connexions entre ces diverses mémoires individuelles – c'est la loi de leur organisation à l'intérieur d'un jeu d'ensemble ». (Bastide, 1970, p. 96)

✓ Quelle place dans le système social ?

Je ne sais si on peut dire que ce que j'appelle la « parole généalogique », c'est-à-dire la parole sur l'histoire proche, sur les événements vécus ou racontés par le groupe de proches parents, est un genre institutionnalisé de paroles.

Les Q'eqchi' ne le diraient peut-être pas.

C'est un ensemble que j'ai construit, car il me semblait rassembler un type de discours particulier, rongé par la peur et le silence. Il faut un dispositif particulier pour que se déclenche cette parole, une réunion où toutes les personnes sont considérées comme sûres. C'est donc avec le temps, avec la confiance acquise qu'elle est apparue.

Cependant, une fois le dispositif en place, les paroles se déversent sans que l'on sache comment les arrêter. Il en a été ainsi lors d'une réunion mise en place grâce à un instituteur, dans une des communautés martyrs de Cahabón : après avoir débloqué des participants timides et silencieux, les témoignages se sont enchaînés jusque tard dans la nuit, jusqu'à ce que *chacun* ait pu faire part de son expérience.

De façon moins douloureuse que les témoignages de la guerre civile, les souvenirs de l'*Hacienda* doivent eux aussi être sollicités, ils ne surgissent pas d'eux-mêmes. Mais les anciens sont heureux de partager leurs souvenirs, et regrettent qu'on ne leur demande pas plus régulièrement de témoigner.

Les paroles généalogiques se distinguent donc des paroles mythiques : les communautés n'ont pu mettre de dispositif institutionnalisé, réglé pour un temps et un lieu, pour les partager. Cette absence est certainement issue de la division et de la tension interne aux communautés depuis la guerre civile. Nous utiliserons de multiples extraits de paroles généalogiques dans les chapitres qui suivent, paroles recueillies au cours d'entretiens avec des anciens et des plus jeunes. Nous avons également reporté en annexe le récit de la petite-fille Luisa (CC) de Marcelino Xol, qui est légèrement différent de celui de Martin.

Cependant, il faut souligner que ces souvenirs, même s'ils sont rarement énoncés, sont toujours présents à l'esprit et sont toujours implicites dans la gestion de la communauté au quotidien. En effet, elles sont le sous-texte de toutes les réunions du dimanche, qui doivent régler les problèmes d'achat de terres. L'absence d'institutionnalisation de ces paroles généalogiques doit être considérée comme une part du système institutionnel de ces communautés, construit sur la peur et la menace d'atomisation : évoquer cette histoire, c'est encore, pour beaucoup de Q'eqchi', ranimer les conflits.

3.4 L'énigme des paroles rituelles

Le dernier type de parole est la parole rituelle.

Comprendre qu'elle est essentielle n'est pas non plus difficile. Pour mon premier séjour, je suis arrivée au cours de la semaine de Pâques. Les processions et les danses qui se succédaient jour et nuit étaient déjà une belle entrée en matière. Très vite s'est révélée l'importance d'autres rituels qui se déroulaient en dehors du cadre catholique : quelques jours après mon arrivée dans la communauté, j'étais conviée au *Wa'tesink* d'une maison (annexe Y), à savoir une inauguration rituelle où l'on réalisait une offrande alimentaire à

une maison nouvellement construite. Ce n'est qu'à posteriori que je me suis rendue compte de la chance que cela avait été : ces cérémonies sont relativement rares. Mais ces cérémonies d'inaugurations ne concernaient pas que les maisons : elles pouvaient également être administrées au séchoir à cardamome, au camion et à la boutique (annexe Z), afin de se préserver de possibles accidents. Par la suite, j'ai pu assister à de nombreuses cérémonies, et en particulier les semailles et les repas cérémoniels qui les accompagnaient, qui ont occupé tout le mois de mai : nous allions de maison en maison (annexe W). Quelques mois plus tard, je suivais la semaine de transmission des charges, un rituel complexe de parcours dans l'espace communautaire des objets sacrés que sont le Saint et ses coffres (annexes X) et la danse du chevreuil, aujourd'hui la danse la plus pratiquée dans les communautés de Cahabón (annexe V). La quantité d'actes rituels était si importante qu'il m'a semblé que le rituel était bien plus quotidien qu'exceptionnel : il était au cœur de toute action agricole, de cuisine, etc...

✓ Place du rituel dans le système social

Les rituels constituent le cœur du système social. Toutes les institutions q'eqchi' importantes, à savoir le travail agricole et le système de charge, sont constituées par des rituels très stricts.

Ces rituels permettent de plus d'articuler chaque maisonnée à la communauté comme un tout, selon diverses échelles : la maisonnée, le groupe restreint de travail, la charge en rotation, les célébrations communautaires.

✓ Un système de rituels ?

Il est apparu une cohérence interne entre les rituels agricoles (mesure de la terre, défrichage, brûlis, semailles, nettoyage, récolte) formant un système cyclique dans l'année et la rotation des charges conçue comme l'offrande suprême qui permet de maintenir le lien avec la Montagne-Vallée et de renouveler la *fertilité* de la terre.

Ainsi, on peut comprendre le système social q'eqchi' comme un système hiérarchisé de rituels où domine le système de charge, permettant ensuite la déclinaison des rituels agricoles. Il faut remarquer que dans leur structure, les rituels agricoles sont la reproduction à moindre échelle, de la rotation des charges.

✓ Un séquençage commun

On trouve dans tous les types de rituels q'eqchi' les étapes suivantes: le jeûne, la veillée, l'incantation, l'offrande alimentaire aux Dieux, le partage d'un repas.

✓ L'énigme des rapports du rituel à la réalité

L'importance de l'activité rituelle apparaissait au premier abord comme un paradoxe. Pourquoi ces rituels étaient-ils si nombreux alors que tout semblait tirer la société vers l'individualisme (parcellisation de la terre, éducation des enfants) et le consumérisme

(télévision, publicité, transformation rapide des commerces) ? Surtout, ils impliquaient d'importantes dépenses, alors que le manque de liquidité de ces maisonnées était évident.

Cependant, on le sait, les rituels ne sont pas mécaniquement une fonction décroissante de l'accès au marché, à la technologie, aux médias. Dans beaucoup de sociétés, les rituels sont au contraire réactivés avec l'accroissement des activités de type capitaliste.

Les rituels sont « la technique de préservation de la vie » (Hocart, 1978). Ils sont le trait d'union, la continuité dans la discontinuité des transformations sociales. Ils s'appuient sur ces motifs des temps originels, ils permettent de préciser, d'adapter un modèle général. Comme le montre bien Hocart, ils associent, distinguent, divisent les catégories des hommes, au travers des fonctions rituelles.

Ils permettent de poser des jalons dans le déroulement des saisons, des âges des hommes, pour restaurer et réordonner, de reconnecter ces passages avec le modèle primordial, l'archétypal : les rites sont des passages, et dans ce sens, ils sont particulièrement puissants dans la représentation de la transformation, du changement. Ils nous offrent à la fois des points de convergence forts avec le mythe et des occasions de discussions sur les transformations de l'organisation et de hiérarchisation sociale concrète qu'ils mettent en acte (là où le mythe est beaucoup plus sibyllin).

Ainsi, les rituels sont à la fois une mise en ordre et une révolution. Il est particulièrement frappant que la danse du chevreuil (annexe V) permette à la fois d'exprimer l'histoire d'une élimination des indigènes (représentés par les chevreuils) par les grands propriétaires terriens (les chasseurs) et dans le même temps, montre comment le chasseur finit lui-même par être vaincu.

Selon nous, la fonction du rituel est d'être malicieuse : le rituel doit jouer avec la réalité et les catégories, pour renverser l'hétéronomie et l'impuissance, pour faire apparaître une autonomie et une puissance d'action. On ne peut donc s'étonner que les luttes politiques se sont dans le même temps déroulées sur un plan rituel et religieux ; tout comme la résolution des tensions actuelles autour de l'histoire de la guerre se déroule très souvent grâce à une action rituelle. Alors, la parole rituelle apparaît comme réconciliatrice.

Conclusion

Ce chapitre nous a permis de délimiter à grands traits les institutions et les types de paroles dans les communautés q'eqchi'. Dans les chapitres qui suivent, nous allons entrer dans les contenus et les formes de ces récits, pour les faire dialoguer avec les dispositifs historiques.

CHAPITRE 8

LA MONTAGNE-VALLEE

Les premiers acteurs des mythes sont les *Tzuultaq'a* : les Montagnes-Vallées. Celles-ci sont les personnifications d'un territoire embrassant une montagne et ses versants, délimité par le creux de ses vallées et des rivières qui y coulent. Ce chapitre doit amorcer l'étude de ces acteurs non pas comme des personnages figés, mais comme permettant de comprendre la dynamique de la cosmovision q'eqchi', reliant la conception de la transformation sociale à celle de la reproduction humaine.

1. Des mondes en miroir ?

Beaucoup d'anthropologues l'ont remarqué, la Terre, la « Montagne-Vallée » n'est pas, dans la conception des peuples mésoaméricains, seulement la créatrice du monde: elle sert de modèle au monde des hommes et elle « contient » le monde des hommes qui vivent sur son territoire, à la façon d'un emboîtement de poupées russes : le microcosme du monde q'eqchi' serait l'homologue (isomorphe) du macrocosme de la Montagne-Vallée.

La Montagne-Vallée apparaît comme le « monde-autre », le monde parallèle à ce « monde-ci », un autre niveau de réalité (Perrin, 2001, p. 111). Ou plus exactement, la Montagne-Vallée est au cœur du mythe, et c'est le mythe qui médiatise le rapport à l'espace (Rossi, 1997, p. 49). Les liens de communication entre ces mondes en miroir sont mystérieux : seuls les chamanes peuvent comprendre et communiquer, influencer les esprits de la Montagne-Vallée et les Saints pour prévenir et soigner l'infortune et la maladie, grâce à la parole chamanique qui raccommode mythe et réalité.

1.1 La famille et la Montagne-Vallée

Dans les paroles mythiques, les Montagnes-Vallées forment des familles, à l'image de l'humanité socialisée.

Reprenons les personnages du mythe K : le père Xukaneb, la « mère » Qana' Itzam (la Montagne-Vallée tutélaire de Cahabón), le petit frère San Vicente Xukaneb, la fille Suq K'im, la vieille femme Ab'a'as, son vieux mari Puk'lum, le prétendant Saklech', le gendre K'ix Mes, Tzimaj Tok', et les voisins : Premier Chi Tz'eq, deuxième 'Chi Tz'eq, troisième Chi Tz'eq, Chi Chen, Chi Tz'ujay, Pansuj, Q'eq Waj, Raxon, Kojaj, Siyab'.

Qana Itzam⁶⁷ est décrite ailleurs comme l'amante de Qaawa Siyab' et la mère de Ixkkaaliil (Curley García, 1980, pp. 93-97). Elle est aussi la mère de Qaawa Ixim (Dieseldorff H. Q.,

⁶⁷ Qana Itzam rappelle Itzamná (le dieu D), une très ancienne divinité majeure à l'époque maya classique représentée sous les traits d'un vieil homme. Itzamná est décrit par Las Casas (1967) comme le compagnon de Ixchel dans la création du monde pour les Q'eqchi', avec laquelle ils ont treize enfants (les treize montagnes). Ixchel est la déesse lunaire, tandis qu'Itzamná est le premier prêtre, l'inventeur de l'écriture selon les études archéologiques. Selon Taube (1992, p. 36), Itzamná est lié à la pierre noire de l'obsidienne, pierre miroir, de la divination.

La figure Qana Itzam pourrait être à la fois apparentée à la grand-mère du conte A et B et au grand-père, le Seigneur-Montagne sorcier, dont le miroir permet de voir le monde entier, un héritier de cette figure d'Itzamná. En effet, le sens d'Itzamná est double, *itzli* signifie obsidienne, mais *itz* se rapporte également à la pluie, au lait. Girard note à ce propos les paroles d'Itzamná dit « je suis la substance du ciel, la rosée des nuages » (1972, p. 93).

Qana Itzam est donc associée autant à la sorcellerie qu'à l'eau, la pluie, les rivières, ce qui est particulièrement vrai aujourd'hui : la Montagne Qana Itzam est réputée agir en vidant ou en faisant déborder les lacs et en provoquant des inondations. Dans le mythe A, Qana Itzam pleure et va chercher de l'eau, deux actes qui la rattachent à l'élément aquatique.

La grand-mère Qana Itzam rappelle à coup sûr la vieille Xmukane du Popol Vuh, la première régente, l'aïeule de la lumière, la formatrice, celle qui recueille les jumeaux à la surface de la terre. Xmukane est sage-femme, soigneuse, et voyante.

Il est remarquable que ces figures de vieille grand-mère Xmukane, comme Zaqui Nima Tziz qui aide les jumeaux à tuer l'orgueilleux Gukub Cakix dans le second âge, sont toutes des grand-mères « adoptives », et se considèrent sans lien de sang réel avec les jumeaux.

Or, il en est de même dans notre mythe q'eqchi' : la marâtre s'occupe de ces deux garçons « qui n'ont pas de parents » (A-2). Van Akkeren (2000) souligne combien Itzamná est lié à la figure du dieu de la subsistance, du feu, du centre et du maïs. Un autre point de ressemblance entre Qana Itzam et la vieille Xmukane est que celle-ci est considérée par Girard (1972, pp. 146-147) comme une déesse lunaire, car elle va régulièrement dans les contes remplir sa jarre près de l'eau, un fait très important qui l'associe à la figure de déesse de la pluie et de la Lune, représentée avec une jarre qui se vide et se remplit, comme la Lune se remplit et se vide, déversant la pluie lorsqu'elle se vide. Il l'associe à la Lune descendante.

Enfin, si l'on suit Van Akkeren, Xmukane se rapporte à *muje*, qui désigne la queue enterrée scorpion (Van Akkeren, 2000, pp. 207, 262). Le scorpion Xmukane forme un couple fondateur avec la tortue Xpiyakok, qui forment le premier homme de maïs, B'alam K'itze. Ce couple fait penser aux animaux aquatiques qui permettent de sauver les deux héros du conte q'eqchi' fuyant le Seigneur : des crabes, des tortues ou des tatous (rapprochement que fait également Van Akkeren, p.261). Or, Itzamná est aussi liée à la figure aquatique de la baleine et du caïman, images de la terre primordiale flottant sur l'océan (Van Akkeren, 2000, p. 236), tout comme au dieu N Pawahtun, qui est souvent figuré avec un coquillage sur le dos. On peut donc voir dans les deux animaux qui sauvent Lune et Soleil dans l'océan les deux dieux créateurs primordiaux.

Van Akkeren (2000) rapproche également Xmukane, le scorpion à queue enterrée, d'Ek Chuah, le dieu marchand, dont le nom signifie littéralement scorpion noir (Van Akkeren, 2000, p. 264), lié aux dieux L et M, qui sont liés au centre, au foyer. Que les marchands se confient à un dieu lié au foyer, repère essentiel pour eux, ne doit pas étonner. Le voyage qui se passe bien est celui dont on revient. Van Akkeren (2000, p. 265) remarque que les commerçants actuels de Totonicapán réalisent avant de partir en voyage une cérémonie qui consiste à disposer neuf bougies en forme de scorpion.

Xmukane, la grand-mère du foyer, est donc associée aux dieux protecteurs des commerçants, et par extension, leurs figures allégoriques, les chasseurs.

Enfin, la figure du Tzuultaq'a semble apparentée avec le dieu N, Pawahtun, dieu qui tient à la fois le ciel et la terre (comme les Montagnes) et dieu du nombre 5, des cinq jours terminant l'année solaire, cinq jours sans nom et très dangereux (Taube, 1992, p. 92). Selon Van Akkeren (2000, p. 237), la figure de Maximón des hauts – plateaux est une version moderne de ce dieu N. Chez les Q'eqchi', Maximón n'apparaît pas, mais le Mam, le dieu de la Montagne, le grand-père, jouerait ce rôle : il est particulièrement invoqué durant Pâques, la semaine clé remplaçant les cinq jours de la période *wayeb* des anciens mayas.

Le Soleil, dans les mythes A, C, D, E, F, G, H, I, est l'homme, le prétendant de la jeune fille.

Dans la version D de Caal, le Soleil est appelé Balamk'e, comme le protecteur de Hunahpu dans le Popol Vuh. C'est le Soleil nocturne, caché, le soleil dans son passage par la mort : le soleil d'avant sa création et son accès au ciel, qui a l'apparence d'un jaguar (« balam » signifie jaguar en q'eqchi'). Selon Van Akkeren, Xbalamk'e est l'héritier de K'inich Ajaw, le dieu G, lié au jeu de balle, et son culte était particulièrement fort dans la région de Chajkar (proche de Carchá) (Van Akkeren, 2000, pp. 129, 243)

1984, p. 3). Dans d'autres mythes, on croise les montagnes Tulux, Chiaax, Chimam, Tatzuntz'unum, Saquipek, Ixim, Sa'mastun, Kub'ilwitz, K'atal Ayiin, Xukub' ayiin, Yax kab'nal (De Ceuster et Hatse, 2001b, p. 37). Toutes ces montagnes existent réellement, elles parsèment le territoire des Verapaz peuplé par les Q'eqchi'.

Tableau 17. Les Montagnes-Vallées d'Alta Verapaz

Montagne	Situation géographique
Xukaneb	Chamelco
Kojaj	Carchá
Siyab'	Senahú
Qana Itzam	Cahabón
Oxeek	Cahabón
Ab'as	Telemán
Qana Suq K'im	Telemán
Se'uuq	Cahabón (domine le bourg)
Rub'elpek	Senahú
Ixim	Tactic
Kub'ilwitz	Kubilwitz –Chisec
Semil	Lanquin
Chitz'eq 1, 2, 3	Chisec
Raxon Tzunun	Panzós (Sierra de las Minas)
Qana Tomasa	El Estor

Les trames des récits mythiques se nouent autour des aventures de ces familles et voisins : histoires d'amour, de jalousie, de secrets volés...

Estrada Ochoa a recensé les *Tzuultaq'a* évoqués selon les villages d'Alta Verapaz. Elle remarque que le chiffre 13 est toujours mis en avant, mais que ce sont différentes Montagnes qui y participent afin d'intégrer les petites montagnes locales dans un tout cohérent (Estrada Ochoa, pp. 154,155).

Ces histoires de familles recourent la géographie politique : les mythes ne se construisent donc pas en opposition et en résistance frontale face à la colonisation, mais l'accompagnent. On peut se demander dans quelle mesure la hiérarchie entre les Montagnes reflète les luttes anciennes entre les cités locales rivales, en particulier les quatre principales : ainsi, Kojaj et Xukaneb apparaissent comme les deux « dominants » et rivaux, illustrant cette étrange situation qui juxtapose deux villes historiques rivales importantes, Carchá et Chamelco, aux portes de Cobán. Cette « famille » ancre non seulement les Q'eqchi' dans un marquage spatial, mais aussi dans l'héritage séculaire des dieux mayas, tous ces dieux étant de façon relativement évidente leurs figures héritières. Une ancienne figure maya de la Montagne-Vallée est certainement Xiutecuhtli, le dieu du centre, de la terre, du foyer (Van Akkeren, 2000, p. 228).

Girard (1972) a montré que le Xbalamk'e du Popol Vuh était plutôt assimilable à la Lune.

Il y a donc une inversion. La lune du Popol Vuh k'iché, devient le soleil du mythe q'eqchi'.

Pour Braakhuis, (2005 p. 174, notre traduction), cela fait de ce personnage «le trait d'union entre la mythologie souterraine de la narration kiché et la mythologie tellurique du conte q'eqchi'».

1.2 Le corps humain et la Montagne

En q'eqchi', le corps humain est régulièrement désigné par la métaphore : *qa ch'och qa sulul*, (notre terre, notre boue) car il est fait de la même substance que la Montagne sur laquelle ils vivent. L'un et l'autre sont construits sur un même modèle, selon une même structure organique : ils possèdent une tête, une bouche, des cheveux, des bras et des jambes... Les récits mythiques semblent établir des catégories selon un premier « prototype »⁶⁸ qui serait le corps humain.

Ainsi, lorsque l'on reprend les différentes paroles du corpus, on trouve que la grotte est un « utérus » ou une « bouche » (la Montagne-Vallée Qana Itzam possède une grande grotte comparée à un utérus), les sierras sont les « jambes » (N-14), les nuages sont les « cheveux » (N-16) ou le « foulard blanc » (I-68) des montagnes. Diverses lianes portent des noms d'attributs humains : tête de montagne (*xjolom Tzuul*), barbe de la montagne (*xmach Tzuul*), les doigts de la montagne (*ru'uj ruq Tzuul*), les chaussures de la montagne (*xxaab' Tzuul*).

La racine *u* désigne les extrémités du corps humain et ceux des arbres ; *ru* est l'œil, mais c'est aussi le fruit, *ru'uj* est le nez, mais aussi la branche. *Roq*, le pied, donne *roq ha*, le « pied » d'eau (une source, un ruisseau) ; le rafle du maïs se dit *b'aqlaq*, terme qui vient de *b'aq*, l'os.

Girard montre également le parallèle entre la tête humaine et le grain de maïs (Girard, 1972, p. 204).

Parra Novo (1997 pp. 5,6), qui a étudié Cahabón, distingue pour la personne le corps matériel, palpable, la chair (*tz'ejwalej*), l'esprit, le souffle, le principe vital (*musiq'ej*), le cœur, l'individualité, la personne (*ch'ool*), et l'agilité, la force, l'ombre (*xmuhel*). Ces propriétés, l'homme n'est pas le seul à les posséder : il les partage avec d'autres êtres, objets, végétaux, animaux et montagnes, selon des catégories que nous allons construire peu à peu.

Tz'ejwalej ou *tib'elej*, la chair, le muscle, se disent pour désigner l'habillement autour de la structure osseuse. *Tz'ej* désigne ce qui est sans os. *Tib'* désigne de façon générale la viande, mais *tib'el* désigne également la peau. *Tz'ejwalej* peut être comparé au *tonacayo* nahuatl, qui est le corps matériel, le foyer dans lequel se niche l'âme, le centre commandant la vie, l'individuation, le mouvement (Gruzinski, 1988 ; Lopez Austin, 1980).

La chair est la substance et la forme des choses : elle définit *un certain nombre de capacités* à se parer, se mouvoir, chasser, se nourrir, elle donne *les conditions d'habitat* dans le monde. Des détails récurrents concernent les « vêtements ». La Montagne-Vallée est *habillée*, faisant ainsi des habits non un monopole et une particularité de l'homme en société, mais plutôt faisant des habits des attributs indispensables de tout être vivant. Ainsi, Qana Itzam est décrite dans le conte du pêcheur (mythe Q) sous les traits d'une vieille femme qui porte la tenue traditionnelle q'eqchi' : le huipil et la jupe. Elle a d'ailleurs fourni le secret du tissage aux femmes pour qu'elles n'aient pas froid (Dieseldorff H. Q., 1984, p. 6).

⁶⁸ Le concept de prototype a pour avantage que les membres d'une même catégorie ne partagent pas tous les mêmes propriétés, mais sont liés par au moins une caractéristique commune qui leur donne une ressemblance de famille

Les animaux sont eux aussi *habillés* et *dotés d'outils* qui leurs sont propres, qui leur donne une place propre dans le monde : les oiseaux sont chacun habillés d'un certain type de plumes, qui détermine leur place (conte I), dont ils peuvent être dévêtus (D-80) ; les chiens sont dotés d'un museau qu'il faut « alimenter » par un rituel si on veut que l'odorat puisse fonctionner, comme n'importe quel instrument du chasseur.

Les instruments et les armes utilisées par les hommes ont également leur double dans le monde de la Montagne-Vallée. L'arme majeure de la Montagne-Vallée est l'éclair (I-41). Il est l'homologue de la hache (*maal*) (D-197), de la pierre à allumer (*xam pek*) et de la pierre à affûter la hache (*hux*) (K-66). La pierre *Tok* est aussi l'arme qui tue la grand-mère dans le premier épisode (A-81). Ces pierres sont les outils des chamanes de Cahabón (Argueta, 2005, p. 30), qu'ils portent habituellement dans leurs sacs. La pierre à affiler (*q'esb'al ch'iich*) en vient à être comparée, par le prêtre fin connaisseur de la culture q'eqchi', à la parole de Dieu (O-26).

Les Montagnes-Vallées sont sexuées : elles sont ou bien des hommes ou bien des femmes, ce qui semble être une particularité propre aux Q'eqchi' (et aux Mam décrits par Watanabe (1992)). En généralité, dans le monde indigène latino-américain, les montagnes sont des figures masculines, et les vallées des figures féminines. Pour les Q'eqchi', montagne et vallée sont indissociables (le mot *Tzuultaq'a* désigne tout ensemble la Montagne et la Vallée). Les *Tzuultaq'a* masculins lancent des éclairs, tonnent, provoquent des tremblements de terre. Les *Tzuultaq'a* féminins provoquent inondations et glissements de terrain. Qana Itzam est par exemple capable de vider les lacs ou de les faire déborder, comme dans le conte du fermier envieux (Danien, 2005, pp. 67-68). Remarquons que selon les récits, certaines montagnes-vallées changent de genre: Ainsi Suq K'im est masculin dans le conte I alors qu'il est féminin dans le conte K.

Tableau 18. Les mondes homologues

Monde Q'eqchi'	Monde de la Montagne
Tête	Sommet de la montagne
Cheveux	Nuage
Jambe	chaîne de montagne
Bouche	Grotte
Utérus	Grotte
Maison	Grotte
Cacao	Sang
Hache, pierre Tok (Armes)	Eclair, serpent
Copal pom	Maïs
Animaux domestiques, bétail	Chevreaux
Chien (Gardes)	Jaguar, tepezcuintle
Vêtements	Plumage, fourrure, etc

1.3 Des domaines de chasse gardée : il n’y a pas de monde « sauvage »

Chaque *Tzuuldaq’a* est le maître souverain de son territoire. Il est qualifié comme le seigneur de son territoire, propriétaire de tout ce qui y naît. Tous ces êtres vivants sont « socialisés » aux yeux du *Tzuuldaq’a* : il est comme le maître d’un domaine qui prend soin de ses cultures et de son bétail. Pour la Montagne, la forêt est un village (D-7) ; la grotte est la maison : *ochoch pek*, littéralement la « maison de pierre » (D-8). Toutes les bêtes sauvages qui vivent sur son territoire sont qualifiées de « bétail » (*ketomq*) : les chevreuils, les cochons sauvages, les renards, les taupes et les poissons sont semblables aux vaches d’une finca. Le jaguar et le puma (K-8,12) ou encore le tepezcuintle sont les « chiens » de la Montagne-Vallée.

Ainsi, les Q’eqchi’ ne parlent pas de « monde sauvage », mais plutôt du bétail et des cultures du *Tzuuldaq’a* : de nombreuses plantes sauvages portent des noms des plantes cultivées par les hommes, comme « sa canne à sucre », « son piment », ou « son maïs », une plante dont le fruit ressemble effectivement à l’épi de maïs (Hatse, et al., 2001a p. 51).

Si l’on reprend la notion de perspective de Viveiros de Castro (1992), en la replaçant dans l’univers q’eqchi’, chaque *ego* (animal, homme, montagne) est donc vu comme le *maître* d’un domaine. Il a à son service des *serviteurs*, plantes et animaux domestiques qui servent à son alimentation. Le modèle peut être appliqué à la Maison, à la Montagne, mais aussi à l’*Hacienda* et au régime militaire (Tableau 19).

En structurant l’espace comme des propriétaires délimiteraient leur terrain, on voit apparaître des frontières et des règles. Chaque *ego* peut s’aventurer sur d’autres domaines pour chasser des proies mais il doit se prémunir du courroux du maître du domaine. L’histoire du pêcheur (parole Q) est typique de multiples contes évoquant ces personnages chassant ou pêchant qui transgressent les frontières territoriales. Elle dévoile une règle fondamentale : un homme doit toujours faire une offrande, donner un tribut à la Montagne avant de prélever quoi que ce soit sur elle : les animaux sauvages lui appartiennent : « Quand et à qui as-tu demandé mon bétail ? » (Q-8) demande Qana Itzam au pêcheur. En guise de punition, l’intrus est, par un coup de tonnerre, *introduit* dans la grotte, où le *Tzuuldaq’a* lui fait la leçon. On trouve le même genre de récits dans Rubelpec (Cruz Torres, 1978, pp. 117-126; 319-326). Tedlock (1992, pp. 463-464) en rapporte une version très semblable : Kojaj demande la libération du chasseur, Itzam accepte, mais colérique elle lâche une corde qui se transforme en serpent – que Kojaj doit tuer par un éclair pour sauver le chasseur.

Or, des rituels de « demande de permission » (*licences*), sont effectivement réalisés par les Q’eqchi’ avant tout acte de chasse ou de pêche.

Les modalités de fermeture des frontières et d’autorisation de les franchir se transforment avec les bouleversements historiques : en effet, elles ne sont pas qu’endogènes, elles se définissent par interaction avec l’environnement. Ainsi, la figure du maître de domaine est tantôt celle du *Tzuuldaq’a*, tantôt plus proche de celle du grand propriétaire terrien, et on voit évoluer le contenu et l’importance que prend le rituel de « demande de permission » avec le temps.

Tableau 19. Des domaines de chasse gardée

Monde	Montagne Vallée	Maisonnée q'eqchi'	Hacienda/Blancs	Finca sous les Militaires
Maître	<i>Tzuultaq'a</i> -père et mère (sommets)	Chef de famille	Grand propriétaires planteurs de café	Grand propriétaires éleveurs
Garde	Jaguar	Chien	<i>Negrito</i> , Chien	Chef de la Zone militaire
Soldats, Bras Armés	Eclair	Chamane	Police	Soldats
Assistant mandataire	Serpent	Fils	Administrateur Majordomes	Comisionado
Animal domestique, bétail	Chevreuril	Poules, porcs	Indiens <i>colonos</i>	Vaches
Cultures	Plantes sauvages	Maïs, haricot	Café, cardamome	Café, cardamome

Ce tableau est une élaboration propre, fondée sur notre hypothèse de domaine. Mais il réduit de façon abstraite la réalité, il fixe des analogies. Il ne permet pas de comprendre le fonctionnement, les règles, les valeurs, et les conflits internes (qui peuvent être très distincts dans chacun des domaines), et donc les frictions et les vraies différences qu'il y a entre ces niveaux. Nous allons étudier les limites de la perspective analogique dans le paragraphe qui suit.

1.4 Vertiges de l'analogie ?

Cet isomorphisme entre les deux mondes, celui du *Tzuultaq'a* et celui des Q'eqchi', semble correspondre à l'analyse du mode de relation entre nature et culture que Descola (2005) a appelé « analogique », propre en particulier au monde mésoaméricain. L'analogie y est distinguée du naturalisme occidental, de l'animisme et du totémisme. Ce principe analogique repose sur l'idée que les êtres qui composent le monde sont tous différents et singuliers, tant dans leurs intériorités que dans leurs physicalités. Pour les relier, la « pensée analogique » tisse des réseaux de ressemblances entre les propriétés intrinsèques de ces êtres, et se structure alors souvent autour d'une correspondance entre un microcosme et un macrocosme. Pour Descola, (2005, p. 281) ces analogies sont une chaîne d'affinités, de correspondances et d'imitations, créées pour poursuivre un rêve de complétude, de continuité, alors que le monde n'offre qu'hétérogénéité. Il insiste donc sur l'œuvre de rapprochement. Les éléments sauvages et domestiques ne cessent, dans un effort de la parole mythique, d'être considérés sur le mode de la ressemblance. Le corps était une anamorphose du monde, et le monde une anamorphose du corps : tout est question de perspective, de connaissance des strates du monde pour savoir d'où l'on regarde et comment regarder les autres. Les chaînes de ressemblances sont infinies, comme deux miroirs se reflétant l'un l'autre.

Cependant, il y a des nuances à apporter à la vision de Descola, au moins lorsque l'on se rapporte au cas des Q'eqchi' :

Nous proposons tout d'abord d'abord d'une critique interne. Il nous semble donc que loin d'être une quête infinie de continuité et de rapprochement, il faut plutôt comprendre l'approche q'eqchi' comme une capacité de créer et de manipuler les écarts, les frontières : car ce sont elles qui permettent justement à l'homologie de fonctionner. Nous reprenons ici les réflexions de Testart (1991, p. 129) sur la question de la conjonction de deux classes conçues comme mêmes, prenant alors le risque de la dissolution. Si des mondes analogiques sont construits par les Q'eqchi', cela n'est possible que parce qu'il y a une ligne de démarcation, une frontière forte, avec des points de passages précis, sur lesquels on a prise (Jacopin, 2007). L'intelligibilité ne peut se faire sur des nuances infinies de correspondances : elle ne peut que se construire que grâce à une catégorisation claire. Il n'y a donc pas, selon nous, d'« abîme analogique », pour reprendre l'expression de Descola.

Une autre critique se situe sur le terrain épistémologique et méthodologique.

La catégorie ontologique de l'analogie est très large et elle ne dit pas grand chose de la façon précise dont les Q'eqchi' actualisent leur rapport au monde : en effet, ce principe d'analogie ne nous dit pas pourquoi certaines analogies sont faites et pourquoi certaines autres ne le sont pas.

Rappelons ici les développements d'Umberto Eco (1988) autour de la métaphore. Il montre que les métaphores employées dans les mythes sont des expressions symboliques et motivées. Elles exploitent la cosmovision, l'encyclopédie de la société : elles sont donc des connaissances propositionnelles : des références à la réalité, qui mettent en jeu des processus d'inférences complexes. Or, les effets de la métaphore sont instables, car le système social évolue, et donc les figures mythiques peuvent avoir des interprétants particulièrement mouvants.

De plus, on ne peut parler de façon simplifiée d'analogie, de synecdoque ; car dans de nombreux cas, la métaphore ainsi construite serait « pragmatiquement refusée » (Eco, 1988, p. 143). Il donne un exemple : pourquoi la tête ne peut-elle être la métaphore de la main ; alors que le nez peut être la métaphore du pénis ? Parce deux sèmes s'opposent et s'unissent en fonction du classème (une sélection contextuelle) : le nez et le pénis ont pour sèmes d'être des « appendices » ; à l'inverse, la tête a des sèmes de rotondité, d'unicité que la main n'a pas. On voit là qu'il ne s'agit pas d'un jeu simple de synecdoque, mais d'une relation sémique complexe. Ce n'est que grâce au contexte et à une fine connaissance des classèmes que l'on peut comprendre le choix d'un parcours d'interprétation, et en prenant en compte les références aux scénarios intertextuels : ils permettent d'établir de quoi on parle, sous quel profil et à quelles fins on en parle.

Or, Descola met entre parenthèses cette relation pragmatique entre le système social et le système symbolique analogique, pour faire comme si on pouvait décrocher celui-ci de celui-là. Il nous semble indispensable, pour ne pas surinterpréter ces analogies, de procéder par abduction, en mettant en dialogue les « analogies » avec le cadre, le système social et historique q'eqchi'.

En procédant par abduction, les paroles mythiques étudiées maintenant vont nous donner une clé d'accès à la cosmovision q'eqchi'.

« On a trop longtemps pensé que pour comprendre les métaphores, il fallait connaître le code (ou l'encyclopédie) : la vérité, c'est que la métaphore est l'instrument qui permet de mieux comprendre le code (ou l'encyclopédie) » (Eco, 1988, p. 189)...

C'est ainsi que l'on pourrait reconstituer les nœuds de l'arbre de prophyre et les spectres componentiels « pertinents » (Eco, 1988, pp. 94, 95, 157, 174) dans le cas des Q'eqchi'⁶⁹. Ces spectres componentiels ne doivent pas être pris comme une décomposition de caractéristiques ontologiques, matérielles, essentielles : chaque nœud décrit une façon d'agir dans le monde. L'hypothèse de Graeber (2001), Turner (1984) et Fajans (1997) sur les valeurs déterminées par les *actes*, pourrait donner « chair » au spectre componentiel d'Eco.

On trouve bien, dans chaque facette du spectre, une « action » : la façon de se mouvoir et de se positionner dans le monde, les outils que l'on utilise, la façon d'être créé, de s'inscrire dans le temps par la nourriture et de se reproduire. Comment décrire les différents aspects de la valeur décrits par ces *actes mythiques*? Si l'on reprend Graeber (2001, p. 115), la

⁶⁹ Comme éléments d'un spectre componentiel, Eco propose (Eco, 1988, p. 174)

Représentation de $X = |X| \rightarrow F$ aspects de x A qui produit x M de quoi est fait x P à quoi sert x

En suivant les étapes proposées pour l' « interprétation co-textuelle d'une métaphore » selon Eco (Eco, 1988, pp. 183, 184), on peut sélectionner les propriétés (sèmes) à partir d'un sémème métaphorisant, reconstituer les nœuds d'un arbre de prophyre.

Nous proposons donc un spectre componentiel pour les catégories q'eqchi' à partir des métaphores et des anaphores des paroles mythiques. Les nœuds qui apparaissent alors sont les suivants : les aspects ou « ses habits » ; le rôle dans le « domaine de chasse gardée » ; la position dans le cosmos (Inframonde, Terre – Montagne, Q'eqchi', Etrangers-, Ciel, c'est-à-dire à quel « domaine » il appartient) ; son intériorité, sa matière ; l'alimentation – ce que l'objet recherche, désire- ; l'origine (la Montagne ou la reproduction/technique humaine) ; et la fonction.

$|X| \rightarrow A$ aspects de x P place dans le Domaine D position dans le monde C de quoi est fait x N de quoi s'alimente x, que désire x O qui enfante, crée x F à quoi sert x

Observons quelques-unes des métaphores utilisées par les Q'eqchi' :

Le colibri et le pénis

La métaphore entre l'oiseau et le pénis est utilisée dans le langage commun, pour les blagues grivoises. Or, elle a des fondements mythiques très clairs : l'épisode durant lequel le Soleil se transforme en colibri pour pouvoir séduire la jeune fille Lune (D-80 et suivantes) : le Soleil demande au colibri de lui prêter ses plumes : en prenant son habit, il devient colibri. La nuit venu, en présence de la jeune fille, il reprend sa forme d'homme sexué

L'un et l'autre sont « petits », l'oiseau est généralement appelé « *china xul* », « petit animal » ; le colibri est enroulé dans du coton (D-84) pour ne pas avoir froid et mourir, comme le pénis doit être vêtu. Le colibri est attiré par l'odeur agréable des fleurs, comme le Soleil est attiré par l'odeur agréable du sexe de la femme, aspect qui apparaît en D-333.

loiseau | « *tzik* » | ; lcolibril | « *tzunun* » | $\rightarrow A$ petit, vêtu d'un habit de plumes P intru D ciel C métamorphose de Soleil N nectar de fleurs O Montagne F fécondation

lpénis | « *kun* », familier « *tzik* » | $\rightarrow A$ petit, nu P intru D Terre, Hommes C corps humain N odeur du sexe de la femme = odeur de fleurs O Hommes F fécondation

-Celle de l'éclair et celle de la pierre du sorcier

Le lien est à la fois très présent dans les mythes (K-66), et opératoire dans la réalité car les sorciers portent toujours avec eux des pierres de silex pour leurs soins. Le silex est évidemment connu pour sa capacité à créer le feu, et on comprend qu'il désigne alors l'éclair.

La métaphore est extrêmement « claire » : l'éclair et la pierre tok sont en tous points semblables, si ce n'est qu'ils appartiennent à deux domaines différents.

léclair | $\rightarrow A$ fulgurance P instrument de l'oncle-bras armé D Montagne C feu, bruit N sang O Montagne F châtiment

lpierre tok | $\rightarrow A$ fulgurance P instrument du sorcier D Hommes C pierre N sang O Hommes sorciers F châtiment, soin

-Celle du « chien » et du « jaguar »

Là aussi, c'est une métaphore particulièrement évidente : le chien et le jaguar sont semblables en tout point : ils ont la même apparence, les mêmes fonctions, mais dans des domaines différents.

lchien | $\rightarrow A$ animal chasseur, à forte mâchoire, à 4 pattes P gardien, aide de chasse D Hommes C chair non consommable par les hommes N viande crue, maïs O chien F garde

ljaguar | $\rightarrow A$ animal chasseur, à forte mâchoire à 4 pattes P gardien, chasseur D Montagne C chair non consommable par la montagne N viande crue O jaguar F garde

valeur d'un acte ou d'un objet est constituée de toutes les opérations nécessaires pour réaliser l'acte ou l'objet. Comprendre la valeur revient alors à comprendre la signification des divers actes de création, consécration, usage, appropriation etc. qui font son histoire. Il faut donc découvrir la composition de ces opérations propres au système q'eqchi'. Graeber distingue en particulier le moment de création de la valeur (la production), où la valeur est insérée dans l'objet, et le moment de réalisation de la valeur, où celle-ci est exposée et validée dans un espace public. La valeur est alors rendue « visible », validée par une relation sociale (Graeber, 2001, p. 40).

1.5 Recouvrements entre les niveaux de souveraineté : l'État et la Montagne-Vallée.

Ainsi, pour comprendre de façon plus concrète, dynamique et pratique la valeur de la Montagne-Vallée en tant que « maître d'un domaine », il faut la replacer, à chaque moment historique, dans un contexte complexe : on peut en effet se demander, si les variations de régime politique et de souveraineté de l'État, ont influé sur l'autre niveau de souveraineté qu'est celui du *Tzuuldaq'a*.

De nombreux auteurs se sont intéressés à la figure du *Tzuuldaq'a* comme l'expression de la relation entre les communautés, l'État, et le marché (Adams A., 2001b). Pour certains, l'*Hacienda* a transformé la figure de *Tzuuldaq'a* en une figure semblable à un grand propriétaire terrien (Wilson, 1995b, p. 34).

Il me semble que l'on ne peut comprendre ces transformations que par leurs *expressions* ; à savoir les rituels pratiqués et les mythes racontés à chaque époque.

Au début du siècle, les rituels passaient en grande partie par des sacrifices animaux – on pourrait alors proposer la figure d'un *Tzuuldaq'a* jaguar, carnassier, prédateur (ce qui est confirmé par les mythes du début du siècle où la figure du jaguar est très présente). Avec le latifundio, on serait passé à une figure de propriétaire gardant jalousement ses plantations et fermant les frontières de sa propriété, la notion de limite étant alors de plus en plus forte, les contes *oximbil* fleurissant alors. Ainsi, les rêves des anciens révélaient un esprit de la Montagne revêtant les traits du grand propriétaire blanc et barbu, vêtu à l'occidentale. Par la suite, un nouvel avatar surgit avec l'activisme catéchiste des années 50 et 60 : il semble qu'alors, la pression d'un catholicisme orthodoxe soit corrélée à la diminution de la soif de sang du *Tzuuldaq'a*, et à une réduction des sacrifices animaux. Enfin, avec la pression militaire – créant des barrages et des fermetures de routes, contraignant à des demandes d'autorisation pour toute activité – il semble que l'on ait vu enfler la notion de *liceens*, encore très forte aujourd'hui : il faut « demander la permission » pour tout acte. Cet aspect guerrier et militaire était bien moins présent auparavant.

Wilson souligne qu'il s'agit selon lui « d'une compétition historique sur le contenu de la représentation du *Tzuuldaq'a*, chaque groupe de pression cherchant à la modeler à son image » (Wilson, 1995b, p. 34).

Si on a effectivement vu l'Armée utiliser la figure du *Tzuuldaq'a*, pour se l'approprier et tenter de contrôler les imaginaires des Q'eqchi' (ainsi, la base militaire de Cobán portait la mention à son portail « foyer du soldat *Tzuuldaq'a* »), si les Ladinos ne cessent de

s'approprier les figures du chasseur dans les danses traditionnelles pour en faire un objet de folklore, on ne peut dire que ces entreprises soient reçues telles quelles par les Q'eqchi' : on ne peut parler d'une simple aliénation, d'une contamination de l'imaginaire par la domination des « étrangers ». Il faut observer par quels filtres passent ces tentatives, étudier l'interaction de ces « politiques symboliques ». Si on se place dans la perspective q'eqchi', les étrangers sont une autre strate du monde. Aussi, ils ne peuvent avoir une prise entière et constante sur la figure de la Montagne-Vallée. Les rapports de domination sont médiatisés par le modèle de l'intrusion et l'alliance avec la Montagne-Vallée : l'intrus ne sait pas régler ses dettes avec la Montagne-Vallée et finit par être puni. Les Q'eqchi' considère les intrus successifs (espagnols, propriétaires terriens, soldats) comme de possibles alliés de la Montagne (jusqu'à ce que cet allié se dévoile comme n'accomplissant pas les exigences de la Montagne). Ces mécanismes alimentent un modèle qui permet *à la fois et dans le même temps* des mécanismes de soumission et des mécanismes de résistance et de rébellion : en effet, si la Montagne-Vallée renforce ses demandes de permission, cela est à double tranchant : cela conforme le système de pensée q'eqchi' au régime militaire en vigueur, le soumet, mais dans le même temps, cela conforte l'autorité de la Montagne comme autorité suprême, qui peut appliquer ses sanctions tout aussi bien sur les Q'eqchi' que sur les soldats et l'Armée. Cela permet ainsi de dépouiller le gouvernement de sa place d'autorité unique et totalitaire. Car la Montagne n'est pas confondue avec l'Armée, même si elle semble en revêtir les habits. En effet, - nous le verrons dans le traitement du *secret* -, le vêtement n'est qu'une façon de passer d'une position dans le monde à une autre, de se métamorphoser tout en restant le même. C'est un masque : il permet d'utiliser les armes de l'autre pour s'en protéger ou les retourner contre lui.

2. Les opérations et le modèle dynamique : la structure narrative q'eqchi'

Pour rétablir « pas à pas » la valeur de la Montagne-Vallée et la logique culturelle dans laquelle elle est insérée, nous proposons de repartir de la parole mythique et de repérer quelles sont les opérations, les actes qui composent les valeurs des choses.

Pour cela, il faut entrer dans le modèle du monde q'eqchi' dans sa dynamique. Or, nous avons souligné que les récits mythiques et généalogiques *racontent des bouleversements* au travers des parcours des héros mythiques.

Le modèle d'un *parcours* comme procédé de créations, de fondations est fréquent dans le monde maya. Ce parcours délimite les territoires, crée les frontières spatiales (Vapnarsky, 2001, p. 178). Comme d'autres anthropologues l'ont remarqué à propos des paroles mayas, de nombreux récits partagent une structure narrative commune. Ainsi en est-il par exemple chez les Mayas macehuals du Quintana Roo décrits par Vapnarsky (2001). Dans le cas q'eqchi', toutes les paroles que nous avons rassemblées ont fait apparaître un séquençage quasi commun. Cette structure narrative commune semble permettre de réintégrer tout événement dans un « déjà-vu », de donner du sens à des expériences éparses, de retisser les liens de causalité diachronique, afin de resserrer dans le même temps les liens

synchroniques. Vapnarsky montre au travers de récits mythiques, l'existence de « modèles mayas de l'interprétation du changement historique » (Vapnarsky, 2001, p. 184). Cette structure narrative n'est pas pour autant univoque : elle est créative, malléable, elle ne permet pas de dire que l'histoire est la même pour tous et toujours la même, que la mémoire collective ne fait pas débat, bien au contraire : c'est cette base commune qui permet le débat.

2.1 Des actes de déplacements créateurs du Temps et des Valeurs

Ce sont les Montagnes-Vallées qui sont à l'origine du monde. Elles sont l'écorce qui sépare l'inframonde du ciel, la paroi de l'utérus qui sépare le dedans du dehors, qui forme la surface. Par elles, se fait la séparation, et se module l'ouverture ou la fermeture.

Elles sont créatrices des frontières (*nub'ajl*) dans le temps et dans l'espace, mais aussi des frontières morales, les tabous. Regardons comment cela se passe à partir de notre corpus de paroles : le premier personnage qui apparaît est une grand-mère, appelée Xan Ni (A-2) ou Qana Itzam (B-33), par qui se crée le temps. Au début du monde, il n'y a qu'obscurité, et une Montagne-Vallée dans un recoin du monde. Le monde est informe, les éléments naturels ne sont pas séparés, ils sont d'une même substance qui prend différentes formes. Mais le *temps* lui-même est déjà là, au travers des *actions* : il est exprimé, dans le récit A, par les moments appropriés pour les différentes activités : chasser, cuisiner, dormir. Les garçons chassent et dorment aux moments qui sont déjà assignés à cette alternance d'activité et d'inactivité : « *L'heure d'être debout s'était terminée, et arriva l'heure du repos, comme aujourd'hui le sont les nuits.* » (A-45). A chaque moment son lieu approprié (la forêt, la cuisine, la chambre) vers lequel il faut se déplacer.

Est énoncée ici l'antériorité de l'*acte* comme marqueur de temps sur le rythme des jours et des nuits. Ce sont les activités des héros mythiques qui découpent le temps. La suite des mythes (D, E, F, G, H) montre toutes les aventures nécessaires avant que survienne finalement le mouvement des astres, le Soleil et la Lune (mythe I). Cette création du jour et de la nuit s'accompagne de la création de la coupure entre le ciel et le monde souterrain : les enfants, qui ont dévoré leur mère, se transforment en épervier et en taupe et fuient pour ne pas être châtiés. L'épervier part dans les hauteurs du ciel (créant ainsi le ciel), la taupe se cache dans le monde souterrain (créant ainsi l'inframonde) (A-98 à 100). On retrouve ici l'importance du *déplacement*. Le mythe B explique que c'est après l'aventure de la grand-mère dévorée que sont nés les jours (« *C'est ainsi qu'a commencé le compte [des jours], c'est ainsi qu'il y a eu un jour qui s'appelait Tigre et un jour qui s'appelait Oiseau* », B-34).

Ainsi, cet épisode dévoile comment les *différences* entre les jours eux-mêmes ont commencé : avant, tous les jours étaient semblables, rythmés par les mêmes activités. Ce mythe marque donc la fin de l'uniformité du temps, et par voie de conséquence, le début des activités diversifiées au cours de l'année, c'est à dire l'activité agricole, la lecture savante du calendrier.



Figure 23. Qana Itzam

Qana Itzam est la grande chaîne montagneuse qui domine Cahabón.

Cette nouvelle organisation sociale présuppose de nouvelles idées. Or, c'est précisément ce que dit le mythe B :

« C'est ainsi qu'ont germé les idées de nos ancêtres. Mais ce ne sont pas de simples paroles, elles existent par leur sacralité » (B-35). Les « idées » sont la traduction imparfaite du mot na'leb, qui vient du mot « na' », mère (qui signifie également en ancien maya et dans d'autres langues mayas, la maison) mais qu'il faut aussi rapprocher de « nawok », savoir, connaître. Comme nous l'avons déjà dit, les na'leb sont les valeurs, les conceptions de la bonne pratique, de la manière d'être : ce sont les « idées-mères », celles qui ont engendré les hommes q'eqchi'. On peut les rapprocher du terme mam *naab'l* (Watanabe, 1992, pp. 81,82). Les na'leb, dans cette séquence B-35 apparaissent comme des éléments essentiels nés de la première aventure de Qana Itzam, une première « norme » et un premier « tabou » : celle de l'interdiction de l'anthropophagie et celui du meurtre de la mère – nous y reviendrons plus loin. Aujourd'hui, selon les Q'eqchi', les Montagnes-Vallées sont des coffres dépositaires de ces Idées et de la Vie, car elles sont elles-mêmes vivantes, sacrées et donnent vie à tout ce qui les habite (Wilson, 1999: 54). Elles sont l'origine et le lieu de repos des ancêtres, elles sont le socle de la mémoire et le lien obligatoire aux générations suivantes par le respect des coutumes. Notons pour finir que Qana Itzam est la Montagne-Vallée dominant la région de Cahabón. Voici notre municipe placé au cœur de la naissance du monde par les Q'eqchi'.

2.2 Les cycles des opérations

✓ Le cycle de la vie et de la procréation

Observons maintenant comment est conçu le cycle de la procréation, et celui de la vie et de la mort.

Dans le mythe E, on voit la Lune, enceinte, être logée dans une « maison de pierre » par le Soleil, pour pouvoir garder ses enfants, et assurer l'abondance du maïs (E-42). Le Soleil laisse une petite fenêtre à la maison de pierre (E-36, comme l'entrée d'une grotte). Ce motif confirme que ce sont les Montagnes-Vallées qui sont les gardiennes des plus grandes richesses, qu'elles sont des « coffres à maïs ». On les appelle dans le mythe E, les greniers à grains sacrés (« *loq'ljaj k'uuleb'aal iyaj* », E-46). Ainsi, la Montagne-Vallée, coffre à maïs, apparaît comme une femme enceinte enfantant régulièrement le maïs, son enfant, nécessaire à l'alimentation des hommes. Mais cette « grossesse » doit aboutir à un « accouchement ». Cet accouchement de la Montagne-Vallée est raconté comme le percement d'un secret et l'ouverture violente de la Montagne-Vallée : ce sont les fourmis qui découvrent le maïs caché dans la Montagne-Vallée, et les « voleurs de la montagne », les rats-laveurs, qui le révèlent (parole K). Après cela, on a recours aux éclairs pour ouvrir la Montagne et faire en sorte ainsi que se déverse le maïs sur la terre.

Ainsi, la délivrance du maïs se dit comme le forçage d'un coffre-fort, comme le vol d'un trésor.

Une fois le maïs « accouché », il faut le faire se multiplier et croître : pour cela, il faut connaître le secret du processus de la germination du maïs.

C'est le mythe J qui nous raconte cette technique extraordinaire. En effet, le maïs a été en partie brûlé par l'éclair qui a rompu la Montagne. Pour percer le secret que possède le vieux Ton Juan Kaak, ils observent, dissimulés derrière la maison, ses faits et gestes (J-94).

C'est là qu'ils apprennent la technique :

« En cinq jours je ferai que croisse et produise mon petit maïs brûlé, » dit-il

Le premier jour : il le mouilla dans l'eau jusqu'à ce qu'il soit mou, et il pria pour lui.

Le deuxième jour ; il le mit dans la fumée de son feu pour que naisse son germe

Le troisième jour : il le veilla, lui fit tous ses rites, au centre du petate, devant l'autel, il mit une bougie.

Le quatrième jour : il le sema

Le cinquième jour : il le récolta et chercha comme molendera (la femme qui mout le maïs) Xan Kat Yok, une montagne écrasée qui reste à côté du pic ; ces grains furent appelés Saqiqaj (J-70-75).

Ce conte est encore en partie raconté par des jeunes de Cahabón. En général, ils précisent que cette vieille Montagne-Vallée (ici appelée Chichil, mais qu'ils peuvent appeler Puklum, comme dans le mythe K) fait ses rites dans les six quartiers de Cahabón, ce qui est encore accompli aujourd'hui : il faut aller brûler le *copal pom* dans les six chapelles. On voit dans cette séquence s'autonomiser la technique humaine par rapport aux processus naturels : seul l'homme est capable de faire germer le maïs : il le fait dans son microcosme, au cœur de sa maison « au centre du petate, devant son autel » (J-73).

Ceci rappelle que dans le Popol Vuh, le premier plant de maïs naît à l'intérieur d'une maison, sur sa terre sèche (Dumoulin, 1995, p. 59). Le maïs est effectivement issu d'une espèce sauvage qu'il a fallu considérablement transformer pour parvenir à la domestiquer. Le *secret* est donc particulièrement important. On voit ici s'appliquer pleinement la correspondance entre mythe et pratiques réelles. En effet, cette technique de germination est encore respectée aujourd'hui : les grains de maïs sont sélectionnés, trempés dans l'eau. Puis ils sont encensés et veillés. On brûle du *pom* et des bougies. Le lendemain, ils sont cérémoniellement semés.

Mais ce que révèle surtout ce mythe, ce sont les étapes : le passage par la mort (le maïs est brûlé), puis par l'eau, puis par la fumée de l'encens et les prières, et enfin la mise en terre. Or, ces étapes sont semblables à celles traversées par la jeune fille Lune dans les paroles mythiques : elle est foudroyée, tombe dans l'océan, elle est enfermée dans une jarre après les prières du Soleil, et enfante autre chose qu'elle (parole D) ; ou bien elle passe par l'inframonde et elle remonte à la surface enveloppée dans de la fumée (H-57, I-1). Elle finit, comme nous l'avons dit, enfermée au cœur de la Montagne-Vallée pour enfanter enfants et maïs (parole E). On obtient donc les étapes suivantes pour le cycle de la naissance et de la germination: Vol/Ouverture/Séparation → Feu/Mort → Eau → Rituel → Mise en terre → Grossesse → Naissance → Séparation → etc.

✓ Le cycle de la transformation sociale

Le cycle de la transformation sociale a quelques parentés avec ce cycle de la reproduction humaine et végétale. Nous proposons ici d'en présenter succinctement les étapes qui nous semblent clés, et qui seront développées dans les chapitres qui suivent.

- L'intrusion

L'intrusion est une constante des récits : intrusion du jaguar (récit A et B), de Soleil (C, D, E), du vautour (récit G), du regard de la femme du pauvre (récit S)... c'est cette intrusion d'un être étranger dans un espace domestique (un « domaine de chasse gardée ») qui déclenche les bouleversements. Nous allons voir que cette intrusion s'appuie sur la pratique de la chasse et sur la vision des bouleversements historiques.

- Le vol et la prédation

Le vol apparaît comme une acte premier et fondateur : comme si, pour qu'il y ait création de valeur, il fallait s'arracher à un état de « non-valeur », de « non-comparaison » : il faut donc un vol, puisqu'au départ, rien ne peut être évalué ni échangé. L'acte de vol est l'acte qui se refuse à la réciprocité, mais parce qu'il est condamné et devient tabou, il crée la notion de réciprocité. Ce vol-tabou construit dans le même temps la relation la plus « précieuse », qui ne pourra être quantifiée.

Ainsi, ce qui est volé dans le mythe (les secrets de la germination par exemple) devient la marque d'une richesse ultime, un principe de vie, une énergie pure. La valeur est donc ici à son extrême : celle qui « ne peut être comparée ». La perte pour le « volé » est comme le vol de la vie elle-même. Il ne s'agit pas d'une philosophie, d'une pure construction

intellectuelle : une « logique culturelle » (Fisher, 2001) qui se construit au travers de l'observation des pratiques et des discours normatifs (Surrallès, 2000).

- La fuite, le parcours : la migration

Après le vol, vient la fuite. Les récits narrent comment s'échappent les héros du domicile familial, traversant les mers pour échapper au courroux du père (récits A, B, D). D'autres récits décrivent des voyages commerciaux au travers de forêts (récit R). Ces parcours en territoire inconnu peuvent faire penser à l'émigration, qui est depuis très longtemps un mode de résolution des tensions sociales et des pressions extérieures pour les Q'eqchi' (Grandia, 2006).

- La mort et la dislocation

Malgré la fuite, les héros sont rattrapés par les « autorités » et le châtiment appliqué au voleur est la mort et la dislocation du corps. Cet éparpillement permet la recomposition qui suit.

- L'unification : paiement, nouveau lien, rituel

Les atomes, les morceaux séparés construisent de nouveaux liens entre eux, indispensables à leur perpétuation, leur alimentation et leur reproduction. Seul ce *travail d'unification* (des rituels) peut le permettre. Une individualité seule ne pourra jamais ni avoir des enfants, ni faire germer son maïs. Ceci est à l'image de la jeune fille Lune qui est définitivement séparée de son père par l'océan et par l'explosion de son corps, et qui renaît au travers d'une nouvelle union avec le Soleil (mythe D) : pour cela il a fallu que les libellules rassemblent une à une les gouttes de sang pour reconstituer une unité. Mais ce processus de réunification des « atomes » est complexe : en se reliant, ils créent plus que la somme d'eux-mêmes (tout comme les gouttes de sang de la jeune fille engendrent bien plus qu'un nouveau corps de jeune fille, mais également toutes les « bestioles » qui peuplent la terre) car le processus de liaison et d'unification est « magique ».

- Germination et Grossesse

La graine est *iyaj*. Dans le dictionnaire (ALMG, 2008), *iyaj* est défini comme ce qui garde (*xokxook*) la vie, ce qui fait germer (*siyaak*) la vie. *Xokxook* veut dire préserver, économiser, extraire du circuit de consommation et d'échange. On dira ainsi *xokxook tumin* pour l'économie d'argent. La graine est donc un réservoir de vie, un « coffre » préservant la vie, qui doit être gardé. Dans le même temps, elle germe une fois qu'elle est dans la terre, après les rituels adéquats déjà décrits. On dit que la vie de l'enfant « germe » (*na siyaak*) dans la matrice de la mère. La germination est aussi le processus désignant l'émergence des idées (*siyaak na'leb'*). La grossesse est conçue alors comme la macération nécessaire à cette germination. Elle est pensée sur le principe de l'ouverture et de la fermeture, plutôt que sur la question de l'union ou de la fusion. Ainsi, dans le mythe D, les bestioles et la jeune fille ne naissent pas d'une union, mais plutôt d'un enfermement de sang dans une jarre, à l'image d'une fermentation, d'une macération, permettant l'apparition de nouveaux êtres doués de vie –chauds et en mouvement.

Le sang de la femme, rassemblé dans les jarres, y demeure treize jours avant de former les bestioles et la lune elle-même. La « grossesse » des jarres est un pourrissement : elles montent en température, cela grouille, cela bouge. Alors que les règles sont synonymes de « se laver », « se purifier » (en q'eqchi', avoir ses règles se dit *puch'uk*, qui signifie également « laver le linge »), la grossesse est l'accumulation, la rétention du sang menstruel et son pourrissement.

L'opération de développement du bébé apparaît alors comme une maturation, une technique à l'image de la cuisson opérée par les femmes dans la cuisine : la matrice en q'eqchi' se dit *k'ub' sa*, la rattachant ainsi à *k'ub*, la pierre du foyer. Ce pourrissement est une capacité extraordinaire : il est à la fois maladie et vie. La grossesse est désignée comme *wank sa yu'am*, (littéralement « être dans la vie ») ou bien *yaj aj ixq* (femme malade), tandis que, les règles sont *yajel re li po*, la maladie de la Lune. Dans le conte E, séquence 33, il est dit *ak yaj aj ixq chik li Qana' Po* (la lune était déjà une femme « malade », ce qui signifie « enceinte »). Pour les Q'eqchi', la femme est d'abord fermée. Elle est ce qui peut enfermer le sang, le faire circuler en elle, fermenter, chauffer pour former les enfants. Elle est semblable à la terre qui renferme en elle les graines, portent les plantes à maturation. On retrouve donc constamment cette question de l'ouverture et de la fermeture, de rétention ou d'expansion. Testart les nomme des mythes de « décroissement » (Testart, 1991, p. 126).

En fait, toutes ces catégories q'eqchi' peuvent être regroupées dans les oppositions classiques en Amérique latine (et dans le monde) du chaud et du froid. Les grossesses des femmes sont des états de « chaleur » extrême. Pour éviter les grossesses ou provoquer des avortements, ce sont les aliments très « froids » qui sont recommandés, comme des herbes froides, un caldo de haricot et de sel. A l'inverse, les couples stériles sont considérés comme froids. On leur conseille de manger des aliments « chauds ». Les femmes en couches sont ce qu'il y a de plus froid : elles viennent d'expulser la créature et sont revenues à un état d'immobilité, épuisées. Wilson fait de ces deux états extrêmes de la femme, - la femme enceinte et la femme en couche - les deux extrêmes de la chaleur et de la froideur, et un paradigme du processus de création pour les Q'eqchi' (Wilson, 1995 a, p. 110). Lorsque la femme accouche, la sage-femme q'eqchi' réchauffe un comal, principal ustensile de chauffe et de cuisson des denrées pour les femmes, puis jette de l'eau dessus, à la façon dont une femme passe d'un état de chaleur à un état de froideur de façon brusque. Après l'accouchement, on leur prépare alors des boissons chaudes, par exemple avec la « *hoja de pollo* », et elle ne mangera que des aliments « chauds ». Les aliments froids comme les haricots et les épinards lui sont interdits (Wilson, 1999 : 109). Le nouveau-né est extrêmement « chaud » lui aussi : c'est comme si la femme lui communiquait sa chaleur dans l'accouchement, devenant elle-même extrêmement froide. Cette chaleur peut être dangereuse pour l'aîné du bébé : cette maladie est dénommée l'« *igio* » : la chaleur du placenta menace le premier enfant s'ils les touchent ou s'approche trop. Alors, il tombe malade : ses ongles et sa bouche se sèchent, il ne mange plus, il a la diarrhée. Ces affections sont très difficiles à soigner et peuvent mener au décès. Les hommes, de leur côté, sont habituellement en état de froideur. Ils ne sont en état de chaleur que lors du désir sexuel. On remarquera que le diable Chixal, plein de désir pour la grand-mère créatrice, l'intrus qui vole la nourriture aux héros, est dans un état de chaleur extrême, « *comme une braise incandescente* » (A-16).

Les parties du corps se distinguent également selon leur chaleur ou leur froideur : Ainsi, les parties du corps où le sang circule – intestins -, qui font la cohérence du corps, la chair – la graisse -, ou les matières qui sont expulsées – les excréments, le sang menstruel, la salive, le sperme – sont des matières chaudes. A l'inverse, les cheveux, la sueur ou les verrues sont froids (Castro, 1995, p. 333).

Tableau 20. Etats humains de chaleur et de froideur.

	Q'ix	Ke
Personnes, états, étapes de la vie humaine	Femmes enceintes Femmes en période de menstruation Nouveaux-nés. Hommes sexuellement actifs Personnes en colère Personnes saoules. Fous Etrangers Gens ayant du pouvoir coercitif. Police	Femmes en couches Hommes stériles Femmes stériles Adolescents Femmes ménopausées Hommes âgés (de plus de 50 ans) Personnes tristes. Gens ayant des connaissances puissantes.
Lieux	Sous terre, grotte.	

Elaboration à partir de Wilson (1995 pp. 108-113) et De Ceuster et Hatse (2001b p. 28)

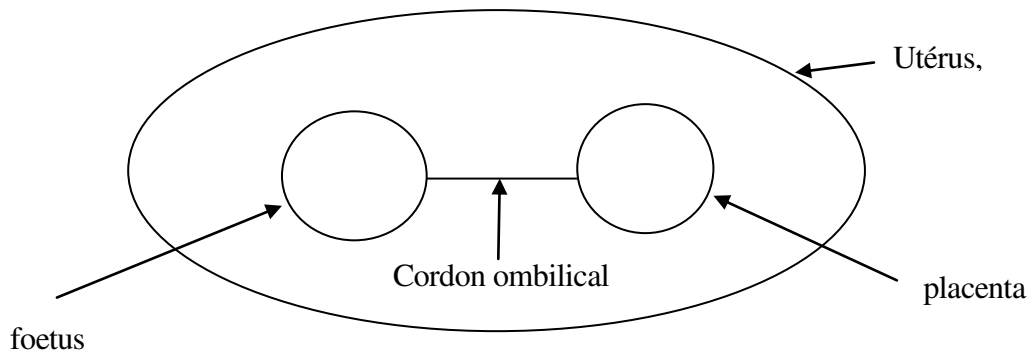
On constate également que les étrangers et la police sont qualifiés comme « chauds ». Pour Vogt, chaleur et froideur à Zinacantan ont à voir avec le pouvoir. Wilson nuance cette catégorisation pour les Q'eqchi' (Wilson, 1999 : 111) : les hommes et les femmes les plus âgés sont les plus puissants, mais sont aussi les plus « froids ». En effet, selon nous, ce n'est pas le « pouvoir » qui est en question dans cette catégorisation, mais plutôt le fait que les étrangers et les policiers sont capables de faire couler le sang, qu'ils sont dans le mouvement excessif, dans le franchissement des frontières ; alors que les hommes ayant un pouvoir d'influence et de conseil par leur sagesse et leurs connaissances ont une capacité de pacification, de refroidissement des conflits, de rétablissement des frontières.

La situation de vol, et en particulier de vol de secret, est particulièrement « chaude » ; comme on peut le noter dans la séquence S-121 : « *Aahh, il fait très chaud ! – Aahh, quelqu'un doit être parmi nous, cherchons-le, à coup sûr c'est le voleur de l'argent* ».

✓ La formation de l'enfant

Le bébé, dans le ventre de la maman et jusqu'à ce qu'il marche correctement tout seul, est « *k'uula'al* », mot qu'il faut rapprocher du verbe « *k'uulank* » qui signifie préserver, protéger, ranger. La grossesse de la femme ne fait pas naître une seule chose. Les séquences D-272 à D-293 débouchent sur l'apparition de treize créatures : la Lune elle-même, et 12 sortes de bestioles.

Comme le montre Boccara (2003, pp. 544-545), ce que crée la femme n'est pas *un* enfant, mais *deux* éléments reliés par le cordon. Le placenta est le compagnon du fœtus, comme un « double » appartenant au monde de la Montagne-Vallée. Ce placenta est dit « *riiq k'uula'al* », « la charge de l'enfant ». Cette séparation dans le corps de la femme recrée ce qui est fait par le défrichage et le brûlis dans les champs de maïs: au sein de la Montagne-Vallée, il sépare la forêt – et ses bestioles - et le champ, deux mondes séparés mais homologues : sont juxtaposés le champ des hommes, et le champ des Montagnes. L'homme q'eqchi' procède donc en creusant un écart, en détachant une partie, au sein même de la Montagne.



La séparation in utero, tirée de Boccara (2003 p. 545).

La séparation entre deux éléments jumeaux se fait donc dès la vie intra-utérine. Le lien du cordon ombilical apparaît essentiel : il est *ch'up* en q'eqchi', *tab* ou *kuxa'an sum* en maya-yucatèque, qui veut dire la corde de vie (Boccara, 2003 p. 544). *Ch'up* désigne également les pédoncules de certaines courges (*k'um*, *q'ooq*, *su*). Lorsque le bébé est un garçon, on met le cordon dans l'écorce d'un arbre ; lorsque c'est une fille, on l'enterre sous la pierre à moudre. Le placenta est enterré près de la maison. Il est considéré comme particulièrement dangereux et sale (comme les bestioles engendrées à côté de Lune). Mais c'est une intériorité qui a été extraite, exportée. S'éloigner de sa terre, du lieu où le placenta a été placé, c'est comme se déchirer soi-même. Le ventre de la mère est donc le siège de l'opération maîtresse du cosmos, il reproduit le drame cosmique : celui de la séparation, de la coupure entre deux ensembles, reliés d'abord par une corde, puis décrochés l'un de l'autre. Strathern (1988) parle de valeur introduite par la comparaison entre l'objet et la relation qui en est la source. La valeur est donnée à la fois par cette relation et par la capacité de coupure avec celle-ci.

Le processus de création est donc un processus de différenciation et de séparation (pour les occidentaux, deux éléments permettent de créer un autre élément ; pour les Q'eqchi', un élément permet de créer deux éléments). Cette séparation est le fait des hommes : ce sont les maris qui coupent le cordon ombilical.

- La multiplication (puktesink)

Nous avons vu que la création est conçue comme un dédoublement producteurs de deux êtres différents (un enfant et son double sauvage). Cependant, le christianisme et le contact avec les Espagnols semble avoir donné lieu à la conception d'une alternative : la multiplication à l'identique. Ces opérations de multiplications sont dues à Jésus, le héros venus d'ailleurs, le dieu des Etrangers qui a réussi à séduire les Montagnes-Vallées. Dans les récits yucatèques ou tzeltal, Jésus est fondamental dans la création de la musique, des cochons, des poulets, des repas collectifs, des boissons de maïs et d'alcool, de certaines qualités d'animaux – coquillage, couleur du bec du toucan – et il fait l'abondance des champs de haricots, des bananiers mais il peut également transformer les choses en pierre (Colazo-Simon, Geslin, Reyes, & Le Guen, 2005). De Ceuster et Hatse (2001 a, pp. 104-105) rapportent un récit q'eqchi' ressemblant aux récits yucatèques ou tzeltal, où Jésus parcourt des contrées où les hommes sèment différents produits. Il est accompagné de la « Sainte Mère ». Ils s'arrêtent non dans les champs, mais devant les maisons, où ils demandent d'entrer. A chaque fois, ils demandent ce que leurs hôtes cultivent, et à chaque fois, ils provoquent l'abondance de ces denrées. Ainsi, le cultivateur de banane, celui de café et celui de maïs obtiennent une récolte abondante. De même, celui qui ne veut rien offrir à manger à Jésus et répond qu'il cultive des pierres, n'obtient que des pierres dans ses champs, « et c'est pour cela qu'il y a tant de pierres dans nos champs aujourd'hui », dit le conte. Ainsi, les Montagnes-Vallées sont celles qui se chargent de *créer* la nourriture, mais Jésus est devenu indispensable pour l'*abondance* de la production, qu'elle soit vivante ou non, utile ou non. La Montagne-Vallée, lorsqu'elle crée, ne peut reproduire les choses à l'identique : elle crée du différent. Jésus, lui, peut faire que les choses se dupliquent, se reproduisent à l'identique, qu'elles deviennent abondantes (il est celui qui multiplie les petits pains et les poissons). Cette technique de la multiplication est une des techniques magiques attribuées aux Etrangers, dont les Q'eqchi' sont privés.

Ces technologies sont traduites dans les mots q'eqchi' : ainsi, la radio est traduite en q'eqchi' « puktesib'aal aatin », c'est à dire, « ce qui duplique les mots ».

- La réalisation, la validation de la valeur : l'offrande de nourriture

Pour qu'un corps se perpétue, il faut qu'il soit nourri. C'est l'acte de « donner à manger » qui consacre la valeur d'un acte. Cet acte est un transfert. Il est donc à la base de la conception de l'échange : on le développera dans le chapitre 18.

Dans le même temps, cet acte, c'est aussi le passage par la mort : donner à manger, c'est faire que la nourriture soit détruite, consommée, digérée. Ainsi, on trouvera certaines équivalences entre les actes de donner à manger et les offrandes sacrificielles.

✓ Les opérations de valeurs dans les institutions

Cette étape nous permet d'élaborer un premier modèle des sphères de valeurs chez les Q'eqchi', au travers de la construction chronologique et logique de la valeur : selon les cycles que traverse chaque être vivant, de la naissance à la mort.

On voit ainsi que chacune des facettes est en réalité une « phase », une étape, et que l'une découle de la précédente et est indispensable à la suivante.

Le parcours se déroule ainsi :

Vol → Séparation, mort, dislocation, création d'individualités → Paiement, nouveau lien → Germination et grossesse → Naissance → Validation : don de nourriture à l'enfant → vol...

Dans le tableau 21 qui suit, nous mettons en regard de ces étapes de la vie humaine, les institutions et les frontières de sphères que ces opérations permettent de dessiner. Elles seront développées dans les chapitres suivants.

Tableau 21. Les différentes opérations composant la valeur pour les Q'eqchi'

Opérations de valeurs	Termes q'eqchi'	Sphères
vol	Elq'ak : voler	Propriétaire/Exproprié
Dislocation	Xuwak : Peur Kamik : mourir Rahilal : Souffrance	Vie/Mort
Unification, liaison	Tz'aqonk : compléter, participer Sumenk : répondre Kub'sink : contribuer K'anjelak : travail agricole et rituel (indissociables) T'oonink : prêter et rendre	Homme/femme Rangs hiérarchiques du système de charge
Naissance	Yolak : naissance par séparation Puktesink : multiplier, reproduire, dupliquer	Montagnes et Qeqchi' / Etrangers et Animaux local/étranger
Réalisation, consécration	Offrande Wa'tesink = Donner à manger	Différentes sphères des objets et entités, par le type d'alimentation (<i>tz'aqal</i> ou pas) et par la capacité d'action Etrangers/Q'eqchi' par la capacité à assurer le juste, à « valider » l'échange (<i>xtz'aq</i>)

Conclusion

Ce chapitre nous a permis de constituer notre propre cadre d'analyse des Q'eqchi'.

Les valeurs symboliques correspondent à la vie quotidienne, mais les unes et les autres sont activées historiquement, ce qui permet d'expliquer comment les pratiques sociales et les valeurs symboliques se renforcent les unes les autres pour constituer un système de vie q'eqchi'.

Il apparaît beaucoup plus fructueux de partir des scénarios, des opérations et des cycles de valeurs mis en évidence dans les paroles q'eqchi' que de partir d'un cadre *a priori* des formes d'appréhension du monde – comme le mode analogique proposé par Descola. Ce qui apparaît ainsi, et qui est absent du cadre analogique, c'est un cadre général des modes d'actions concrets, la dynamique qui permet à l'« analogie » de s'incarner, de se transformer, et qui permet d'échapper au « fantasme de continuité » et à l'enfermement dans un système figé. En effet, parmi les éléments essentiels qui nous sont apparus dans le séquençage, on trouve le vol ou l'acte de donner à manger (de la mère à l'enfant), faits qui n'ont jamais été mis en avant auparavant. Or, si ces opérations sont structurantes pour la cosmovision des q'eqchi', c'est qu'elles ont *aussi* une importance cruciale dans le mode de relation aux Etrangers. Dans les chapitres suivants, nous allons donc préciser en pratique chacun de ces cycles et examiner de quelle façon ils permettent d'observer la construction d'une continuité temporelle face aux événements historiques.

CHAPITRE 9

L'INTRUSION COMME DECLENCHEMENT DE LA TRANSFORMATION SOCIALE

La figure du chasseur-voleur mythique permet d'incarner les différents protagonistes mythiques et historiques qui se sont déplacés, qui se sont introduits sur le territoire.

Chez les Q'eqchi', il est moins question de conquête que de tentative d'invasion, d'intrusion : en effet, les Q'eqchi' se conçoivent comme vaincus par les Espagnols : historiquement, ils n'ont été pacifiés que par l'action d'évangélisation menée par Bartolomé de Las Casas, qui avait obtenu qu'aucun soldat ne rentre plus sur le territoire de la Verapaz (territoire qui tire d'ailleurs son nom de cet épisode, car il était auparavant appelé Tezulutlan, terre de guerre). Ainsi, les rapports aux Ladinos ne sont pas structurés par la mémoire de la conquête, mais plutôt par des intrusions sur les territoires de la Montagne.

Remarquons au passage que ce modèle de l'intrusion d'une entité dans une autre est une des modèles privilégiés de la maladie chez les Q'eqchi'.

Quels résultats peuvent avoir ces intrusions ? Comme nous allons le voir, il y a quatre possibilités :

- La captation par l'intrus d'une partie du domaine et la recréation d'un nouveau sous-ensemble : c'est le modèle de création d'un domaine propre aux Q'eqchi' par rapport au *Tzuultaq'a*; c'est le modèle subi par les Q'eqchi' avec l'*Hacienda*.
- La réaction et la résistance, et le maintien d'un écart en créant deux mondes séparés : comme ce fut le cas pour l'intrusion des Espagnols.
- L'intégration d'un espace dans un ensemble plus grand par une alliance. C'est le cas du mythe de Jésus dans sa version des années 50 à 80.
- L'invasion et la dissolution complète d'un domaine, sa disparition dans un ensemble plus grand : c'est ce qui a failli arriver aux moments les plus durs de la guerre civile, lorsque les massacres, les tortures et les saccages détruisent les communautés.

1. La chasse comme motif mythique de l'intrusion

Aujourd'hui, la chasse n'est plus une activité importante : la déforestation a très fortement réduit les espaces de chasse (et en particulier la présence de chevreuils et mazames). Les Q'eqchi' chassent donc plutôt pour protéger les champs de maïs.

L'intrusion est d'abord l'œuvre de chasseurs.

Les mythes fondateurs (paroles A, B, C, D, E), mais aussi les danses rituelles comme celle du chevreuil (annexe V) ou autre récits (S) sont tous des gestes d'intrusions cynégétiques. La chasse apparaît comme l'activité première et le modèle de toutes les autres activités. Cela n'étonnera pas étant donné que ces peuples ont été des chasseurs-cueilleurs et quand bien même ces activités sont aujourd'hui plus marginales, ce mode de vie a profondément marqué les pratiques.

Les chasseurs sont d'abord ceux qui parcourent l'espace, qui maîtrisent les projectiles capables de traverser l'air : ils posent des pièges (parole A et B), ils lancent des flèches et soufflent dans les sarbacanes (paroles A, C, D, E). Le Seigneur de la Montagne est lui-même celui qui pourchasse le Soleil et la Lune avec une sarbacane (C, D, E).

Il semble que, pour les Q'eqchi', même l'agriculture soit englobée dans ce modèle, dérivant de la chasse. En effet, lorsque les Q'eqchi' mesurent la parcelle de terrain à défricher, ils appellent cette opération « *chapok pim* », c'est-à-dire, « attraper les plantes de la montagne ». Cette expression se ramène au vocabulaire de la chasse où on doit saisir les animaux sauvages. De même, au petit matin des semailles, on attrape le centre de la parcelle, « *chapok k'al* ».

Les paroles mythiques, rituelles et généalogiques mettent en scène des prédateurs et leur proie. On retrouve ici la structure proposée par Viveiros de Castro & Howard (1992). Ce qui est remarquable dans le cas Q'eqchi' est la plasticité de la figure du chasseur et des proies, qui peuvent incarner successivement des groupes sociaux opposés : la chasse fixe un modèle, où les rôles sont interchangeables. Ce sont tantôt les Q'eqchi', tantôt l'étranger, qui endossent le rôle du chasseur, pour pouvoir exprimer une réalité changeante.

Ainsi dans la danse du Tz'um kej⁷⁰, les chasseurs désignent les Q'eqchi'. Ils sont en effet dotés de tous les attributs : la peau des masques est foncée, ils possèdent des cordes et des arcs, armes mythiques des chasseurs mayas. Ils affrontent des personnages à la peau rose et

⁷⁰ Cette danse est jouée seulement lors de la fête de la Confrérie de Sainte Marie à Cahabón au mois de septembre. « Tz'um kej » désigne à la fois le cuir du chevreuil, et le chevreuil antique. Il est composé de vingt-deux personnages: deux « alcaldes » à la peau rose, tenant un bâton de commandement; quatre tigres, quatre chevreuils, quatre femmes, quatre chiens et quatre chasseurs à la peau noire, tenant un fusil, une corde, une flèche et un arc. Les costumes sont composés de tissus anciens et de véritables peaux de chevreuils, de petits jaguars et d'ocelots. On y voit des scènes de mise au défi entre les chasseurs et les alcaldes: leurs allégations s'expriment par des cris, et les chasseurs levant leurs maracas face aux alcaldes. L'expression de la chasse y est directe et expressive. D'abord les tigres puis les chevreuils s'échappent parmi les spectateurs, sortant du cercle de la danse. Ils courent dans tous les sens. Ils sont poursuivis par les chiens et les chasseurs. La poursuite peut être longue et peut donner lieu à des gags destinés à faire rire l'assistance. Les chiens aboient, les chasseurs enfilent un pétard dans leur fusil et simulent ainsi le tir. Lorsqu'il est touché, le danseur-animal s'incline et le chasseur s'empare de sa peau. Il repart avec la peau sur le dos en disant « Oh! C'est lourd! » pour faire comprendre que la peau figure l'animal entier. Les chasseurs viennent déposer les peaux aux pieds des musiciens.

au bâton de commandement que le public appelle les « *alcaldes* ». Ici, la chasse illustre la lutte pour le maintien d'une maîtrise des ressources du territoire par les ancêtres indigènes, le combat contre la « loi » des Ladinos, des autorités de l'État. Cette danse illustre tout aussi bien des périodes typiques de prise de pouvoir des autorités métisses, comme au dix-neuvième siècle, que la période allant de 1954 à aujourd'hui, où quelques trois familles ladinas ont quasiment tenu sans discontinuité le pouvoir politique à Cahabón, étant ainsi au cœur de la recomposition de la tenure des terres par la privatisation et la parcellisation, et des règles de la chasse, de l'agriculture, de la gestion de la forêt.

Mais comme nous le verrons plus loin dans le cas de la danse du chevreuil (chapitre 19), le chasseur peut incarner également les grands propriétaires ou les militaires. Esteva-Fabregat souligne ainsi que les chasseurs d'hier sont les leaders politiques d'aujourd'hui (1994, p. 51).

2. Paroles mythiques et généalogiques sur l'histoire de Cahabón : Les Chols et les Q'eqchi'

La création de Cahabón⁷¹ est racontée comme l'histoire d'une intrusion : celle des Espagnols dans le royaume des Chol Winq. Les historiens nous rapportent que Cahabón est

⁷¹ Le fleuve Cahabón a certainement été un axe de transport important des anciennes civilisations mayas. Pour Cruz Torres (1978), Cahabón est « l'Atlantide perdue des Q'eqchi' », la Mecque des Sorciers. Le fleuve a été une aire de peuplement très importante durant les périodes classiques et postclassiques, car il a été une voie principale d'accès aux basses terres pour les peuples des hautes terres et pour les peuples du Petén, en particulier pour se rendre vers le lac Izabal, mais aussi vers le Petén et la rivière Sarstoon. Il existe des traces d'une population s'établissant dans la région, venant du Petén central à l'époque de son apogée, au 6^e siècle. Ces populations sont appelées Olmo Nah ou Jolomna selon le Título de los Señores de Sacapula (ce qui signifie la « tête-mère » ou « la tête de la mère », fait troublant vu que toute la mythologie q'eqchi' est fondée sur la tête de la grand-mère Itzam, mais nous n'avons pas davantage de réflexion sur ce thème de la part des archéologues).

Les Q'eqchi' et les Chols, ainsi que les Acala et les Manché, se seraient formés dans la région de Cahabón, repoussés lors des incursions des K'ichés en Verapaz au 11^e siècle, mais aussi par les incursions des lignages Kawek, Chituy et Kejnay, de langue yucatèque, cités dans le Popol Vuh, qui seraient entrés par ces chemins à la fin du post-classique (Van Akkeren, 2000) Cela est corroboré par le Chilam Balam : Cahabón serait également reliée à l'histoire du nord du Yucatan, elle aurait reçu les élites itza :

« 1541, el día 5 Ik 2 Chen. He aquí la memoria que escribí. Hace veinte katunes y quince katunes, más de que las pirámides fueron construidas por los herejes. Grandes hombres fueron los que las hicieron. Y los restos de su linaje se fueron. Cartabona⁷¹ es el nombre de la tierra en donde ahora están. Allí estaban cuando llegó San Bernabé⁷¹ y enseñó que debían matarlos, porque eran hombres herejes. » (Chilam Balam, De la Garza, 1992 p. 227).

« 1541, le jour 5 Ik 2 chen. Voici la mémoire que j'écris. Cela fait vingt katun et quinze katun, plus loin que la construction des pyramides par les hérétiques. De grands hommes furent ceux qui les firent. Et les restes de leur lignage s'en furent. Cartabona est le nom de la terre où ils sont maintenant. Ils étaient là-bas quant survint Saint Bernabé et qu'il enseigna qu'il fallait les tuer, car ils étaient des hommes hérétiques »

Cruz Torres (1978) semble le confirmer en disant que Cahabón fut « le passage de la conquête des Itzas », reprenant les remarques de Recinos (1984). Van Akkeren (2000) montre bien que la région est celle des joueurs de pelote – ce qui est pleinement confirmé par les quelques fouilles archéologiques qui ont pu être faites, par les témoignages des trouvailles actuelles des Cahaboneros, mais aussi par les récits mythiques : celui

« fondé » par les Dominicains en 1542, et que c'était un territoire peuplé de Chol et d'Acalans. En 1561, au début de la mise en place du tribut, on recense 7000 tributaires à Cahabón, en 1571, ils ne sont plus que 537 maisonnées (3135 personnes), après la fuite des populations et des épidémies qui ravagent la région.

Sapper rapporte un témoignage disant qu'on ne comptait alors à Cahabón pas plus de 40 indiens en bonne santé (Sapper, 1936). Les Q'eqchi' de la région occidentale de Cobán accompagnent alors l'invasion espagnole et s'installent dans la région.



Figure 24. L'Alta Verapaz à l'aube de la conquête

Carte de Saint Lu (1968, p.540)

Les Chols étaient des populations nomades qui occupaient le nord et l'est du territoire. Petits groupes mobiles, ils vivaient des relations commerciales entre la Verapaz et le Chiapas, mais ces relations se transformaient régulièrement en affrontement guerrier (Sapper, 1936). Ils se rendaient régulièrement à Cahabón, et Sapper rapporte qu'ils étaient très bien accueillis, couverts de cadeaux et invités à se convertir. Mais autour de 1650, les Chol n'ont toujours pas accepté l'évangélisation. Ils sont éliminés et déportés⁷² par les

de la jeune fille élevée dans les airs par les petits poissons réunis en tapis (annexe C), ne peut que rappeler l'épisode du Popol Vuh sur les Chajkar, terme très proche de Karcha, le nom d'une ville à 70 km à l'ouest de Cahabón, où le nom de Kojaj (montagne à 50 km à l'ouest de Cahabón), montagne apparaît également. Chajkar signifie « les nombreux poissons, ou la poudre de poissons » et il désigne le peuple portant le titre de *tepow oliman*, c'est à dire les joueurs de balle. Rappelons que ce jeu représente le parcours des astres dans le cosmos sous l'image du serpent à plume, souvent entouré d'une longue chaîne de petits poissons: on retrouve les petits poissons devenant la « voie lactée ».

⁷² Note de Francisco Ximenez (1967), en 1810, sur ce qui arrive en 1632, alors qu'il y a un couvent de dominicains à Cahabón: on transfère des indiens de San Miguel Manché à Cahabón mais en deux ans, tous ces indiens ont fui. Une autre note de Ximenez sur l'année 1706, date, selon lui, de la dernier déplacement des

Espagnols. Cependant, ils continuent d'être accueillis et de commercer avec les Q'eqchi' de Cahabón. Ces échanges ont pour cadre privilégié les fêtes patronales, comme la fête de la Nativité, au moins jusqu'en 1697 (Villagutierre y Sotomayor, 1985, p. 493). On échangeait du sel, des haches, des machettes (provenant des régions espagnoles) contre du cacao, du rocou, du coton (des Chols et autres insoumis). L'acharnement espagnol provoque cependant leur disparition au tout début du 18^e siècle.

Cependant, Cahabón avait intégré les savoirs de ces peuples. Seule terre humide et chaude d'Alta Verapaz, elle produira le cacao, le rocou, le coton une fois les peuples chols disparus.

2.1 L'intrusion des Espagnols

Le conte « Comment Qana Itzam en finit avec les conquêtes » recueilli par Cruz Torres (1978, pp. 99-106), faisant de Cahabón le point limite, la frontière du processus de colonisation. Ce mythe raconte combien les hommes de la région qui luttèrent contre l'invasion des *moros*, les *envahisseurs blancs*, mourraient par milliers sans jamais se rendre. Qana Itzam, la mère des montagnes-vallées, voyant le sang se répandre jusqu'à tâcher la poitrine de l'oiseau quetzal, demanda aux femmes d'aller lutter avec les hommes. Le quetzal devint l'arme des Montagnes-Vallées, sa queue se transformant en pierre d'obsidienne au fil coupant. L'oiseau alla secourir les derniers résistants de Xelajú (Quetzaltenango). Avec les femmes, et Qana Itzam au milieu d'elles, armées de leur métier à tisser, ils tuèrent des milliers de *moros*, les poursuivant jusqu'au dernier. Les femmes, Qana Itzam et le Quetzal repartirent vers les montagnes d'Alta Verapaz. La Verapaz est vue ici comme invaincue, et même comme victorieuse dans les régions voisines.

Cette légende q'eqchi', semble être en miroir inversé avec la version ladina d'une Vierge Marie menant un détachement militaire contre les troupes d'Icó, le Q'eqchi' qui demandait des droits dans les années 1920, et qui, selon des sources ladinias, aurait mené une expédition pour brûler Cahabón (Grandin, 2004, p. 35).

On trouve donc toujours cette symétrie dans les versions ladinias et q'eqchi': les Q'eqchi' parlent d'intrusions et de tentatives d'invasions, se sentant comme constamment agressés, tandis que les Ladinios font de même, se sentant assiégés et menacés par la multitude q'eqchi'.

2.2 Les mythes de création de Cahabón

D'autres mythes racontent la création de la ville de Cahabón. Ils montrent également combien la colonisation de la région a été difficile face à des Chols rebelles et expliquent les mythes d'aujourd'hui sur les *Ch'ol Winq*, expression qui signifie littéralement « les vrais hommes ou les hommes clairs ». Ces légendes sont toutes centrées sur l'apparition de la statue de la Sainte Marie, et se déclinent en plusieurs versions :

indiens chol. Ils sont conduits par le curé de Cahabón, Fray Juan del Cerro dans la vallée d'Urran, jusqu'à Santa Cruz, où ils meurent de faim.

La première, (P. C. 2004, entretien personnel), reprend la version ladina que nous avons exposée plus haut sur l'enjeu de la possession des Saints, mais avec quelques variantes intéressantes :

Les Espagnols souhaitent fonder une ville sur une montagne (Tzulbén, qui est effectivement un village qui vient seulement d'être établi en 1571) où ils ont trouvé miraculeusement, dans une rivière, une vierge. Cependant, alors qu'ils commençaient à poser les fondations de la ville, ils sont attaqués par les singes, ou les *Ch'ol Winq* (selon les versions, mais nous verrons que cela n'est pas contradictoire), qui leur jettent des excréments du haut des arbres. Les *Ch'ol Winq* s'acharnant, ils se replient sur le site de Cahabón.

D'autres versions modifient quelque peu la version en ajoutant que survient à Tzulbén une forte montée des eaux⁷³. Le courant soulève la vierge, et l'emmène quelques kilomètres plus haut, la déposant à l'emplacement actuel de l'église Sainte Marie de Cahabón (là, ce ne sont plus les *Ch'ol Winq*, mais la « Nature » qui efface l'humanité entière).

Ces récits recourent pour un premier point la version ladina : les Espagnols trouvent sur place une sévère résistance à leur intrusion. Ces récits en rappellent d'autres, où les villages fondés par les Espagnols à l'aube de la colonisation doivent être déplacés du fait, peut-être – car les documents manquent et les versions sont multiples –, de révoltes ou de batailles perdues, comme le montre Bertrand dans le cas de Rabinal (1992).

Les assauts répétés des Chols, non seulement contre le village de Tzulbén et de Toro de Acuña, mais également contre la population q'eqchi' qui avait accepté l'évangélisation, ont obligé les Espagnols à fonder Cahabón à quelques kilomètres du fleuve. Lorsque l'on arrive à Cahabón, on se demande en effet toujours pourquoi ce bourg se trouve si retiré des rives du fleuve Cahabón. Il est au bord du fleuve Actelá ; lorsque l'on suit cette rivière jusqu'au fleuve Cahabón, on aboutit à un endroit appelé Chicajá. Il existe de nombreux restes archéologiques encore non explorés tout le long de ce fleuve, et notamment à Chicajá⁷⁴ : plateformes et monticules, couteaux d'obsidiennes, murs et tombes prouvent que le lieu a été habité ; il est en effet très propice aux échanges fluviaux (intersection entre le Cahabón et deux confluent Actelá et Chicajá). Les témoignages oraux des locaux évoquent une implantation très ancienne. On évoque la montagne proche « Chintenamit » qui signifie « le petit village » ou « lieu originaire », comme le berceau des populations locales. Ce terme est très proche d'un vocable que l'on retrouve partout au Guatemala : les Trixanos disent que la montagne d'origine s'appelait également Chutinamit, qui signifie également petit village, et qu'elle a été abandonnée (Warren, 1989, p. 36). Hill et Monaghan (1987, pp. 30-42) ou Van Akkeren (2000, p. 41) ont montré l'importance du terme *chinamit* à l'arrivée des Espagnols : *Chitinamit* est le nom du premier village kiché des hautes terres. Ce terme désigne le lignage, l'appartenance à un nom, une descendance qui vit sur une même terre.

Tzulbén, Toro de Acuña, Chicajá-Chintenamit ne sont certainement que quelques-unes des traces de la résistance à l'installation des Dominicains et des Espagnols.

⁷³ Cet épisode rappelle la montée de eaux provoquée par le Dieu dans les évangiles, mais il intervient très souvent dans la mythologie maya, chez les Q'eqchi' (Qana Itzam inondant toute la région dans le conte du Fermier envieux) comme chez les Trixano : Dieu, mécontent de la désobéissance des hommes détruit le monde par des inondations et Jésus revient alors fertiliser et ordonner le monde (Warren, 1989).

⁷⁴ Lieu qui sera malheureusement inondé si la construction d'un barrage, projet que l'on ressort des tiroirs régulièrement depuis des décennies, se confirmait.

Ainsi, symboliquement, dans le secret de ces récits mythiques, est maintenu la séparation entre les espagnols et les populations natives.

✓ L'apparition des Saints pour les Q'eqchi' : une non-intrusion ; un don de la Montagne-Vallée

Ces récits s'en détachent également sur un autre point : le Saint est une entité locale. Alors que dans la version ladina, le Saint est amené depuis l'Espagne par le capitaine, et qu'il est ramené jusqu'à Cahabón par ses soins après le saccage de Toro de Acuña par les Chols.

Les Q'eqchi' eux, font de la figure sainte, une figure apparue et transportée par les soins de la Montagne-Vallée. Dans une autre version, les Q'eqchi' découvrent la Vierge dans une rivière, mais veulent l'installer dans la ville qu'ils sont en train de fonder ailleurs. Lorsqu'ils la déplacent, elle disparaît dans la nuit et est de nouveau retrouvée dans la rivière, et ce trois fois de suite. Ce genre de séquence mythique est très répandu dans toute l'Amérique latine. Elle fonde également la naissance du Calvaire de Cobán avec la statue de Jésus Christ revenant chaque matin au sommet de la colline qui surplombe la ville. Le retour miraculeux se déroule trois fois. On comprend alors qu'il faut respecter cet emplacement saint et bâtir la ville à cet endroit (Rosales Ponce, 1965, pp. 69-71) (voir également Watanabe (1992, p. 73) ; Vapnarsky décrit également l'importance du retour à son lieu d'origine de la croix volée au sanctuaire de X Balamah K'ampok'olche' (Vapnarsky, 2001, pp. 181,182). A Cahabón, la Vierge de Camarín est considérée comme vivante. On ne peut la déplacer sans lui faire de cérémonies, car sinon il arrive malheur : une terrible tempête, avec des éclairs et du tonnerre. Comme les biens sacrés, ils sont ce qui ne bouge pas, ce qui doit rester immobile. On raconte que lorsqu'on la déplaça de l'église Sainte Marie à la cathédrale, un grand malheur tua de nombreux enfants. Cette statue est d'ailleurs représentée debout sur une couronne de têtes d'enfants.

Le lien au territoire est donc médiatisé par la force sacrée des Saints. Ce lien permet de rompre avec l'ambition universalisante et individualisante de l'évangélisation catholique : le lien au Saint est redimensionné, relocalisé. Le Saint Patron, comme Sainte Marie, devient le protecteur du municipe, du quartier ou du hameau dans lequel il siège. Leur « maison », l'église, en devient le centre physique et spirituel, affirmant ainsi son identité singulière et unique, car aucun autre village ne réalise la même fête (voir également Watanabe (1992, p. 125)).

Chacun, Jésus, *Tzuultaq'a*, les Saints, ont donc leur « espace domestique », leur « champ cultivé », leur échelle d'action : respectivement la terre, les montagnes, les quartiers ou hameaux (Warren, 1989, p. 33). Les Saints sont à l'interface entre le territoire particulier et le ciel, les Ladinos sont à l'interface entre le village et le monde extérieur, les étrangers, le pouvoir (Warren, 1989, p. 42), alors que les *Ch'ol Winq* sont les intermédiaires entre le village, le monde sauvage, et le passé mythique. Les Saints apparaissent comme étant physiquement rattachés à un territoire et ne pouvant être déplacés. Il est intéressant de voir là que, tout comme « il faut que des choses soient gardées pour que d'autres soient données », pour reprendre la thèse de Weiner (1992), il faut que les Saints ne bougent pas, pour que les intrusions soient considérées comme telles : le territoire doit être l'entité immuable, la pierre angulaire, pour que les déplacements puissent être repérés, évalués. On

comprend ici que les Saints sont ajoutés à la Montagne-Vallée comme entité territoriale fixée.

Et nous avons vu qu’au cours de l’histoire, cette question de « place » du Saint a été particulièrement importante. En effet, la plupart des Saints que l’on peut voir aujourd’hui dans les chapelles des quartiers de Cahabón (Saint Jean, Saint Sébastien, Saint Jacinto, l’Esprit Saint, et Saint Paul) ont été amenés par la famille Lopez, au début du 19^e siècle, et ils ont fait l’objet d’une âpre lutte entre les familles ladinas et les Q’eqchi’ dans les années 1950’. Nous comprenons ici une autre dimension de la lutte pour les Saints, qui contraste avec celle exposée dans la version ladina).

2.3 Les *Ch’ol Winq*

✓ Les grands frères

Les Q’eqchi’ donnent souvent aux *Ch’ol Winq* le rôle des grands frères représentant l’ancien temps, et se les représentent comme des résistants aux intrusions. Or, la différenciation entre aînés et cadets se retrouve dans les anciens mythes kichés comme q’eqchi’ (Braakhuis H. E., 2010).

Tableau 22. Aînés et Cadets dans la mythologie maya

Aîné	Cadet
Etoile du matin	Soleil
Préhistoire	Nouvelle ère
Idiotie	Intelligence
Laideur	Beauté
Viande crue	Viande cuisinée
Plantes sauvages	Plantes cultivées
Champs de maïs pour les animaux	Champs de maïs pour les hommes
Renoncement au mariage, à l’épouse	Alliance avec la femme, institution du mariage
Compagnonnage entre hommes	Compagnonnage avec la femme
Pouvoir phallique meurtrier	Activité sexuelle pour la procréation

Nous avons vu dans la terminologie de la parenté (p. 185) combien cette distinction entre aînés et cadets est importante. Or, cette distinction, nous la retrouvons dans la dynamique mythique, où le petit-frère Soleil doit « éliminer » le grand frère Nuage (parole F) pour fonder un véritable couple.

✓ Les Chols : Les perdants de l’histoire

Ainsi, les Chols sont à la fois les résistants et les grands frères incarnant une ère ancienne, à laquelle les petits frères mettent fin en instaurant une nouvelle « civilisation ». Ils ont aussi pour surnom les « hommes de bois » ou « pantins, marionnettes », ce qui est également la façon dont sont décrits les seigneurs de l’inframonde dans le Popol Vuh (Van Akkeren,

2000, p. 130). Ils sont alors assimilés aux perdants du mythe, et aux perdants de l'histoire de la domination des Q'eqchi'.

Les historiens ont montré combien le rôle des Q'eqchi' christianisés a pu être ambigu.

Selon Martos Flores et Lázaro Avila (1992), les commerçants q'eqchi' de Cahabón ont tiré un bénéfice de leur rôle d'intermédiaires entre les Espagnols et les Chols : ils maintenaient une « *relation d'inégalité entre indiens christianisés et indiens non-christianisés, afin de continuer d'obtenir d'importants bénéfices commerciaux* » (Flores Martos & Lázaro Avila, 1992, p. 402, notre traduction).

Ils vendaient les objets manufacturés (machette) aux Chols en maintenant le secret sur leurs lieux de vie. « Les guides indiens de Cahabón [...] usèrent de mille supercheries (bien qu'ils étaient très bien payés) pour couvrir et nier la présence des indiens [chols et manchés], et se refusant à montrer les territoires du pays Manché » (Villagutierrez y Sotomayor, 1985 p. 176, notre traduction). Ils pouvaient ainsi se soustraire au contrôle et aux impôts des Espagnols sur le commerce, l'alcabala. Dans le même temps, ils pouvaient imposer des prix très forts sur les objets qu'ils vendaient aux Chols (Villagutierrez Sotomayor, 1985, p. 179). Lorsque les Espagnols mettaient à sac un village idôlâtre, les Q'eqchi' étaient réticents à poursuivre les indiens résistants, mais ne se privaient pas de piller et récupérer tous les biens dont ils pourraient faire commerce (Tovilla, 1985, p. 715).

La relation avec les Chols est donc un double jeu : on les cache, on les protège, mais on tire profit à la fois du commerce qu'ils ont besoin d'établir pour obtenir du sel et des instruments de métal et des attaques espagnoles qui permettent de piller leurs richesses.

Ainsi, si nous pouvons suivre Wilson lorsqu'il dit que les « Chols Winq » seraient « ultra-indigènes » (Wilson, 1999 :73), nous ne pouvons l'approuver lorsqu'il en fait une représentation de la condition de « non dominés » des Q'eqchi' : au contraire, il nous semble, pour suivre Van Akkeren, que les *Ch'ol winq* sont des forces puissantes mais passées, sources des richesses de la terre d'aujourd'hui, mais qu'elles ont léguées aux Q'eqchi' – c'est bien ce qu'illustre le conte R.

Il faut encore ajouter un élément sur cette relation complexe avec les Chols.

Les Q'eqchi' donnent pour origine à Cahabón la découverte magique des Saints, marqueur d'un territoire originaire, natif. Dans le même temps, les migrations successives des Q'eqchi' vers l'est, dont sont originaires les Q'eqchi' de Cahabón ne sont pas inscrites dans les mythes et la mémoire collective. Que cela soit dans la période coloniale ou au 19^e siècle (pour fuir les *Haciendas*, ou suite à la répression du mouvement de Icó), les Q'eqchi' dissimulent leurs migrations au profit d'une refondation par le Saint. C'est aussi ce que remarque Vapnarsky à propos des Mayas qui ont fui le Yucatan durant la guerre des Castes, à partir de 1848, pour s'installer à l'est de la péninsule, dans le Quintana Roo : l'occupation de l'espace doit être refondée comme si une nouvelle « espèce » humaine, -ici les baptisés – apparaissait avec le lieu : à chaque nouvel espace occupé, une nouvelle ère temporelle (Vapnarsky, 2001, pp. 180, 183).

Ainsi, les *Ch'ol Winq* sont rejetés dans deux dimensions : ils étaient une autre sorte d'hommes, parce qu'ils vivent dans un autre temps (temps mythique d'avant la fondation de Cahabón) et dans un autre espace (la forêt).

Les Q'eqchi' de Cahabón se considèrent quand à eux comme de nouveaux hommes, dans un nouvel espace qu'ils ont constitué comme leur « domaine », mettant en route une nouvelle ère temporelle.

2.4 Le rôle de Jésus Christ

✓ L'alliance avec Jésus Christ plutôt que le combat : De la colère créatrice à la douceur unificatrice

Jésus est un héros qui arrive après toute une série de créations fondamentales, et apporte ses propres éléments : en cela, comme un reflet de la chronologie historique, il n'est pas fondateur, et il n'annihile pas les dieux antérieurs : il s'ajoute, se juxtapose à eux, les séduit et fait alliance avec eux par sa douceur.

Jésus est appelé *Jésukristo* chez les Q'eqchi'. Chez les yucatèques, il est appelé *yuum* (Colazo-Simon, Geslin, Reyes, & Le Guen, 2005, p. 69), un mot qui est employé en q'eqchi' par les parents pour désigner leur fils. Chez les Tzeltal, il est *Chul Tatik*. A Zinacantan, il est *Kajwaltik*.

Jésus est assimilé comme étant de même nature que les autres entités supérieures q'eqchi', il entre dans le modèle :

« *Il semble raisonnable de supposer que les Mayas intègrent Dieu ou Jésus-Christ dans le panthéon des divinités mayas non pas comme une figure chrétienne, mais comme une «réincarnation», une reviviscence des personnages mythiques mayas* » (Colazo-Simon, Geslin, Reyes, & Le Guen, 2005, p. 110). Dans le cas q'eqchi', Jésus dit bien qu'il a « les mêmes qualités » que les Tzuultaq'a (conte N-7). Montagnes, Soleil, Lune, Nuage, Puklum et Jésus seraient donc à placer sur un même plan : les héros qui donnent un rôle aux éléments, dressent des frontières du monde. Jésus a pris ainsi certains traits des anciens dieux : il prend des traits du héros solaire Hun Ahpu, créateur des jours, ou de Xbalamk'e : il est l'intrus ; il fait danser les Montagnes, comme Hun Ahpu fait danser Hun Batz pour le tromper et le transformer en singe (Desruisseaux, 2002, p. 102), comme Xbalamk'e danse pour séduire les Seigneurs de l'inframonde dans le Popol Vuh (Desruisseaux, 2002, p. 138). L'évangélisation n'est donc pas représentée comme une conquête mais comme une séduction. Ceci est un travail de la mémoire qui doit avoir 50 ans. En effet, non seulement on a retravaillé sur la pacification du 16^e siècle, avec l'action des missionnaires –en particulier grâce aux instruments de musique ; mais la reprise de l'activité évangélique dans les années 1950 – pourtant théoriquement beaucoup plus orthodoxe et combattant tout « syncrétisme » - s'est faite en douceur.

On sait combien, dans de nombreuses régions, le catholicisme orthodoxe des années 60 et 70 a alimenté le conflit entre autorités traditionnelles et catéchistes. L'Action catholique dans la région du Kiché a été un acteur de poids dans l'histoire politique du pays (Falla, 1995). En Verapaz, le catholicisme revenu en force dans les années 50 a combattu ce qu'il désignait comme du paganisme et des croyances idolâtres. Mais il a dû le faire prudemment : le souvenir du prêtre Jacinto Cabrera, mis à mort en 1829 (Cahabón, 1990) par la confrérie et les habitants de Cahabón parce qu'il refusait que les instrumentistes

entrent dans l'église, hante encore la mémoire des prêtres. Terencio Huguet Monterroso, curé de Cahabón entre 1958 et 1987, est une figure importante de cette « reconquête » du catholicisme par la douceur. Cabarrus (1998 p. 143) ou Wilson (1995b) ont évoqué avec précision le rejet dans les années 60 et 70 par les nouveaux catéchistes des croyances des anciens dans le *Tzuultaq'a*.

Pour beaucoup d'analystes, les Saints aux images considérées comme « vivantes » et les esprits *Tzuultaq'a* partageaient des traits communs témoins d'un « paganisme » qu'il fallait combattre. Il fallait alors corriger ou gommer ces pratiques. Il en a ainsi été des rituels qui se déroulaient dans la grotte du Qana Itzam (voir aussi Wilson, 1999 : 58), que le Père Terencio, pionnier de la « reconquête » catholique de Cahabón, transforme en prière à la Vierge Marie :

Aquí, no había mayor problema porque el padre Terencio iba cristianizando todas esas cosas. Por ejemplo allí en Qana Itzam, este cerro grande, hay una cueva grande, y he celebrado misa, confesión, de todo... muchos los murciélagos pero aguantas! ¿Por qué hicimos esto?

Porque el Padre Terencio, al ver que iban a quemar copal-pom y todo por quintales, están negras las rocas, pues prácticamente, era, un poco, pagano, para decir, pagano no sé! y el padre Terencio dijo, "pongamos alguna imagen allá. Pues la roca de la Qana Itzam, Santa María, traje de Valencia una Virgen de los Desamparados, y fue un albañil, los coloco allá, en la cueva, entonces se bendijo la cueva como si fuese una ermita, y allí, vamos a celebrar una misa cada tanto tiempo.

Y ahora ya, cuando queman algo, ya queman mirando ya algo al cielo, no sé si antes lo hacían mirando a Dios, no sé, pero se equivocaban al creador con la creación, ¡y es distinto!

(Padre Cecilio)

Ici, il n'y avait pas de problème majeur parce que le Père Terencio christianisait toutes ces choses. Par exemple, là-bas, dans Qana Itzam, cette Montagne-Vallée très grande, il y a une grande grotte, et j'y ai célébré des messes, des confessions, de tout.. il y a beaucoup de chauve-souris, mais il faut bien supporter! Pourquoi nous avons fait cela? Car le Père Terencio, en voyant qu'ils allaient brûler du copal-pom par quintaux, si bien que les roches en étaient noircies, a dû considérer tout cela comme païen. Et il a dit : « Mettons une image là-bas ». Or le rocher de Qana Itzam, c'est Sainte Marie, une vierge des Désamparés qu'on a ramenés de Valencia, et un maçon l'a placée là, dans la grotte, et la grotte a été bénie comme si c'était une église et nous allons y célébrer une messe régulièrement.

Maintenant quand ils brûlent quelque chose, au moins ils brûlent en regardant quelque chose dans le ciel, je ne sais pas si avant ils le faisaient en regardant Dieu, je ne le sais pas, mais ils se trompaient en confondant le créateur et la création, et c'est bien distinct !

C'est justement sur la distinction entre créateur et créature que se joue l'ambiguïté du sens que l'on donne aux rituels pour les Q'eqchi' de Cahabón. Tandis que les prêtres de l'orthodoxie catholique, demeurent dans la vision du rejet de tout « paganisme », comme le père Cecilio, se battent pour la faire disparaître, de nombreuses pratiques ne cessent de l'entretenir.

Il semble que cette situation ait sensiblement changé depuis. Comme le souligne Wilson (1995 pp. 144-145), les rapports entre le catholicisme et les pratiques rituelles autour du *Tzuultaq'a* ne sont certainement pas aussi clairement séparés. D'une part, parce que la formation des catéchistes au sein des communautés passe par de nombreux intermédiaires :

il y a une formation de quelques catéchistes de la paroisse deux à trois fois par an à Cobán, réalisée par des Q'eqchi' urbains, puis ceux-ci doivent transmettre aux catéchistes de chaque communauté. Les formations données à l'aldea sont donc de troisième ou quatrième main.

D'autre part, parce que le catholicisme ne pouvait faire table rase des hiatus sur les interprétations des gestes rituels creusent encore parfois d'énormes fossés, comme nous le verrons pour le *wa'tesink*.

Cependant, depuis une quinzaine d'années, cette vision connaît de profonds bouleversements aujourd'hui avec l'intérêt « ethnographique » des Dominicains du centre Ak'kutan pour la valorisation et l'intégration de la ritualité q'eqchi' dans le catholicisme. C'est particulièrement le cas à Cahabón depuis plus de 10 ans, avec l'arrivée d'un jeune dominicain passionné de culture maya, qui a mis en place les émissions de radio sur les traditions animées par les vieux Q'eqchi', qui pratique les sacrifices de « *wa'tesink* », les rituels agricoles, et a mis au programme de son école agricole des cours sur la culture q'eqchi'. Son but est d'intégrer et de réconcilier Jésus et les *Tzuultaq'a*, qu'ils aient une « relation », « *wan raachin* » et en particulier, le *Tzuultaq'a* est revenu au « niveau » de Jésus, comme un allié de celui-ci : leurs réconciliations marqueraient la nouvelle alliance entre les Q'eqchi' et l'Eglise.

Le récit O est le sermon de ce jeune prêtre C. du vendredi 8 septembre 2006, jour de la Sainte Marie, de la fête du municipale. C'est donc certainement le jour le plus important de l'année, célébration à laquelle s'ajoute la passation des charges de la confrérie de Sainte Marie.

Dans ce sermon, le père G. évoque une histoire qui lui a été racontée par de vieux Q'eqchi'. Il montre que les mythes q'eqchi' incorporent Jésus comme un être complémentaire ayant pu soumettre les *Tzuultaq'a* sans combat, par sa simple douceur. Dans ce récit, les montagnes se transforment en animal et tentent de tuer Jésus, mais les uns après les autres, ils sont charmés par Jésus et dansent avec lui. Ce dénouement rappelle les trois morceaux de musique (*sones*) qui sont joués en début de toute cérémonie dans les maisons q'eqchi' : le premier est joué pour que danse le *Tzuultaq'a*, le second pour Jésus, le troisième pour que Jésus et le *Tzuultaq'a* dansent en paix (voir également Estrada Monroy, 1990 p. 16). Le prêtre C. termine en rappelant à la complémentarité de rites q'eqchi' et catholiques, une complémentarité semblable au mariage de la Lune et du Soleil :

« La Lune s'est mariée avec le soleil, ceci est une autre histoire ancienne. La Lune, ce sont nos idées, nos idées anciennes, celles des Mayas, de nos ancêtres ; le respect, la cérémonie de donner à manger, l'offrande, la demande, la célébration, brûler le pom, ce sont nos idées anciennes, c'est comme la lune, elle donne sa lumière dans la nuit pour notre paix. Le soleil, c'est ce qui affûte la parole de Dieu, il ouvre nos idées, il nous dit où aller, comment nous allons vivre ensemble dans la douceur, avec respect, en respectant les lois de dieu, en se respectant soi et les uns les autres, afin que cessent notre ambition démesurée, nos colères, notre soif de pouvoir, notre consommation excessive d'alcool, nos conflits, nos orgueils, afin que nous sachions respecter ceux qui ont le cœur doux, ceux qui aiment vraiment, dont le cœur est doux lorsqu'ils sont en communauté. » (O-29, 30, 31)

C'est ainsi que se sont mariés la lune et le soleil. La parole de Dieu a épousé les idées de nos ancêtres...» (O-31). En cette occasion, non seulement le prêtre tient ce sermon mais il fait également danser les chevreuils à l'intérieur de l'église. Il demande même que l'on joue

les *sones* à la harpe afin que les confrères puissent danser. Que tout cela se déroule à l'intérieur de l'Eglise est extrêmement novateur. L'histoire semblait marquer un tournant. Cette version adaptée par le prêtre rappelle celle rapportée par Huarte (1996) d'une communauté de Cahabón dans les années 80 (annexe N). Les montagnes, qui montrent au début la même velléité belliqueuse envers Jésus finissent par accepter de manger avec lui. Lorsque Jésus doit fuir devant les diables qui le poursuivent, il crée dans sa course les petits coquillages (*jutes*), les pins qui grincent dans le vent, et dont l'écorce est destinée à allumer les feu et les aiguilles à être répandues sur le sol lors des cérémonies ; il donne son souffle musical à la harpe (N-33) et donne naissance aux morceaux de musique sacrés, les *sones*, il donne la recette du jus de canne fermenté (N-39), le b'oj, il rend sacrés la caoba et le cèdre tropical, dont on fait les croix et les tambours (N-43). On confirme ici que pour les Q'eqchi', Jésus est créateur de la musique et de l'alcool rituel.

✓ Le baptême par le sang du Christ

Jésus est aussi, comme les Montagnes-Vallées, une entité supérieure qui sépare, qui crée des écarts. Dans le mythe cackchiquel trixano décrit par Warren (1989, pp. 34-37), Jésus engendre un processus de différenciation et de division, dans la séparation des hommes et des animaux. Dieu, le Père Eternel est dieu du monde indifférencié, où tout est eau, les hommes ne sont pas distincts des animaux. Lorsque Jésus arrive, la souffrance survient, il sépare les hommes des animaux, prive les animaux de parole « afin qu'ils ne souffrent pas », et les hommes se divisent entre pauvres et riches, natifs et étrangers, ceux qui restent proches du monde sauvage et ceux qui connaissent le Monde et Dieu. Chez les Q'eqchi', Jésus ne sépare pas les natifs des étrangers : il sépare ceux qui sont baptisés de ceux qui ne le sont pas. Ce baptême devient un réquisit indispensable pour l'humanité dans de nombreuses sociétés (voir également Colazo-Simon, et al., 2005 p. 115)

Pour mieux comprendre quelle est sa place pour les Q'eqchi', écoutons ce que nous en dit Angela :

Toj maji chaq li palaw, toj maji chaq li ixim, toj maji na yo'la chaq chijunil, Qawa Dios, ak kix k'e chaq li ixim cho'q qe toj maak'a' na yo'la.

Ut naq ki tiklaa chaq a'an li awk, toj chalen, jarub' mil chi'ab' naru qa kamik laa'o, yooq li awk, yooq li awk, re naq twan xyu'am li ruchichoch.

Ab'anan, lix tiklajik chaq a'an, maak'a' lix tiklajik, k'ajwi' nax wi' xtikib' chaq li Dios, xe' numje' chaq li kiila li qas qitzin chi ru, a'an tana ut li nekexye li poyanam, a'an razon, poyanam maji kub'enaqeb' lix ha', kristian ma chux qeb' ta b'i re taa wil, moko k'ub'enaqeb' ta xha'. Jo'kan naq yaal poyanam. A'an razón.

Pero naq wanko chik anajwan, moko poyanamo ta chik nan k'oxla', porque

Il n'y avait pas encore de mer, il n'y avait pas encore de maïs, rien n'était encore né, Dieu nous a donné le maïs, alors que rien n'était encore né.

Et quand les semilles ont commencé, il y a tellement longtemps et pour toujours, combien de milliers d'années peut-être quand nous seront morts, les semilles continuent, les semilles continuent, pour que vive le monde.

Mais le commencement de cela, il n'y en a pas, seulement Dieu a commencé. Tous nos frères auparavant étaient des « poyanam », on le dit avec raison, car les « poyanam » sont ceux qui n'étaient pas encore baptisés, et pour cela on disait qu'ils n'étaient pas des personnes (« chrétiens »). Ils n'étaient que des personnes (« poyanam »). D'accord.

k'ub'enaq qa ha'.

Laa'o chik li Kristo, Laa'o chik li kristiaan, kristo, kristiaan. K'ub'enaq qa ha', qa k'amom lix yu'am li Jesus, chik anajwan.

Ara utan naq li was witz'in, chanko, qas qitz'in chiqib', porque ak qa kulum li Santil musiqej sutam jun sut rub'el choxa.

(Angela)

Mais nous, aujourd'hui, nous ne sommes plus des « poyanam », car nous sommes baptisés.

Nous sommes le Christ, les chrétiens, les personnes. Nous sommes baptisés, Jésus nous a apporté sa vie, maintenant.

Et nous nous disons frères entre nous parce qu'est venu le Saint Esprit dans tout ce qui est sous le ciel.

Pour les Q'eqchi', les *Ch'ol Winq* sont donc leurs ancêtres non baptisés. Les Q'eqchi' font une grande différence entre les *poyanam*, les personnes non baptisées, et les Chrétiens, qui sont alors véritablement civilisés, humains.

Les *Ch'ol Winq* sont selon eux des hommes aux cheveux longs, sauvages, nus, qui vivent cachés dans les montagnes et les forêts autour de Cahabón, d'où ils font régulièrement retentir leurs tambours. Ils ne meurent pas, mangent beaucoup des fruits, sont de très bons pêcheurs, de très bons chasseurs, aux pouvoirs surnaturels pour les appeler, les attirer, les attraper : leur « chien » est le jaguar. Ils mangent de la viande crue. Leur outil est la hache de pierre. Selon un témoignage, ils ont le pouvoir de cultiver, de semer sans défricher ni brûler avant : ils plantent « dans les arbres », dans les fourmilières abandonnées (Hatse, et al., 2001a p. 130). Ils ne se montrent pas, préfèrent échanger sans qu'on les voie (on laisse un quintal de sel dans la forêt et on retrouve un quintal de cacao). Ils lisent dans les pensées et punissent celui dont l'esprit n'est pas « droit » au cours de sa marche sur les chemins. L'un de ces contes évoque une femme, qui, pensant à un autre partenaire que son époux en chemin, est faite prisonnière par les *Ch'ol Winq* : elle se retrouve dans la forêt, a des relations avec un *Ch'ol Winq*, et au bout de trois jours naît le premier enfant, puis trois jours plus tard, le deuxième. Ils sont mi-hommes, mi-animaux, velus, repoussants. La femme ne les aime pas. Son mari la retrouve lors d'une chasse, ils s'enfuient, mais elle meurt très vite après cet épisode.

Les rencontrer peut provoquer un *susto*, une panique dont nous reparlerons plus bas. Lorsqu'on les rencontre, ils apprécient qu'on leur offre du sel. Ceci peut être rapproché du fait que les échanges précoloniaux entre Chols et Q'eqchi' tournaient effectivement autour du sel (une importante de sel se trouve près de Cobán) et du cacao. *Ch'ol* signifie aussi « vrai », « droit », « clair ». Kahn (2006 : 124-125) rapproche *Ch'ol* du terme *ch'ool*, le cœur, l'esprit, et pense que *Ch'ol Winq* pourrait être compris comme l' « homme esprit ». Pour les Q'eqchi', ces *Ch'ol Winq* peuvent également être appelés les Mayas, « *Aj Mayab* » comme dans le mythe R. Ils sont leurs cousins ancestraux, comme me disent certains Q'eqchi', mais ils en ont peur, en particulier de leur aspect animal.

Les *Ch'ol Winq* sont donc une autre forme d'humanité à l'opposé de celle des *kaxlan winq*, qui sert de repoussoir synchronique (ils sont les hommes actuels les plus proches des « animaux ») et diachroniques (« perdants » de l'histoire et du mythe).

Les Q'eqchi' sont baptisés comme les blancs mais se reconnaissent comme invaincus par eux, ils sont les descendants des résistants, capables d'entrer en communication avec les forces naturelles (Qana Itzam, pourfendeuse des envahisseurs).

En maintenant « en vie » les *Ch'ol winq* aujourd'hui, les Q'eqchi' peuvent se réclamer les héritiers d'une autre forme d'humanité : ils se trouvent alors dans un entre-deux, une position « médiane » de l'humanité, entre le plus animal et le plus fuyant, le *Ch'ol Winq*; et le plus séducteur et intrusif : Jésus.

Li poyanam moko xmaakeb' ta re toj maji toj wan Jesus sa'xyanqeb'. Naq ki kam chik a'an, ak ki joye' chik xsantil kikel, ak chik xe' chaqrab'i wi' li Apostol.

A'an a'an li ultima cena xex raq li wa'ak. Kix ye'eb' re naq a'in lin tz'ejwa' che'x wa'ak ani eb' li jo'ke'al, li te' paabanq, jo'ke'al li te' koleeq. A'an xwa' ruk'aeb' paabanel. Ut lix Santil kikel, a'an li ruk'a'eb'; jarub' te' paabanq we, jarub' te' q'ajtasink we'.

Jo'kan utan naq a'an aj e naq ki kam a'an, ak laa'o chik kristiaan chirix a'an. Kub'sin ha' Qawa San Juan, toj ya rikin junes ha'. A'an poyanam.

(Angela)

Les « poyanam » n'ont pas pêché car Jésus n'était pas encore au milieu d'eux. Lorsqu'il est mort, lorsqu'il a répandu son sang, il a dit adieu à ses Apôtres ;

C'est lors du dernier repas, alors qu'ils terminaient de manger. Il leur a dit « ce que vous allez manger est mon corps », tous ceux qui croiront, tous seront sauvés. Cela est le pain et le vin des croyants. Et son sang, cela est la boisson. Combien vont me croire et combien vont me remettre (me trahir) ?

Ainsi, c'est pour cela qu'il est mort, et nous sommes devenus chrétiens après cela. Lorsque Saint Jean baptisait, ce n'était encore que de l'eau. Ce n'était encore que des « poyanam ».

Le baptême pour les Q'eqchi', ce n'est pas l'eau de Jean-Baptiste, c'est le sang et l'esprit saint de Jésus. Le baptême vient avec le sacrifice de Jésus. La frontière de l'appartenance à la chrétienté pour les Q'eqchi' est donc tout à fait originale: elle se situe dans le versement du sang au moment de la crucifixion.

Le baptême est donc directement relié par les Q'eqchi' à la crucifixion, déjà signalée par plusieurs auteurs comme un thème particulièrement important pour comprendre les populations mayas aujourd'hui, en particulier les figures de Jésus débarrassée des hiérarchies ecclésiastiques dominées par des étrangers ou des Ladinos (Bricker, 1989 p. 303): elle est en effet *un* paradigme du sacrifice. Peu étonnant alors que la période de Pâques soit particulièrement intense et fascinante pour les cahaboneros.

3. Les nouvelles versions de l'histoire : l'invasion et la soumission

3.1 Jésus et les charges de confrérie comme domination des Ladinos

Aujourd'hui, un mouvement, que l'on peut appeler « mayaniste », vient contester la version d'une alliance entre Jésus et les Montagnes. Il est très intéressant de constater qu'il a été lancé par des personnalités marquantes, qui étaient encore récemment très liées à l'Eglise catholique de Cahabón et très croyantes, deux animateurs de la radio locale catholique. Notons que l'un d'eux est devenu à la fois soigneur « maya » reconnu et pharmacien

délivrant des médicaments allopathiques. On pourrait analyser leur séparation de l'Église comme une stratégie d'ascension sociale, de prise d'autonomie par rapport à une institution qui reconnaissait (financièrement) très faiblement leur grand dévouement ; et la volonté de capitaliser sur une réputation et une célébrité locale.

Ces deux personnes ont été formées par des guides spirituels kiché et q'eqchi', sur la base des savoirs « reconstruits » par les archéologues, les anthropologues et les guides spirituels kichés, depuis une cinquantaine d'année.

Ils ont remplacé, sur les autels de leurs salons, les figurines de Saints par des statuettes en poterie de Batz, Yumkax, Xpiyakok, Tz'unun, Tz'i (respectivement le dieu-Singe, le Dieu-Maïs, La Grand-Mère –qui aurait pu être apparentée à Qana Itzam, comme nous le soulignons plus haut (note de bas de page 67); mais il est intéressant de constater que l'on reprend plutôt le terme kiché-, le Dieu Colibri, le Dieu Chien). Ils ont appris le calendrier sacré et que chaque acte doit se réaliser le jour adéquat : « *c'est pour cela que l'Église catholique ne peut pas fonctionner* expliquent-ils, *on fait les choses n'importe quand* ». Le 11 juillet 2011, c'est le jour de *Waxaqib' b'atz* : on se remémore la naissance des Pères et des Mères, la naissance du jour, des salutations (on peut ici retrouver une allusion à la parole I). Je suis invitée à venir danser avec Martin Tiul, au son des « sonos » traditionnels (enregistrés sur cassette), pour célébrer ce jour. Au sol, Martin a creusé une petite cuvette dans la terre battue, de forme arrondie, et il a déposé des bougies autour et dans le fond, ainsi que des fleurs.

Il m'explique que les Espagnols ont imposé leur pensée et leurs valeurs aux Q'eqchi' : qu'ils ont introduit le mensonge, l'envie, l'inceste. Ce sont les idées mauvaises, malades (*sujew na'leb'*). Il explique également que la confrérie a été imposée par les Espagnols, car « porter les charges » (*paqonk*), c'était comme se soumettre; et il se souvient que les Lladinos riaient sous cape en les regardant, eux, les Q'eqchi', en train de porter les Charges pendant la semaine de Pâques : « *Ils savaient que tout cela n'était que mensonge pour mieux nous écraser* ». C'est également par le sel mis dans l'eau de baptême que les Espagnols ont soumis les Q'eqchi' (la présence de sel dans l'eau de baptême est très répandue dans les récits indigènes du Mexique et du Guatemala, et on insiste sur le fait que le sel « fixe » une identité : il fixe l'âme du bébé baptisé, il fixe l'apparence d'un chamane qui ne peut alors plus se transformer en animal, etc... – cf. Blaffer, 1972, p. 93). Alors que le sel est présenté comme bon par les catholiques, Martin m'affirme que selon les anciens Mayas, le sel ôte force et intelligence.

On voit bien ici que Jésus n'est pas une figure consensuelle : elle ne cesse d'être retravaillée, débattue.

3.2 L'invasion des étrangers : l'Asyent

L'indépendance du pays ne s'est pas faite au bénéfice des Guatémaltèques : à l'indépendance, les étrangers, espagnols et allemands, sont venus voler les terres. L'arrivée des *Asyent* est une nouvelle tentative d'invasion, une prise de pouvoir sur les ancêtres, une nouvelle Conquête.

El señor Champney llevaba todos a trabajar en su finca, como eran conquistadores – Benjamin Champney, el papa de los Champney.

“Monsieur Champney amenait tout le monde travailler dans sa plantation, car ils étaient des Conquistadores – Benjamin Champney, le père des Champney.

(Lisandro)

-Ut li ch'och'?

-Et la terre, à qui était-elle ?

-Reeb' lin Xe' toon, k'am'a'an xchap' li asyent, li asyent kiramok re naq xex koq' li qa na qa yu'wa, a'an kinumta li asyent saqab'een. Qayeaq Neba'o taawil, maak'ao aj e chi ru eb', neb'a'o laa'o; ut a'in li asyent, b'ihomeb', wankeb' xtumin.

-Elle était aux ancêtres. Mais l'Hacienda les a saisis, l'Hacienda a attaché nos Pères et Mères pour qu'ils ne puissent plus partir, l'Hacienda a pris le pouvoir sur nous. Disons, comme tu le vois, que nous sommes pauvres, nous ne représentons rien pour eux, nous sommes pauvres, et les « asyent », ils étaient riches, ils avaient de l'argent. »

(Isidro)

La terre a été « saisie » (*xchap'*), les Q'eqchi' ont été « attachés » (*ki ramok*), comme des proies. Alors que l'on est certain, du côté des Ladinos, d'être du côté du bon droit donné par la propriété privée, les Q'eqchi' évoquent l'arrivée des *Haciendas* comme celle de chasseurs blancs s'emparant de leur terre et de leur travail : ils sont « poursuivis », « obligés » (BB-2), confirme Mario. Nous retrouvons ici une façon de voir qui se raccorde avec le paradigme de la chasse que nous avons exposé en première partie. Lorsque l'on se rapporte au dernier témoignage ou à celui de Martin en annexe (BB), on se rend compte que le mode verbal employé – le mode complétif lointain- est le même que celui employé pour le mythe (le préfixe *k*) : dès qu'on parle de l'*Hacienda*, on parle d'un temps lointain, une situation qui vient rejoindre le mythe, enrichir et discuter le modèle des autres paroles mythiques.

On repère ainsi l'importance d'un « nouveau » mode d'évaluation du pouvoir des personnes : en fonction de leur richesse - ils sont les pauvres « *neb'a* », ceux qui sont « mis à genoux », pour que d'autres s'enrichissent (S-15).

Conclusion

Le changement social est expliqué sur le modèle de l'irruption d'étrangers (Jésus, les Espagnols, les Grands propriétaires) sur un domaine, à la façon d'une chasse. Chacune de ces intrusions a un résultat différent (alliance, soumission, disparition). Le modèle n'est donc pas figé. La légitimation ou délégitimation des « vainqueurs » est un discours a posteriori, dont nous avons vu la dynamique actuelle (tableau 23, page suivante). Ce parcours nous a également permis d'élaborer un premier modèle des différents types d'humanités pour les Q'eqchi' (tableau 24, page suivante).

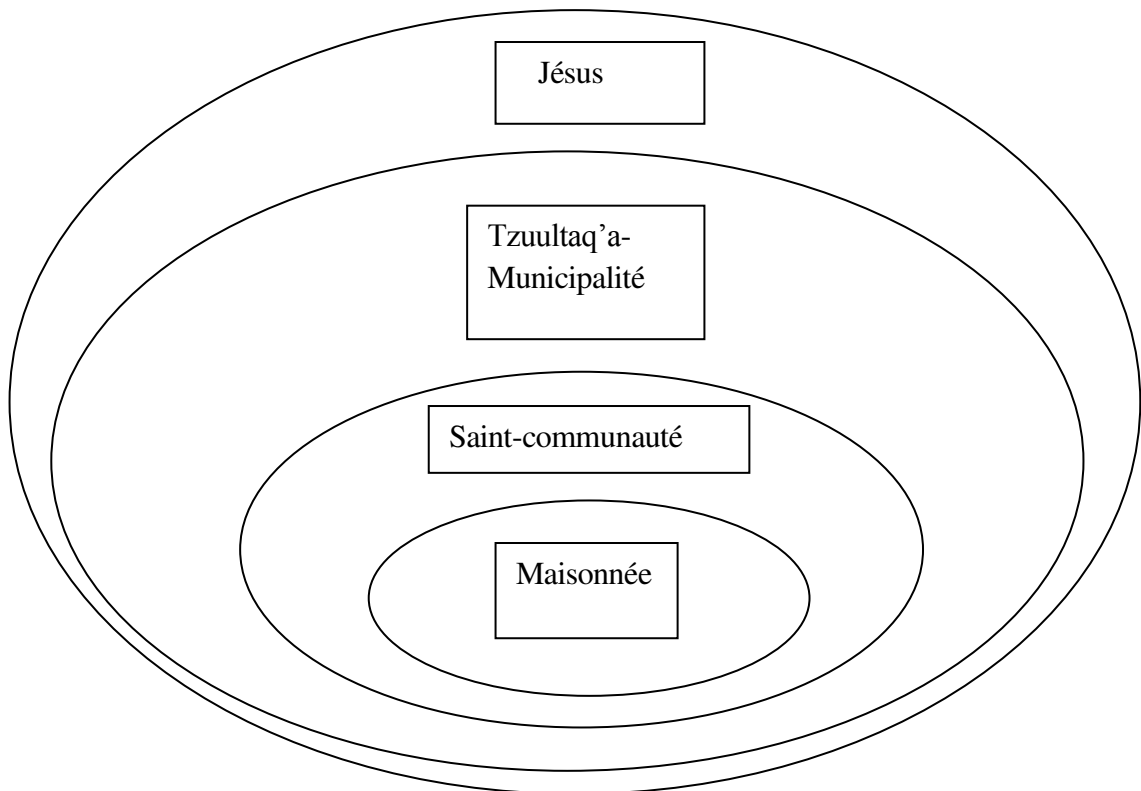
Tableau 23. Transformations selon les différentes paroles : d'un maître à l'autre

	Force du passé Garantie ultime du passé	Héros intrus	Forces du mal vaincues	Victime sacrifiée	Forces nouvelles
Popol Vuh	Dieux créateurs et formateurs	Hun Ahpu Xbalamke	Seigneurs de Xbalba	Hun Hun Ahpu	Hun Ahpu fils
Mythe q'eqchi' D	Seigneur Montagne	Soleil Xbalamke	Mausajwinq	Lune fille	Soleil et Lune- femme
Mythe de Jésus	Montagnes	Jésus	Diabes	Jésus crucifié	Jésus ressuscité
Danse du Chevreuil	Chevreuil- capitaines	Chasseur- propriétaire	Chasseur- Propriétaire	Chevreuil	Jaguar
Colonisation	Choles	Q'eqchi'	Espagnols	Jésus	Q'eqchi' baptisés, Tzuultaqa' et Jésus

Tableau 24. Différents ensembles humains selon les Q'eqchi'

	CH'OL WINQ	Q'EQCHI'	KAXLAN WINQ (ETRANGER)
Nature	Mi-homme mi-animal Non baptisé	Baptisé par le sang Fait de chair et d'os (maïs)	Baptisé par l'eau
Reproduction	Se reproduit en quelques jours	Se reproduit en 13 lunes	Se reproduit très peu
Statut de l'anthropophagie	Mange les bébés	Tabou de l'anthropophagie	Mange les enfants indigènes
Finitude	Eternité : le Ch'ol Winq ne meurt pas	Naissance et Mort	Multiplication, duplication infinie
Mode de création de valeur	Cultive en forêt	Sépare le champ de la forêt (délimite et défriche) pour cultiver	Crée de l'argent avec le sang
Alimentation	Mange cru	Mange du maïs qu'il a cultivé Mange cuit, maîtrise le feu Mange le Kaq ik (le bouillon rouge de rocou et pimenté)	Achète à manger Ne mange pas de maïs Mange le Saq ik (le bouillon blanc, sans rocou ni piment)

On peut également tirer une modélisation symbolique de l'emboîtement des souverainetés pour les Q'eqchi'.



Cependant, ce modèle n'est pas consensuel : un nouveau courant, mayaniste, conteste l'alliance avec Jésus et le catholicisme et opère une revalorisation des dieux et pratiques « mayas » se définissant *contre* le catholicisme et contre les *Ladinos*, de façon beaucoup plus politique.

CHAPITRE 10

LE VOL FONDATEUR

Dans les paroles mythiques, l'intrusion est matérialisée par un vol : le vol de nourriture (A, B) d'une jeune fille (C, D), de la femme d'un autre (F, K), ou encore du secret de la germination (J), de cacao (R), d'argent (S). C'est bien le terme de *elq'ak*, voler, fondé sur la racine *elq'* qui signifie sortir, extraire, que l'on retrouve dans ces mythes.

Cet arrachement premier est à la fois créateur de tout l'ordre spatial et social et créateur de la dynamique du temps. Il détermine l'acte de valeur absolue ou transcendante (l'acte de donner à manger). Mais dans le même temps, respecter le tabou impliquera d'instaurer « à la place du vol » de nouveaux modes réglés d'échange et de coopération. Sa valeur « négative » qui permet de renforcer et de justifier les valeurs et les règles q'eqchi'.

Cette notion paraît très importante pour comprendre le rapport des Q'eqchi' au monde et à leur histoire, aujourd'hui. Peut-être ne l'a-t-elle pas toujours été. Ainsi, les intrusions n'ont-elles peut-être été auparavant considérées que comme de simples transgressions, des secrets dévoilés, des découvertes, et non vues comme des vols. On peut ainsi faire l'hypothèse que l'intrusion, a pris les traits du « vol » du fait du contexte historique, des relations avec les Ladinos. On peut le comprendre : la colonisation, l'établissement des *Haciendas*, la guerre et la terreur sont une suite de spoliations, et non de simples intrusions. Aujourd'hui, voler, *elq'ak*, est la plus vile des actions à l'intérieur des communautés. Le vol n'a d'ailleurs quasiment jamais lieu.

Par contre, le vol se trouve tout le temps en question dans la relation avec autrui : avec le Ladino, avec le grand propriétaire... Voici une piste intéressante : les schémas mythiques permettraient de penser le vol dans les relations avec les « autres », avec les autres strates du monde, et de s'en prémunir à l'intérieur de la communauté.

Mais ces autres strates du monde, ce sont non seulement les Etrangers, mais aussi les Montagnes. Nous allons donc observer dans ce chapitre quelles sont les conceptions du vol se déroulant entre les hommes et les Dieux, au travers des deux premiers épisodes mythiques, formant des motifs archétypaux : le vol de la nourriture et le vol de la jeune fille.

1. Le tabou premier : la mère dévorante.

Lopez Austin (1980, pp. 82-83) évoque des dieux conçus comme des êtres de désir et d'envie, profitant de leurs pouvoirs pour spolier les hommes, leurs âmes, leurs offrandes. On retrouve ce thème fondamental dans les mythes q'eqchi'.

Dans les mythes A et B, des dieux fondateurs (la grand-mère et le jaguar) se nourrissent du produit de la chasse de deux enfants, sans compensation. D'entrée, les entités supérieures s'approprient injustement les valeurs créées par ceux qui leurs sont soumis.

1.1 La mère dévorante et dévorée

La mère est ici présentée dans les récits mythiques A et B sous trois aspects :

- Elle mange la nourriture fournie par ses enfants
- Elle s'apprête à dévorer ses propres enfants, pour venger la mort de son amant.
- Elle est elle-même tuée et dévorée par ses enfants.

Le meurtre de la mère dans les mythes q'eqchi' est un cas particulier au sein de la mythologie maya, mais d'autres aspects l'y rattachent fortement.

✓ La mère qui ne nourrit pas ses enfants

Le thème de la mère qui ne nourrit pas ses enfants est présent dans les mythes mayas classiques. Dans le Popol Vuh, Hun Ahpu engendre d'abord Hun Batz (le singe), avant de descendre dans l'inframonde et d'engendrer, au travers de Xkik, les seconds Hunahpu Xbalamk'e. Ceux-ci se retrouvent alors exactement dans la même situation décrite dans les contes A et B : ils vivent avec le demi-frère Hun Batz, et une grand mère qui les repousse, en les considérant « sans parents » (A-2). Ainsi, dans le Popol Vuh, la grand-mère se refuse insidieusement de les nourrir, bien qu'ils aillent chasser tous les jours, tout comme dans le mythe A (A-11). On voit là une étonnante continuité entre le Popol Vuh et la mythologie q'eqchi'. Il est remarquable que les figures de grand-mère, comme ici Qana Itzam, ou, dans le Popol Vuh, Xmukane et Zaqui Nima Tziz qui aide les jumeaux à tuer l'orgueilleux Gukub Cakix, soient toutes des grands-mères « adoptives » (on retrouve ici le fait que « nourrir » détermine la relation de filiation).

Ce qui est mis en avant, c'est que les grands-mères sont au centre du foyer. Ce sont elles qui cuisinent. Van Akkeren souligne qu'Itzamná était le dieu de la subsistance, du feu, du maïs, du centre (Van Akkeren, 2000). Cependant, dans la version q'eqchi', le motif est plus complexe que dans le Popol Vuh : la grand-mère ne refuse pas simplement de nourrir des enfants adoptifs, elle donne le fruit de leur chasse à son amant, le Jaguar (qui ne vit pas avec elle et ne vient la visiter que la nuit).

Dans cette situation, on peut considérer qu'au début du monde, les couples ne se réunissent la nuit que pour se « nourrir » l'un l'autre, mais ils ne vivent pas ensemble, n'établissent pas de foyer, l'amant ne rapporte pas de produit de la chasse à sa femme, et celle-ci « vole » pour nourrir celui-là.

- La mère dévorante

La mère dévorante est ici une figure-clé du début du monde pour les Q'eqchi', et on peut dire que c'est une séquence qui creuse un écart avec les mythes classiques : c'est le moment où la créatrice se nourrit de ses propres créatures, où elle se retourne sur ses créatures parce qu'elles ont rompu la situation de fermeture sur soi du couple Mère-Jaguar.

On retrouve ce motif lorsque le père veut tuer sa fille (D-189).

La tentative des divinités est ici de revenir en arrière, d'éliminer les créations, de revenir au point zéro, d'arrêter le mouvement du monde, d'arrêter le temps.

Cette mère dévorante nous rappelle celle décrite dans les contes africains par Denise Paulme (1976). La calebasse dévorante engloutit ses propres enfants, sa sexualité et son appétit demeurent indomptés. Dans la version malienne, c'est le père qui sauve les enfants et tue la mère dévorante. Ici, dans la version q'eqchi', ce sont les enfants qui tuent la mère.

- La mère dévorée

Mais le mythe montre que le mouvement ne peut être arrêté : les événements mythiques inversent les rôles : le créateur ne peut tuer ni dévorer ses créatures, ce sont les créatures qui tuent et dévorent le créateur, engendrant à la fois le mouvement, l'espace *et le* tabou fondamental, la dette de vie.

Ainsi, après la tentative de meurtre par la mère, les enfants préparent leur vengeance : il fallait inverser ce « temps » à l'envers, à rebours, qui faisait qu'une mère pouvait dévorer et voler ses enfants. Désormais, le temps change de sens, et la mère doit nourrir ses enfants au lieu de les dévorer. S'il fallait dire que les mythes énoncent des règles, on dirait que celui-ci ordonne que l'échange mère-enfant, l'échange transgénérationnel soit central et prioritaire sur l'échange de couple. L'inversion de l'agentivité le montre bien.

Tableau 25. Inversion de l'agentivité dans le mythe fondateur

Mythe B	Qana Itzam	Héros	Jaguar
Situation initiale	Cuisine	Chasse	Mange
Situation intermédiaire	Veut tuer ses enfants	Tuent l'amant	Tué
Situation finale	Tuée et mangée	Tuent et Cuisinent	

✓ En creux, un modèle de l'échange : la coopération complémentaire ou le partage des tâches

Tous les bouleversements de ce premier épisode mythique sont dus à la non-réciprocité entre la mère-cuisinière et les enfants-chasseurs : les chasseurs se voient privés du produit de leur chasse, la mère refuse de cuire et de nourrir la viande pour les enfants. C'est ce premier mode de parentalité qui est éliminé dans cet épisode mythique, fixant de nouvelles règles d'échange et fondant un nouveau modèle de famille.

On peut donc dire que le mouvement des catastrophes et des nouveaux ordres du monde est créé par un vol primaire : celui de la nourriture, des mères envers leurs enfants.

Il dessine, par contraste, la première règle d'échange : celle qui doit se dérouler entre les hommes et les femmes, entre la cuisine et la chasse.

Cette obligation première peut faire penser à celle décrite par Clastres (1974) dans le cas guayaki : un chasseur ne peut pas manger le produit de sa chasse, il doit l'offrir à sa famille qui la consommera : « c'est le principe structurant qui fonde comme telle la société guayaki » (Clastres, 1974, p. 100).

L'échange est donc complémentaire, constructif : ce n'est pas l'échange d'une chose contre une autre chose, d'une autre nature. C'est l'accomplissement d'un travail autour d'une même chose : sa capture et la transformation de la viande. L'échange final doit permettre à chacun d'être nourri par sa participation au travail.

Notons également que le produit que l'on travaille est de la nourriture : sa destinée est la destruction finale et non l'échange.

Le premier échange est donc un échange fermé, non spéculatif, qui correspond davantage à une contribution complémentaire, coopérative, qu'à un échange marchand.

Si l'on suit l'interprétation de Girard des troisième et quatrième âges du Popol Vuh, il s'agit de la rupture avec la matrilocalité et la domination des femmes, pour créer la patrilocalité et la domination des hommes. « Le cycle patriarcal-agraire succède au cycle matrilineaire-horticulteur » (Girard, 1972, p. 378). Nous étions en effet en présence d'une femme toute puissante, qui pouvait vouloir tuer et dévorer ses propres enfants (A-54, B-24), et la voilà vaincue. A la fin de l'épisode, les enfants biologiques comme adoptifs quittent la maison maternelle : c'est le début du Temps découpé en jours et nuits, et de l'Espace, cloisonné entre inframonde, terre et ciel. Dans le Popol Vuh, la génération des enfants joueurs, artistes, musiciens, comme l'était Hun Batz, se termine ; les enfants deviennent dès lors des chasseurs et des agriculteurs.

Par ailleurs, si l'on regarde les univers mis en contact ici, on aperçoit que les déplacements de la mère et des héros mettent en contact deux mondes : celui du foyer et celui de la montagne comme terrain de chasse. Il apparaît ici que les enfants du foyer mangent de la viande cuite (B-4) tandis que le jaguar mange de la viande crue.

Tandis que les hommes-chasseurs maîtrisent les flux de sang, les femmes-cuisinières, maîtrisent le feu, la cuisson. Ainsi, l'échange entre les garçons et la mère, consiste en du sang contre du feu. Mais la mère refuse cet échange : elle demeure dans la conjonction-tabou du sang avec le sang, de l'identique avec l'identique, car elle retransmet sans transformation la viande crue au jaguar, et elle échange le sang de la viande crue avec le « sang » du jaguar (le sang étant analogue au sperme).

Cette conjonction provoque une catastrophe : les enfants se vengent en commettant la plus grande des fautes, le meurtre de la mère. Ils doivent alors quitter leur foyer : c'est ainsi que commencent les recherches d'alliances et les nouvelles règles de parenté. On voit qu'ici, le « vol » de nourriture n'est que la facette cachée d'une conjonction transgressive sang/sang.

Le premier vol de nourriture impulse donc un mouvement inverse : si tout d'abord les enfants alimentent leur mère, après les aventures mythiques, la mère alimente les enfants. On ne s'étonnera pas que cette première inversion se fasse « au pied de la lettre », la mère étant proprement dévorée par ses enfants.

Il y a donc deux règles complémentaires qui émergent dans ce premier épisode :

La mère doit cuisiner pour ses enfants mais cette nourriture ne peut être son propre corps : il faut cuisiner autre chose, et donc creuser une faille, s'ouvrir sur le monde, entrer dans un échange avec le monde, car la famille ne peut rester en mode clos en se nourrissant de sa propre chair.

Le meurtre de la grand-mère dans le conte q'eqchi' permet de faire renaître la vie comme un mouvement marqué par une faute première, impardonnable (A-96).

On peut cependant distinguer trois possibles transgressions dans cet épisode :

- Tuer un être humain, qui indiquerait l'interdiction du sacrifice humain
- Tuer la mère, qui évoquerait l'interdiction du matricide
- Manger un être humain qui se rapporterait à l'interdiction du cannibalisme

La première transgression n'est pas présentée comme telle dans le mythe : les deux garçons ne sont pas punis pour avoir tué. Le meurtre de l'amant n'est pas identifié comme le meurtre d'un « père », c'est le meurtre du voleur de la viande chassée par les héros.

Soulignons toutefois que le sacrifice humain est un motif déjà présent dans le Popol Vuh, où l'on voit que les Mayas ne le condamnent qu'au quatrième âge, pour le rétablir tardivement à la fin de l'épopée des Kichés (Girard, 1972, pp. 351, 380).

Dans la version A et B, c'est le fait de manger la chair de la mère qui est condamné (A-95, B-31). Ainsi se superposent les deux transgressions de l'interdiction du matricide et du cannibalisme. Dans la version A, les enfants se métamorphosent et s'enfuient, créant la différence entre la nuit (le hibou), la terre (la taupe) et le ciel (l'épervier), (A-102). On voit d'ailleurs réapparaître la figure de l'enfant devenu oiseau, dans le mythe H, sous la forme de Maalkan « *le vautour à tête rouge, l'ange qui a mangé la viande humaine* » (H-5).

Dans la version B, ils pleurent, et on peut ainsi supposer que c'est la pluie qui est créée.

Pour les Q'eqchi', les trois montagnes du cœur du monde, sont les trois fils qui mangèrent leur mère en tamal : c'est bien là le signe qu'au nombril du monde, pour que la vie commence, il a fallu accomplir ce sacrilège.

Le meurtre et la découpe du corps de la mère marquent donc le tabou social primordial. La mise à mort de la mère est originaire, elle précède la lumière du jour, à l'image de ce que décrit Breton pour le père Buba chez les Wodani, où il faut également manger le père pour qu'apparaissent les plantes : « *le démembrement du corps ancestral inaugure l'ère de la société perpétuée, c'est à dire du temps, de la discontinuité et de l'engendrement* » (Breton, 2002, p. 202). Ici, le démembrement du corps ancestral marque le début du parcours du Soleil et des Nuages, le début des oiseaux (A-98, 99,100 et B-28), c'est-à-dire des animaux qui éveillent le monde au petit matin : c'est le début du monde en discontinuité, entre nuit et jour, mais aussi le début de la société, de la cellule familiale, de la séparation des tâches.

La décapitation est un vieux motif que l'on retrouve continuellement dans le Popol Vuh, et c'est de la tête que renaissent les choses (par exemple, la salive de la tête de Hunahpu décapité fécondant Xkik). La tête est assimilée à la graine, la semence, celle qui fait naître. La décapitation peut être assimilée au geste de la récolte : la tête, le fruit, est coupée de la tige, la tête de Hunahpu allant vers le ciel (Girard, 1972, p. 220).

Ici, pour être dévoré, le corps de Qana Itzam est découpé et les morceaux sont introduits dans la pâte de maïs préparée par elle. On peut y voir le début de la sacralité du maïs travaillé par la femme.

Les préparations de maïs *contiennent* le corps de la déesse primordiale, créatrice et formatrice. On peut dire que cet acte est fondateur car il ouvre la contradiction qui ne cesse d'être perpétuée dans la dévoration quotidienne du maïs : le maïs est consubstantiellement le corps de la mère : on le mange alors qu'il est sacré. C'est pourquoi manger est un acte délicat, qui donne sa « chair » à l'homme. La tortilla de maïs n'est pas un prélèvement d'une partie des fruits de la terre, c'est le symbole de la créatrice elle-même. Cependant, on garde le cœur de ce principe créateur : la tête, elle, n'est pas mangée, elle est le signe identitaire qui reste, qui montre que la mère a été mangée (A-94). Dans la version B, ce sont les cheveux qui marquent la présence de la tête (B-28), comme les tiges et les feuilles naissent de la graine : les dieux mayas étaient souvent dessinés avec de grandes coiffes illustrant la tige naissant de la graine-tête. De plus, on dit que le maïs possède des « cheveux » - les longs fils noirs au sommet de l'épi.

Or, la tête et les cheveux sont le siège de l'âme, du *xmuhel*, substance particulière que parmi, les végétaux, le maïs est seul à porter. Ainsi demeure ce signe, et ainsi semble renaître finalement la mère dans chaque épi de maïs.

1.2 Manger le Christ

Si le fait de « manger sa mère » est relativement exceptionnel dans la mythologie maya, cela ne l'est pas dans le catholicisme. On ne peut que faire le rapprochement entre l'acte de cannibalisme fondateur de la mythologie q'eqchi', et l'eucharistie chrétienne.

Celle-ci repose sur la « dévoration » symbolique du corps et du sang de Jésus, mais alors que dans le mythe de Qana Itzam, les enfants dévorant leur mère sont frappés par la honte et la faute, dans l'eucharistie, les communiant se voient pardonnés et sauvés. Le motif de l'eucharistie est moralement opposé au motif de la mère dévorée : comment combiner ces deux motifs semblables aux fonctions et aux significations inverses ? En les faisant se succéder dans le temps mythiques. Les fautes commises par les anciens hommes n'en étaient pas vraiment car ils n'avaient pas encore connu Jésus. La faute allait alors être rachetée par Jésus.

Car Jésus est celui qui survit, qui ressuscite après sa mort, alors que la grand-mère Itzam disparaît (on remarque en effet qu'il n'y a pas de motif de renaissance dans le mythe A).

Voilà un interdit transgressé par les catholiques -la possibilité de se manger soi – dont ils ressortent plus forts.

Dans la mythologie q'eqchi', cet acte était nécessaire à la création du mouvement du monde, dans un enchaînement de conjonctions châtiées entraînant un ré-ordonnement :

tout était conçu comme passage par la vie et par la mort, comme un balancier équilibré, comme le cycle végétal. La renaissance est une réapparition sous une forme modifiée : la jeune fille disparaît pour réapparaître en femme.

Avec le sacrifice de Jésus, la conjonction interdite n'aboutit pas au châtement. Le cycle entre dans un modèle en spirale, où la mort n'est pas véritablement une mort, car l'eucharistie marquent l'incorporation d'une éternité en soi : il n'y pas de dépense, pas de sacrifice, mais une capacité de continuité, d'accumulation et d'abondance.

C'est dans ce sens que les Q'eqchi' se représentent les Etrangers comme pouvant se manger eux-mêmes : les Q'eqchi' me posent en effet la question de l'existence de l'anthropophagie en Europe, persuadés qu'elle existe. C'est pour eux la seule explication de la richesse et du comportement des Blancs : cette capacité d'accumulation infinie ne peut qu'être expliquée par la possibilité de ne pas avoir à faire de sacrifice et de pouvoir s'alimenter des autres hommes (cette explication du fonctionnement des Occidentaux comme anthropophages est loin d'être unique : un des exemples d'étude plus détaillée sur les tenants et aboutissants de ces représentations peut être trouvé dans Freeman (2004), à propos des Betsileos de Madagascar).

Jésus est considéré comme différent des Q'eqchi car il n'a pas le même rapport au corps, du fait qu'il est capable de résurrection : il verse son *sang*, et ce sang semble devoir être associé à « l'esprit Saint », pour les Q'eqchi (voir plus bas le témoignage de Margarita). Or, « nous, nous possédons chair et corps » (Tedlock, 1992, p. 462), explique un Q'eqchi', pour expliquer la différence avec Jésus.

Les hommes blancs semblent pouvoir se nourrir de ce sang et du corps d'autres hommes, tandis que les Q'eqchi' doivent se nourrir de maïs pour se nourrir et solidifier leur corps.

2. Le vol de la jeune fille

Les paroles C, D, E, F et K évoquent l'enlèvement de la fiancée. Ils sont pour la plupart construits sur la même structure : une jeune fille volée, qui épouse ensuite son amant. Même dans le mythe K, le prétendant officiel est écarté. Dans tous les cas, cet enlèvement provoque la colère du père et celle du prétendant officiel. Ce motif du vol de la jeune fille ne peut nous étonner. Il nous mène au thème fondamental de l'alliance ; il permet aussi d'explorer la conception q'eqchi' du corps féminin et le partage des tâches entre hommes et femmes, et c'est un drame que l'on retrouve dans d'autres mythes et rites du Guatemala, en particulier le Rabinal Achi (Breton, 1994 ; Van Akkeren, 2000).

On sait que le rapt, par les études anthropologiques, est très souvent significatif de sociétés endogames, qui veulent limiter au maximum les relations avec les beaux-frères et le beau-père, et qu'il est une figure repoussoir de l'obligation de l'échange. Sur l'île de Selaru (Pauwels, 2009), par exemple, on se trouve face à une société qui fait de la prédation son modèle d'organisation sociale⁷⁵.

⁷⁵ Les caractéristiques de cette société sont le caractère insulaire, l'endogamie, et la volonté de faire que toute personne ou objet étranger soit immédiatement ou rejeté ou intégré. Le mythe fondateur est centré sur le mariage entre frères et sœurs et sur des gendres intégrés en se mariant aux filles. On garde les femmes, la fertilité pour soi : on prend les gendres avec soi. Si les hommes veulent prendre femmes à l'extérieur, il faut

Chez les Q'eqchi', le motif mythique du rapt est au contraire un repoussoir ; car il est durement condamné, et que toute union doit se faire selon des règles bien différentes. Cependant, la société y est régulièrement confrontée, et le mythe permet donc de penser le drame qu'il constitue, et les possibilités de le réparer. Le modèle q'eqchi' est un modèle de « résistance » à la prédation.

2.1 L'analogie de la chasse

Observons la suite des séquences du mythe D : après le vol de la femme, il y a jalousie du père et flux de sang (une explosion du corps de la femme). Ce sang est réapproprié par le Soleil grâce à l'opération magique des libellules (D-239 à 247). La séduction d'une jeune fille est, comme la chasse, une action qui fait couler le sang et tente de s'approprier ces flux de sang. Il y a donc homologie entre la chasse et les liens de parenté et d'alliance. Nous retrouvons ici les conclusions de Testart (1991) se basant sur l'exemple des mythes desana. Les motifs mythiques font également un parallèle entre la chasse et la recherche des jeunes filles à épouser. Van Akkeren rapporte qu'une version perdue de la danse du chevreuil de Rabinal voit les chevreuils en capacité de se transformer en femmes (Van Akkeren, 2000, p. 309). La chasse des chevreuils a lieu selon lui à K'amb'a, « le lieu où l'on porte la jarre ». Cela fait penser au lieu où Balamk'e chasse le chevreuil et glisse sur l'eau déversée par la jeune fille (D-8 à 55), tout comme au lieu où le sang de la jeune fille est déposé dans les jarres et où celle-ci est « féminisée » par le chevreuil (D-328).

Notons que c'est le héros masculin qui fait creuser le vagin de la femme. En effet, c'est Soleil qui ordonne au chevreuil de creuser le trou dans le « petit corps » (*china tz'ejwal*, D-320). Cette séquence reflète le rituel de la première relation sexuelle après le mariage, où l'écoulement du sang de l'hymen est provoqué par l'acte sexuel du mari (« *xpejelal li tz'ejwal* », la rupture du corps) (Estrada Monroy, 1990, p. 229).

2.2 La jeune fille comme corps attractif

La capacité incontrôlable d'attraction sexuelle de la femme est soulignée dans le cas q'eqchi' par l'odeur et le goût exquis du nouveau petit « corps » (D-333,334). Dans la version de Cruz Torres (1978, p. 44), Xbalamk'e dit « *cet arôme est délicieux, et avec cela tu donneras du désir même aux chiens; les hommes se battront pour la femme, ils se tueront les uns les autres si tu restes ainsi* ».

qu'il y ait rapt pour ne pas avoir des beaux-frères à l'extérieur. Cette prédation se retrouve dans le cycle agricole, vu comme la capture des âmes de la nourriture. La germination est conçue comme un processus cynégétique : la capture de sang de porc, de « chaleur », la capture des nourritures. Il est complété par un processus de déclenchement par la froideur de la « pluie ». Les âmes des nourritures sont volées aux villages voisins. La semence « froide » des hommes est métaphorisée par les poissons, considérés comme les gendres des hommes. Le sang des femmes est conçu comme venant des oncles maternels : ils viennent des hommes dans la lignée des femmes.

Il faut de nouveau avoir recours à des aides, le rat et la grenouille, pour remédier à ce problème (D-336, 337). Mais cela ne suffit pas, Lune fait « vibrer les entrailles » des héros (F-1,2). L'attraction sexuelle de la jeune fille est l'appel au déplacement, la béance dévoratrice, incontrôlable et donc facteur de tous désordres. Elle est fondatrice des aventures suivantes. Les amours entre la Lune et le Nuage, sans aucune gêne face au mari Soleil (F-5), vont amener à la sanction de Nuage (F-40, 41) et la chute de Lune dans l'inframonde (G). La jeune fille pubère mais non mariée incarne donc un âge spécifique de la femme. Celui où elle dégage une énergie, une chaleur, non canalisée et qui peut avoir des effets néfastes sur la communauté : elle doit alors être maintenue hors des activités publiques et des rituels (Van Akkeren, 2000, p. 241).

✓ La relation sexuelle

L'attraction sexuelle est facteur de désordre, et l'union sexuelle sans consentement des parents ni de la société est dangereuse. Les Q'eqchi' disent que lorsqu'un homme et une femme ont des relations illégitimes, on dit qu'ils vont en enfer et qu'ils ne pourront plus « parler » (Cabarrús, 1998 p. 51) (Carlson & Eachus, 1977, p. 53), ce qui rappelle l'épisode du mythe K où K'ix Mes est rendu muet du fait de sa liaison clandestine avec Suqk'im. La séquence K-16 évoque la vieille Ab'as, la magicienne : « Elle prit des forces et apparut devant K'ix Mes. Et lui se rendit très rapidement. Il ne fit plus rien, ne dit plus rien ». Voilà comment la faute est réparée : l'homme ne parle plus (et donc ne féconde plus). Il ne le pourra qu'une fois qu'ils auront « unis » leur mot dans le mariage et la bénédiction du père. Dans le mythe P, la jeune fille refuse le mariage et voudrait plutôt un « homme-animal », un *xulaj winq* (P-17). C'est d'ailleurs ce qu'aujourd'hui on dit d'une jeune fille qui « fréquente » un garçon, ou qui simplement lui parle dans la rue, c'est qu'elle est son « animal », son *xul*. Dans ce cas, la femme est un « jouet ». Dans la séquence P-8, on voit ce refus que la femme soit un jouet *batzuul* (mot qui vient du singe *batz*, un animal joueur qui refuse, dans les contes q'eqchi', de travailler et de se conduire sérieusement). Pourquoi cet interdit d'une union de type animal ? Car l'animal ne met pas de limite : il peut dévorer son partenaire, ou ses enfants. Ainsi, l'union sexuelle entre les amants est assimilée à une dévoration par un animal : dans la parole P, le serpent veut « manger » la jeune fille et il l'avale (P-55). Ainsi, la relation sexuelle dans le rapt menace d'être une absorption, une conjonction qui intègre et fait disparaître la jeune fille. Risquant d'abolir les frontières et l'ordre, elle est qualifiée de très grande faute, ou « faute sacrée » (*li loq'ljaj maakoleb'*) (Estrada Monroy, 1990 p. 229).

✓ L'œil qui absorbe

Le regard de la femme est aussi marqué par sa capacité incontrôlable d'absorption. Dans le Popol Vuh, la jeune fille Xkik est fécondée parce qu'elle va *voir, regarder* le crâne de Junahpu (Dumoulin, 1995 pp. 40-42). Dans les mythes q'eqchi', la jeune fille regarde son prétendant « par en-dessous », elle ne le regarde jamais dans les yeux : c'est sa façon de se protéger, de se fermer (D-23,24 ; M-15). A l'inverse, si elle le regarde, elle montre délibérément ses sentiments et appelle à la relation : elle *s'ouvre*.

Dans la version de Cruz Torres du conte D, la jeune fille regarde Soleil (Balamk'e) et celui-ci se réjouit alors car elle montre qu'elle l'aime (Cruz Torres, Rubelpec, cuentos y leyendas, 1978, p. 34).

Or, la société énonce donc nombre de règles sociales q'eqchi' pour contrôler la puissance du regard des femmes: elles ne doivent pas regarder un homme dans les yeux, encore moins le regarder lorsqu'il est en train de manger ou de boire⁷⁶. Lors de la première relation sexuelle avec son mari, trois jours après la cérémonie de mariage, la jeune mariée doit absolument garder les yeux ouverts. Dans le cas contraire, cela veut dire qu'elle a déjà eu des relations avec un autre homme (Estrada Monroy, 1990 p. 229).

2.3 Le rétablissement d'une frontière

Après le vol, la fuite, le châtement permet le rétablissement d'une frontière, mais aussi la possibilité de créer un nouveau lien : il se produit une accommodation.

✓ L'explosion de la jeune fille comme nouvelle frontière

Dans le Popol Vuh, la jeune fille Xkik, parce qu'elle a été prise par un homme sans se marier, mérite la mort selon ses parents, les rois de l'inframonde. Il en est de même pour le Père-Montagne-Vallée dans la mythologie q'eqchi', qui veut tuer sa fille.

Le sacrifice de la jeune fille à la surface de l'eau sert à rétablir l'écart entre ciel et terre, entre père et mari, en rompant le point de passage, en coupant la corde qui incarne ce lien, tout comme il faut couper le cordon ombilical reliant la mère à l'enfant. Lorsque les petits poissons argentés, dans le mythe C, forment la corde et tissent le tapis pour projeter la lune vers le ciel, ils ne peuvent redescendre et demeurent au firmament, formant la voie lactée. Mais alors que dans le Popol Vuh, la jeune fille part vers la maison de la grand-mère Xmukane, dans le récit q'eqchi', elle part, traverse les océans vers une nouvelle terre (vers une Jérusalem, dans certaines versions (Van Akkeren, 2000)), et tombe dans l'eau (parole D) puis dans l'inframonde (parole H). Le mouvement de la mythologie q'eqchi' est inverse à celui de la mythologie kiché ancienne : Xkik remonte à la surface, tandis que Lune tombe du ciel vers la mer (parole C), ou de la surface de la terre vers l'eau (parole D) et l'inframonde (parole G).

Dans tous les cas, le châtement permet de couper le lien, de rétablir la frontière. Le sang qui s'écoule du corps de la jeune fille à la surface de l'eau est bien le signe du rétablissement d'une coupure, d'une paroi de séparation. Et c'est ainsi qu'elle devient véritablement disponible pour une nouvelle union. C'est le sens de l'introduction du mythe D : « *Chan ru chi elq'amb'il kixt'an jo' rixaqil Qana Po'* : Comment, en la dérochant, la Lune *tomba* pour devenir son épouse » (D-2).

⁷⁶ C'est une attitude très ancienne, que Diego de Landa remarquait déjà au 16e siècle : « elles avaient l'habitude de tourner le dos aux hommes lorsqu'elles les rencontraient quelque part, de leur laisser la place pour qu'ils puissent passer, et de même lorsqu'elles leur donnaient à boire, jusqu'à ce qu'il terminent de boire » (Landa, 1966, p. 57, notre traduction).

Si l'on suit l'interprétation de Braakhuis (2005), la jeune fille « déchirée, mise en morceaux, brûlée » (D-226), réduite en gouttes de sang par son père est la figure mythique de l'apparition des menstruations.

Braakhuis montre en effet qu'il y a une similarité entre les rythmes des marées, montrés de façon allégorique par l'écume de l'eau (*mul ha*, les « déchets de l'eau » D-236), et les rythmes menstruels, les deux étant guidés par la Lune.

Ainsi, l'apparition des règles marquent la séparation entre le père et la fille : celle-ci devient alors une femme et doit partir vers un autre foyer. Ces menstruations sont donc *provoquées* par les hommes. L'écoulement du sang est la conséquence d'un déchirement volontaire, il est provoqué par les hommes. De plus, les menstruations ont à voir avec le fait de « passer par l'eau ». Nous l'avons dit, en q'eqchi', avoir ses règles se dit *puch'uk*. Or, c'est exactement le même terme que l'on emploie pour « laver le linge ». Or, la Lune réduite en sang doit passer par l'eau pour renaître. Le passage par l'eau est une purification et même une renaissance, un rajeunissement. Ainsi, dans le Popol Vuh, on retrouve ce passage des jumeaux Hunahpu et Xbalamk'e par l'eau. Lorsque les restes sont immergés dans un fleuve, se transforment en poissons puis en beaux adolescents. Le baptême par l'eau est donc peut-être plus ancien que le baptême proprement chrétien, comme le dit Girard (1972, p. 195), en s'appuyant sur le Popol Vuh et les figures du codex Pré-cortésien : l'eau purificatrice permet d'immuniser de protéger le jeune enfant, et on remarquera le parallélisme que l'on peut faire avec la graine de maïs, qui est veillée immergée dans l'eau avant d'être semée.

Voilà une allégorie intéressante: lorsque la femme a ses règles, elle se purifie, se lave elle-même, se libère de la saleté (*mul*). Les règles sont « *yajel re li po* », la maladie de la Lune ou du Mois (Lune et mois se disent de la même façon en q'eqchi'), et avec l'écoulement du sang, « *na puch'uk* », la femme se lave. Le sang menstruel est donc une « saleté » qui rappelle la chute de la Lune et qui est « lavée » au moment de la perte du sang. Girard pose un lien de parenté étroite, une similarité de nature entre l'eau, le sang, le sperme comme flux féconds. Mais cette similarité n'implique aucun mélange, aucune possibilité de les interchanger : ces matières sont « homologues », et justement pour cela, elles ne doivent pas et ne peuvent pas se mélanger. En effet, le sang ne se mélange pas à l'eau : le sang de Lune forme des gouttes qui peuvent être récupérées par les poissons (mythe C) et les libellules (mythe D). Girard remarque d'ailleurs que le fait que des êtres humains ne se désintègrent pas dans l'eau, (comme les premiers hommes faits d'argile), est extrêmement important pour le travail agricole (Girard, 1972, p. 196).

Ainsi, la non-dissolution du sang dans l'eau marque donc la coupure, la frontière entre la fille et son père, entre le Ciel et la Terre. Testart (1991, p. 145) remarque, dans d'autres mythes amérindiens, combien l'eau était importante dans l'identité féminine : non seulement la femme vient d'un décloisonnement, mais elle traverse également la surface de l'eau. Ainsi, chez les Desana, les femmes viennent au monde en faisant de bulles à la surface de l'eau (et on retrouve ici, de façon troublante, le motif de l'écume), suite à l'accouchement d'un utérus aquatique.

On peut donc insister sur le fait que le sang de la femme est la cloison elle-même, elle est l'écorce, le filet, la poche de l'utérus, qui organise la compartimentation du monde, comme l'eau sépare les terres.

✓ La parole et le sperme comme substances germinatives : l'homme semeur

A chaque fois qu'il accomplit un geste magique, le Soleil parle : il énonce et sa parole est performative. Ses mots agissent. Il *demande* aux libellules de rassembler le sang de la Lune (D-241, 242, 243), il *dit* qu'il manque le vagin, puis une fois créé qu'il est trop délicieux (Cruz Torres, 1978, p. 44), il *dit* à son épouse quelle sera sa tâche (E-43).

Nous allons ici montrer comment les hommes, incapables eux, d'engendrer ou de cuisiner, s'attribuent la capacité de faire germer les grains de maïs comme les femmes. Dans le Popol Vuh, c'est l'homme qui parle, crache et ainsi féconde : la salive féconde la jeune fille Xkik. Remarquons que cette salive sort d'un crâne décapité de Hunahpu devenu calebasse. Or, cette fameuse calebasse rappelle le *seel*, la calebasse qui sert de récipient à la jeune fille pour son coton, objet typiquement féminin qui en général sert à déposer les tortillas, battre le cacao, déverser de l'eau.... Remarquons que le tatou, qui sert de bouclier et de cachette à Lune (D-218) est aussi appelé en q'eqchi' le *seel xul*, l'animal-calebasse. Dans le conte q'eqchi' D, le petit colibri se cache dans le *seel* et lorsqu'il en sort, c'est pour apparaître comme un homme. «*A minuit, le seigneur Balamk'e se transforma et lui apparut en homme (xwiinqilal)*» (D-117,118). Le motif de la salive est remplacé chez les Q'eqchi' par celui du colibri. Nous l'avons souligné plus haut, le petit oiseau est souvent désigné par le terme *tz'ik*, ce qui désigne également le sexe masculin dans un vocabulaire familier (l'acte sexuel se disant également *tz'iqibk*). Ainsi, comme l'oiseau est l'animal qui, par excellence traverse les frontières, passe de la terre au ciel, l'acte sexuel est par excellence une intrusion. Il rappelle en même temps cette tromperie, ce masque du colibri revêtu par le Soleil pour parvenir à séduire la jeune fille, métamorphose qui lui permet d'être introduit dans sa chambre et contre son sein. Remarquons également que le sexe masculin est aussi appelé, dans le langage correct, *kun*, dont la racine *ku* doit être rapprochée de l'ancien maya *ku* « sacré ». Par cet épisode et celui de la création du sexe de la Femme, on voit l'homme devenir celui qui donne son sexe à la femme et la fait enfanter. La parole et le sperme de l'homme deviennent la cause efficiente de la germination. La matrice de la femme est comme le *seel* recueille le petit oiseau. La parole du soleil marque l'acte accompli. Il prononce les paroles qui font de la Lune sa femme : «*Je vais t'emmener* » (D-119), ou bien «*Maintenant que tu as dormi à mes côtés, tu devras partir avec moi* » (Cruz Torres, 1978, p. 37).

L'acte d'Hunahpu et de Xkik est à la fois l'acte sexuel et la fondation d'une lignée (« dans ma salive et ma bave, je t'ai donné ma descendance » (Girard, 1972 p. 90).

Pour les Q'eqchi', il y a donc deux sortes de paroles: les mots profanes, qui sont du venin capable de féconder, et les mots sacrés qui ont en plus, la force de créer un lien sacré, l'alliance, la transmission.

✓ La parole comme établissement d'un lien non tabou : le mariage

Le mariage légitime entre un homme et une femme fait qu'ils deviennent *sumaatin* : « la parole complète », « la parole liée », « la parole répondue » qui veut donc dire « époux ». En effet, *sum* vient du verbe *sumenk*, qui signifie répondre, assumer ; *sumal*, signifie la paire.

C'est bien la parole qui crée le lien. Remarquons dans le mythe E l'expression *Ke'k'ub'laak li raatineb'*, "ils réglèrent leur mot" (E-26), qui pourrait aussi dire « cuire leur mot ». On peut traduire cette expression par « se mettre d'accord », mais elle peut également désigner l'union nuptiale ; ainsi, dans la séquence E-33 qui suit, on souligne que Lune est déjà enceinte.

Demander une femme en mariage est un acte très délicat. Comme tout acte sacré, il demande à être répété trois fois. C'est bien ce qui est raconté dans le mythe P : « cela n'est pas vrai en une seule fois ». ; *Maak'a' li yaal rik'in jun sut* (P-30). C'est par l'homme que se réalise la parenté, l'alliance, le lignage, la descendance. A partir de cette bouche « e » se construit le vocabulaire de la parenté: *ech'alal'*, c'est le parent ; *ech'alabejil*, le lignage ; *eechej* : l'héritage, les biens.

Il est interdit de se marier entre frères et entre cousins, mais on préfère se marier au sein de la même communauté ou avec un membre d'une communauté voisine, cela facilite les relations entre *compadres*. Le mariage avec un Ladino est réprouvé, comme avec un protestant...Ce sont des visites de demande qui sont accomplies par les parents du jeune homme auprès des parents de la jeune fille. Parra Novo (1997 p. 42) explique que la première fois, le père de famille vient seul, la seconde et la troisième viennent aussi l'épouse et le jeune homme. La jeune fille est présente pour la visite. Dans le mythe P, la première fois (séquence 6, 24), l'homme vient seul, il demande, les parents ne peuvent répondre. Dans la séquence 24, il se fait beau, offre des fleurs : « Pardonnez que j'entre dans votre maison, j'ai apporté une brassée de fleurs blanches, elles embaument, elles sentent bon ». Aujourd'hui, lors de cette première visite, on dit encore ; « j'attends la vérité [la réponse] à mes paroles, à ma demande, comme lorsque s'ouvrent les fleurs des arbres et des lianes sur nos vallées et montagnes sacrées, avec leur odeur agréable » (Parra Novo, 1997, p. 45). La deuxième fois (séquence P-13 et P-34), sept jours après pour le premier prétendant, trois jours après pour le second prétendant, il vient à quatre heures du matin. La troisième fois (séquence P-42), trois jours après, le prétendant vient avec des offrandes, un dindon préparé et du b'oj, et ils décident de la date du mariage, qui a lieu quatre jours plus tard. Il est intéressant que les parents de la jeune fille ne cessent de demander où sont les parents du jeune homme et s'ils sont d'accord pour cette union (P-36,37). Les prières prononcées pour le mariage sont particulièrement réglées, longues. On les trouve dans plusieurs ouvrages (Estrada Monroy, 1990; Cruz Torres, 1978, pp. 216-223).

L'importance de cette parole apparaît dans le mythe P, lorsque le serpent use d'un stratagème pour ne pas avoir à prononcer les mots sacrés de l'alliance pendant la cérémonie du mariage.

Le serpent « vit qu'un des fils debout dans la maison de la prière, il parla, il lui dit : « s'il te plaît, marie-toi avec ma femme, car si j'entre moi, maintenant je vais m'évanouir. Je vais t'attendre ici près de la porte ». Lorsque la procession du mariage arriva près de la maison de la prière, ils s'échangèrent. » (P-47, 48, 49).

Voilà pourquoi le serpent ne veut entrer dans la maison de la prière, car il ne veut être tenu par ses paroles. Et s'il les prononçait, il « s'évanouirait », il perdrait sa propre consistance (son existence).

Ces paroles sont « magiques » dans le sens qu'elles lient un homme et une femme non pas en les fusionnant, mais en stabilisant le modèle des deux ensembles reliés par un cordon, en respectant cet équilibre fragile qui donnera un troisième être.

Ainsi, la femme n'avale ni l'homme, ni l'enfant, et l'homme ne dévore pas la femme. Au contraire, par les paroles magiques que prononce la mère de la jeune fille, en l'appelant son « gendre » (E-59), le serpent doit recracher la jeune fille, preuve que le mariage est tout sauf l'absorption ou la fusion.

2.4 Une structure de parenté exogamique

- ✓ Le lien entre Vol de la Nourriture et Vol des femmes : Saklech éconduit et la famine

Dans le mythe K, les thèmes de l'enlèvement de la fiancée et de la famine apparaissent étroitement liés. Ce mythe très important raconte la réaction du prétendant éconduit Saklech' : il avait demandé la main de Suqk'im, mais celle-ci est enlevée, volée par un autre, que Xukaneb' finit par reconnaître comme son gendre. Xukaneb' était engagé dans des échanges de confiance avec Saklech', mais celui-ci décide de ne pas rendre ce que Xukaneb' lui avait confié, son maïs. A partir de là, il enferme le maïs et il condamne tous les animaux à la famine.

Dans le mythe D, le Soleil répare le rapt de la jeune fille en partant faire ses *habilidades*, le travail agricole chez le Seigneur, pour qu'il accepte l'union. Cette coutume est encore appliquée aujourd'hui : le garçon doit aller travailler un mois chez son futur beau-père pour prouver qu'il est prêt au mariage.

Les groupes de travail en matière agricole sont par ailleurs constitués selon des relations d'alliances : un homme travaille avec son beau-père et ses beaux-frères.

Ainsi, le respect des règles de bienséance dans les échanges matrimoniaux joue sur les échanges de service en matière agricole. S'il n'y a pas l'un, il n'y a pas l'autre : le non-échange de femmes dans les règles (la trahison et la rupture de l'échange de services agricoles), provoque les famines.

La famine est ici considérée comme le pire de maux : l'absence de maïs amène à la folie, la mort. « *Tous les animaux mourront de folie et de famine. Jamais plus tu ne verras de tes yeux aucune boule de maïs* » (K-40). Dans la parole E, la jeune fille était apparue comme celle qui *devient* la Montagne-Vallée renfermant et protégeant les grains de maïs.

Dans ce cas, ce qui est instauré, c'est l'échange de femme selon des règles précises : le vol des femmes menace l'équilibre de la production agricole.

- ✓ En creux : un modèle de la structure de parenté exogamique : le mariage et le lien de travail du gendre et du beau-père

Nous avons vu, dans la présentation des institutions q'eqchi', que la parenté semblait au premier abord être largement patrilinéaire.

Cependant, les développements que nous venons de réaliser doivent nous permettre de nuancer cette unilinéarité : par contraste, le *rapt* montre les règles qui entourent le mariage, et celles-ci dévoilent l'importance de la jeune fille pour sa famille d'origine et les obligations que le gendre contracte lorsqu'il demande la main d'une jeune fille.

- Le garçon doit aller travailler un mois chez son futur beau-père : on dit qu'il doit apporter la preuve qu'il est capable d'assumer sa famille. Cependant, cela n'est pas que cela : le futur mari sera ensuite intégré au groupe de travail de son beau-père.
- Ainsi, lorsqu'un homme se marie, il entre dans le groupe de travail de son beau-père.
- Les filles ne sont donc pas seulement arrachées à leurs familles et intégrées à celles de leur mari : elles permettent à leur propre famille d'acquérir des alliés, des obligés, dans le travail agricole.
- Or, ce groupe de travail se constitue principalement sur des bases d'alliances, (et il est complété par des liens de voisinage à caractère beaucoup moins normé, reposant sur des affinités personnelles). Ainsi, chaque homme constitue autour de lui un groupe composé de son père, de ses frères, de son beau-père et de ses beaux-frères (cf. chapitre 16 sur le *kutank'ib'k*)
- Ainsi, il nous semble essentiel de relier la structure de parenté à la structure du travail collectif, et non pas seulement à la constitution de petites unités familiales.

L'unilinéarité doit être relativisée. L'alliance consiste aussi bien à ramener les gendres vers soi pour le travail que ramener les filles vers soi pour la reproduction de la lignée.

En première approximation, nous sommes bien dans une société patriarcale où dans l'ordre de la consanguinité, seuls les fils bénéficient des terres ; et dans l'ordre de la contiguïté, la résidence est patrilocale dans un premier temps. Cependant, dans l'ordre de l'affinité, il n'y a pas une relation inégale typique du patriarcat entre les donneurs de femmes (bas statut), et les receveurs de femmes (haut statut), et où les premiers ont des obligations de faire des dons de prestige, schéma bien connu dans la tradition anthropologique. En effet, dans le cas q'eqchi', le receveur de femme se doit de réaliser des dons de prestige, de payer le mariage, et de travailler *avec* (et non *pour*) la famille donneuse de femme. Ainsi, la hiérarchie qui existe entre les filles et les garçons, entre les familles donneuses de femmes et celles receveuses, est contrebalancée ensuite, une fois que le couple a un enfant, s'installe séparément, et entre dans une relation de coopération mutuelle avec les deux groupes de parents.

3. Le vol du secret

Il est enfin un troisième élément convoité : le savoir, le secret.

Les secrets sont des connaissances, des techniques, des richesses, des pouvoirs détenus par la Montagne ou par d'autres êtres, et que les hommes dérobent afin de maîtriser certains mécanismes : l'allaitement, la germination (parole J), la richesse (parole R et S). Ce sont des savoirs, des « *na'leb* ».

Le vol d'un secret entraîne des réactions diverses : ou bien la colère et le châtement, ou bien l'acceptation et la demande de compensation. Mais en général, la connaissance du secret

entraîne ensuite la mort glorieuse : celui qui a percé le secret est avalé par la Montagne. On trouve ainsi dans tous ces mythes le séquençage intrusion → vol du secret → mort.

Ainsi, celui qui révèle l'art de la germination du maïs disparaît dans un coup de tonnerre (J-97), tout comme le « premier » ayant trouvé la richesse des Mayas (R-30), ou le chamane cherchant à dérober l'argent des diables (S-122). Ainsi, la délivrance du secret doit être compensée par toute une vie.

Percer un secret, c'est pouvoir regarder ce que l'on ne doit normalement pas pouvoir voir.

Ceci peut se dérouler selon diverses modalités :

La première est d'avoir les outils pour *se placer dans une perspective* qui permette de rendre visible ce qui est normalement invisible. Dans le Popol Vuh, les créateurs sont dits comme possédant une « Double Vue », tandis que les hommes ne voient que là où ils sont : c'est comme si leur vision avait été réduite comme on opacifie la surface d'un miroir (D-133)(Desruisseaux, 2002, p. 152). Le soigneur est dit en q'eqchi' : « *laj ilonel* », celui qui voit. Mais il s'agit d'une « double vue », d'une vision au-delà de l'immédiat. Le Seigneur de la Montagne (parole D) s'arme de son miroir pour traquer sa fille. Le miroir permet de voir « au-delà » (D-126): les yeux ne suffisent pas au décodage du monde, il faut l'angle du miroir pour cela. Tous les chamanes utilisent un miroir pour étudier une blessure ou une maladie : c'est dans la diffraction du miroir qu'ils comprennent l'étiologie du mal.

Ainsi, le regard est, chez les hommes communs, un pouvoir tronqué, celui d'une omniscience blessée, mais dont il reste certaines capacités. Ces regards peuvent en effet suffire à faire perdre leur pouvoir aux choses regardées.

La seconde est tout simplement de voir, de regarder, à l'insu de celui qui accomplit les actes magiques. Ceci peut arriver à tout le monde, au commun des hommes.

Il nous semble que le regard apparaît ici de nouveau comme la capacité d'absorption par excellence. Si nous reprenons tous ces mythes de décroissement du secret, on s'aperçoit qu'en grande majorité, ils s'appuient sur le regard : le renard et le raton-laveur *voient* les fourmis (K, J), les *Tzuultaq'a voient* Ton Juan Kaaq faire germer le maïs (j), le pauvre homme *voit* le diable vomir l'argent et l'enfermer dans la Ceiba (S).

Dans le mythe de la charge « flottant dans l'air », le regard de l'homme suffit à ce que la charge ne puisse plus le suivre sans effort : il devra désormais la porter. Voir peut aussi provoquer une catastrophe : dans la parole D, le porteur veut savoir ce que contiennent les jarres, et en les ouvrant, il laisse se répandre les bestioles sur toute la Terre (D-302 à 318). Le regard permet d'absorber le pouvoir de celui que l'on regarde.

Dans le Popol Vuh, Tohil résiste aux jeunes filles Xtah et Xpuch, qui le regardent avec désir (Desruisseaux, 2002, p. 185). S'il avait consenti à ce regard, il aurait été à la merci des Seigneurs Chajkar. Il est un autre secret que les hommes ont percé et qui de ce fait s'évanouit. C'est celui de Qana Itzam qui alimentait les bébés (récit M).

Or, cette histoire a une suite.

- Une femme veut voir ce qu'il se passe dans la grotte, lorsque l'on laisse les enfants à Qana Itzam
- A la naissance de son enfant, elle le lave, et l'emmène vers la montagne.
- Elle le dépose puis se cache derrière une pierre où il y avait du sang de poule.

- Elle voit alors la Montagne descendre auprès de l'enfant avec ses grands seins.
- Alors la Montagne vit la femme en train de regarder.
- Elle remonta, se cacha et ne redescendit jamais nourrir les bébés.
- Alors les hommes cessèrent d'avoir le pouvoir de métamorphose, ils cessèrent d'avoir un nahual, un double. (Cabarrús, 1998 pp. 60-61)

La femme *voit*, et ainsi elle perce le *secret*. Qana Itzam s'en offense, refuse dès lors de nourrir les enfants, et donnera la tâche de nourrir les bébés aux femmes.

Voilà le processus de nutrition rompu. Les femmes ont « pris » du pouvoir à la Montagne en perçant le secret, et depuis elles ont elles aussi le pouvoir de produire de la nourriture.

Cependant, dans le même temps, les bébés perdent le don de la métamorphose, dont nous avons vu qu'il était présent au tout début du monde, désigné par *nawalik* (A-3). Wilson (1995 p. 114) a souligné que les productions et reproductions alliées dans le passé mythique sont aujourd'hui strictement séparées. Le *Tzuultaq'a* et la Femme sont devenus des figures opposées et rivales de la création. Pour notre part, nous ne dessinerions pas la configuration en des termes de pouvoir de production et de reproduction, mais plutôt comme la construction conjointe d'une homologie de plus en plus grande entre femmes et montagnes impliquant une séparation de plus en plus claire entre les deux. Notons ainsi que les femmes ne sont pas invitées à pénétrer dans les grottes : elles risquent de leur faire perdre leur force. S'il y avait séparation entre production de nourriture (détenue par la Montagne ?) et reproduction (détenue par les femmes ?), cet interdit ne serait pas nécessaire. Ainsi, ce n'est pas seulement sur le plan de la reproduction, de la fécondité que se place la rivalité, mais aussi et de façon indissociable sur le plan de la capacité d'alimenter : il y a plutôt homologie que rivalité : les femmes et les montagnes sont semblables, et le contact entre elles risque d'engendrer une catastrophe.

Conclusion : L'endettement perpétuel : la dette de vie

Ce chapitre nous a permis d'explorer le vol comme un principe à la fois fondateur et repoussoir. Ce qui constitue la société q'eqchi', c'est la résistance à un vol qui pourtant la structure : elle doit faire face aux spoliations de la Montagne, mais aussi aux spoliations des Etrangers.

Le vol premier de la mère et son meurtre constituent la « Dette ontologique » des Q'eqchi'. La dette de vie est la dette contractée à la naissance envers le principe qui permet toute vie : le vol qui déclenche le mouvement du Monde. Tout être est redevable de ses parents, de ses ancêtres, de sa société dès qu'il voit le jour. Dans ce sens, la Dette de vie est universelle. Chez les Q'eqchi', la dette ontologique s'incarne au travers du mythe de la Mère dévorée. La reconnaissance de la dette suprême est la morale suprême de tout lien, et l'enchaînement d'actions d'endettement/paiement ne cesse de relancer la roue des relations sociales dans le temps. La rompre est souvent considéré comme un acte immoral et dangereux pour la cohésion du tout social. Le problème est de comprendre ce passage de la Dette ontologique aux formes empiriques d'endettement, ce que nous allons faire dans les chapitres suivants. Il faut constituer non seulement des « substituts » à cette dette (Rospabé, 1995), dans le sens d'objets réceptacles d'une valeur absolue du lien social, mais également des modalités d'échange précises, que chaque société fixe selon sa configuration.

La circulation de dettes ou endettement, le flux de dons et de monnaies engendrent une relation sociale où intervient l' « obligation » mutuelle: relations commerciales et de travail, héritage, organisations religieuses. C'est par ce fait que la dette s'inscrit toujours dans une dynamique temporelle, par ce fait qu'une dette en appelle une autre, que nous préférons parler d'endettement plutôt que de dette : il s'agit d'abord d'un processus avec lequel on n'en a jamais terminé. Il demeure que si l'on s'en tient aux paroles mythiques et aux pratiques sociales actuelles, nous en restons au fonctionnement interne et nous ne comprenons pas en quoi le vol de la nourriture, de la jeune fille et du secret peut être une médiation interne avec le dispositif externe. C'est ce que nous étudierons dans la troisième partie, en recourant à la parole généalogique.

CHAPITRE 11

L'EXTORSION DANS L'ASYENT

Le vol ne structure pas seulement les relations avec la Montagne-Vallée dans les récits mythiques. Il se trouve tout le temps en question dans la relation avec autrui : avec le Ladino, avec le grand propriétaire... Voici une hypothèse à éprouver: les schémas mythiques permettraient aussi de penser le vol dans les relations avec les « Autres », les étrangers, et de s'en prémunir à l'intérieur de la communauté.

1. Extorsion et contrainte dans l'Asyent

L'*Hacienda* est organisée selon une hiérarchie homologue à celle du domaine des Montagnes-Vallées : le Maître est désigné comme le *dueño*, le propriétaire, il est secondé par un administrateur, appelé le *patrón*, (le terme *Patrón* peut désigner le propriétaire si celui-ci est régulièrement présent sur ses terres, comme c'est le cas de Champney – ce qui n'est pas la norme, car de nombreux propriétaires demeuraient en ville et chargeaient leurs administrateurs de s'occuper de leurs terres, ne venant faire une visite de leur plantation que quelques fois par an), c'est celui à qui on a affaire le plus souvent : il dirige les travaux. Il bénéficie des services de « bras armés » (les policiers) lorsqu'il veut châtier un contrevenant.

Les modalités du travail dans l'*Hacienda* sont qualifiées de vol par les Q'eqchi'. Le travail n'est pas remercié par de la nourriture ou par de l'argent. Il y a interdiction de faire des plantations commerciales. Loin d'évoquer les mécanismes de dépendance, d'articulation complice entre les autorités indigènes et ladinas (vus dans la version ladina), ils parlent plutôt de leurs tentatives de garder une autonomie, face aux contrôles et aux contraintes imposés par les Ladinos. Les témoignages sur lesquels nous nous appuyons sont ceux de Martin en annexe CC, mais aussi sur d'autres entretiens avec des Q'eqchi' ayant connu cette époque, venus confirmer ces versions, dont nous citerons certains passages. On voit alors que cette version peut s'opposer quasiment terme à terme avec la version ladina.

1.1 Le travail dans la théorie de Marx/du point de vue occidental

Marx construit dans le *Capital* (1985) une théorie de la valeur s'appuyant sur la notion de travail : c'est le travail humain et socialisé qui crée la valeur : « *la valeur d'une marchandise est déterminée par le quantum de travail matérialisé en elle, par le temps socialement nécessaire à sa production* » (Marx, 1985, p. 145).

Mais il se produit alors deux phénomènes complémentaires : d'une part, l'objet produit par le travail est alors fétichisé par la société capitaliste, il prend une valeur propre. Le travail est pour sa part aliéné au travailleur, il perd ses droits sur sa propre production. D'autre part, le travail est considéré implicitement par l'anthropologie marxiste comme le critère unique et universel du droit légitime à l'appropriation d'un produit. Strathern (1988, p. 142) a judicieusement fait remarquer qu'il s'agit là d'une idée occidentale, reposant sur des valeurs propres, une conception de l'homme comme individu ayant droits et autonomie sur son propre corps, valeur menant ensuite au développement du corpus autour de la légitimité de la propriété privée : le droit de déterminer une valeur appartient-il naturellement et universellement au producteur ? Qu'en est-il de la relation entre la personne et son travail dans d'autres sociétés ? Ici, il faut découper la réponse en deux domaines : le travail pour l'étranger et le travail entre soi.

- Pour ce qui est du travail pour l'étranger : comment les Q'eqchi' sont-ils passés d'une vision du travail comme un « dû » au grand propriétaire terrien à celle d'une expropriation illégitime de la part de celui-ci ?
- Pour ce qui est du travail entre soi : le travail n'est pas vu comme une valeur « ajoutée » à un objet, mais plutôt comme une action de vol faite à la terre, une « charge », une « obligation ». Le travail ne crée pas de la valeur en soi, même s'il fatigue le corps. Ainsi, il doit être compensé par de la nourriture : il crée un « droit » à être nourri, une dette de celui qui a bénéficié de ce travail. Le travail est ce qui différencie l'homme de l'animal pour les Q'eqchi'. De nombreux contes font référence aux premiers « hommes » transformés en singes car ils refusent le travail agricole.

1.2 Le Vol du travail dans l'*Hacienda*

Nous allons ici observer comment les Q'eqchi' expriment l'exploitation, c'est à dire les formes concrètes historiques de travail qu'ils dénoncent (ceci dans leurs paroles *actuelles*).

✓ Le travail dans la plantation

Tous les aspects législatifs que nous avons évoqués dans la version occidentale n'apparaissent pas dans les témoignages des anciens travailleurs. Pour eux, il s'agit d'un face-à-face avec le grand propriétaire, un affrontement local, où ils sont contraints de faire « *ce que pense le patron* » (BB-4). En effet, les règles énoncées par la loi ne sont toutes pas respectées : les garçons sont appelés à travailler dès leur 10, 12 ans (BB-4) ; les travailleurs ne bénéficient pas d'un jour de repos car il leur faut souvent une journée de marche pour atteindre la plantation.

Naq nokoxik Actelà, jun waleb xk'ab' kutan nokoxik, nokoelk arin, Senahu' noko wark. Noko elk Senahu', noko ok sa' junlaju Actelá.

Isidro

Lorsque nous partions vers Actelá, nous partions vers midi le jour d'avant, et nous dormions à Senahú. Nous partions de Senahú au petit matin, et à 11 heures nous arrivions à Actelá.

Ils devaient amener leur propre matériel, la machette, la lime, le savon, ce qui leur coûtait très cher.

*Maak'a' xtz'aq' qa xabon, ut maak'a'
xtz'aq' qa liim, ut junex yal choyok yooko*

(Isidro)

*Nous ne recevions pas de savon, nous ne
recevions pas de lime, et nous ne faisons
que terminer des choses déjà très usées.*

La pauvreté et l'indignité s'expriment beaucoup par le fait de ne pas avoir suffisamment pour s'habiller ni se chausser correctement :

*Li qa china wex, xitinb'il, pejel li qa wex,
pejel li xaal li qa tikr, maak'a' li tikr. Ut
anaqwan, b'antiox re li qawa dios, useb'
chik li al li yookeb' chi kiik, chaab'il
b'esb'ileb', wankeb' lix xaab', maak'a' li
qa xaab', junxil, maajun li xaab'. Noko
xik sa' li pim, majun li qa xaab'.*

(Isidro)

*Nos petits pantalons étaient recousus,
déchirés, et nous n'avions pas de vêtement.
Maintenant, grâce à Dieu, les enfants qui
grandissent sont bien, ils sont bien coiffés,
ils portent des chaussures, nous n'avions
pas de chaussures autrefois, nous
marchions dans les champs sans
chaussure.*

✓ La menace

Tous les témoignages rapportent la peur d'être battu, la menace d'aller travailler dans les travaux publics, sur les routes (BB-11). Cette menace pesait sur tous les récalcitrants au travail, mais aussi sur les personnes malades (BB-10). Ajoutons que la *Ley fuga*, loi qui autorise à tirer sur celui qui fuit, permettait aux autorités d'éliminer toute personne trop rebelle ou gênante (en prenant pour prétexte que le prisonnier a « tenté de fuir »), comme le montre le récit de Cruz Torres (1978, pp. 269-275).

✓ La dévalorisation du travail : le *xamaanik*

Le travail dans la plantation est un travail à la tâche. Mais ce qui ressort des témoignages n'est pas seulement, comme chez Amilcar Choc l'administrateur, que cela permettait d'en demander toujours davantage aux travailleurs (CC-58), c'est surtout qu'on leur demandait de réaliser « n'importe quel travail ».

*Junxil chaq, wanko sa' asyent, bisb'il li
qa tarey, yalaq k'aru chixjunil li k'anjel
naqa b'aanu, a'an li xqa b'aanu.*

(Isidro)

*Autrefois, lorsque nous étions dans
l'hacienda, nos tâches étaient mesurées, et
nous faisons n'importe quel travail. »*

Le *k'anjel*, c'est une charge, une activité précise, un travail qui a un sens, un objectif. Le *xamaanik*, c'est simplement du temps dû, à faire ce que l'on demande de faire, de façon mesurée, comptée. Le travail à la tâche est le corollaire d'une transformation totale de la conception de la valeur du travail pour les Q'eqchi'. Les anciens disent: « *noko xik chapb' al li tarey* », (« nous allions prendre notre tâche »).

Remarquons que la tâche *tarey*, et le travail à la semaine *xamaanik* sont des termes dérivés de l'espagnol *tarea* et *semana*: ils n'existent pas en q'eqchi'. On retrouve cette intensité du travail et ce fait que le fait de faire « n'importe quelle tâche », de ne pas savoir ce à quoi l'on va être employé, dans ce témoignage :

*Eb' li qana' qayuwa' neke' k'ulunk
toj sa' b'eleeb' hoor re qoqyin, ink'a'
naqa naw b'ar neke' chalk chaq ma'
choqok cape, choqok cacao. Sa' oxib'
hoor wi'chik, neke' xik k'ajwi' neke'
xok xwaheb' re waleb'. A'an
xk'ulmank. K'a'ut? Sa'xk'ab'a' chaq
li asyent.*

*Nos pères et nos mères reviennent à neuf
heures du soir et nous ne savons pas d'où ils
viennent, si c'est de la récolte du café ou de la
récolte du cacao. A trois heures, de nouveau,
ils s'en vont, ils prennent seulement leurs
tortillas pour midi. C'est ce qui s'est passé.
Pourquoi ? A cause de l'hacienda.*

(José)

✓ Le manque de nourriture

L'un des souvenirs les plus forts des vieux Q'eqchi' est le fait de ne recevoir aucune nourriture ni aucune boisson au travail (BB-13), et de devoir emmener avec soi une grande quantité de tortillas, pour pouvoir s'alimenter toute la semaine. A la fin de la semaine, ces tortillas étaient « froides », moisies (BB-7). Cela est confirmé par Isidro :

*Ra b'ayaq xqa k'ul sa' li asyent.
Na ch'amok li qawa. Ch'am li naqa
ket. Waqib' kutan xqa b'aanu chaq
a'an
(Isidro)*

*Nous avons souffert dans l'hacienda. Nos
tortillas moisissaient. Ce que nous mangions
était moisi. Six jours nous faisons cela.*

Ce point nous paraît essentiel. Car nous l'avons vu la « reconnaissance » alimentaire du travail est une des clés de la sociabilité q'eqchi' : les repas de travaux collectifs revêtant toujours un caractère sacré, préparés en abondance et avec des denrées de choix. Que le grand propriétaire terrien ne nourrisse pas ses travailleurs, c'est la marque première de l'absence de réciprocité et de l'indignité, bien avant le refus de payer le travail monétairement.

✓ « Il ne nous payait pas » « Nous n'avions pas d'argent »

L'absence de paiement (BB-2) s'exprime de plusieurs façons: ou bien le propriétaire compensait le travail par un paiement en nature, ou bien par des "fichas". D'une part donc, on trouve des traces de paiement en nature. Même et surtout lorsque la finca éprouve des difficultés financières, à la fin des années 50, elle paie la semaine en cigarette, savon et bonbons:

*"Porque el señor Champney no paga,
paga con una bola de jabón. Con un
Jabón, paga una semana."
(Rosario)*

*Car Monsieur Champney ne paie pas, il
paie avec un bloc de savon. Avec un savon,
il paie une semaine.*

Ou encore:

Ut laa'o nakoxik po're kokal'o: "Qawa, chanko re li mertom, li administrador wan aran, ink'a' ta b'aanu usilal, taak'e lix tojb'al inyu'wa'. -K'aru teeraj?, k'aru teeraj? Ah !!! Maak'a' qachun , maak'a' qa atz'am. - Aahh, bueno, tin k'e aachun chi ru jun laan aj wi', b'atb'o' chaq' se' mox li' jun laan aj wi'. Maak'a' ajwi li tojb'al in yuwa k'aj wi' a'an.

[...]Bueno. Chirix a'an xoo chalk. – Wa'yi laatojb'al. – Jo'kan tana, k'ama'an nekexb'aanu, a'an li qa tojb'al a waran, ma tertu ta naq te ye exwalal, ... jun centaav ajwi.

(Angela)

D'autre part, on voit apparaître un élément intéressant : les « fichas » comme mode de paiement.

Maak'a' li tojb'il, jun ajwi' li china carton nake k'eeb're. Jun centav ru. Jun centav ru li Carton, Carton k'aru aj e aawe

(Angela)

Et nous, les pauvres enfants, nous allions demander : « -Monsieur, disions-nous au majordome, à l'administrateur qui était là, s'il vous plaît, donnez son salaire à mon père. – Que voulez-vous ?, que voulez vous ? – Aahh, nous n'avons pas de chaux, nous n'avons pas de sel. – Aahh, bon, je vais te donner une poignée de chaux », et il nous donnait une poignée seulement, enveloppée dans une feuille. Il n'y avait pas de paiement pour mon père, seulement cela. [...] Après, nous revenions :

-Voilà ta paie ! - C'est ainsi qu'ils font, voici notre paie, c'est vrai que ce n'est pas cher payé mes enfants, un centime seulement.

On ne nous payait pas, ils nous donnaient seulement un petit carton. D'un centime. C'était un carton marqué un centime, du carton, à quoi cela peut bien te servir !! »

« Naxye naq « te'xintoj » chaq, pero ink'a' noqoextoj. Cartón, junjunq kok' cartón, k'ama'an li qan li centav xwan junxil, los wib' centaav, k'am'an li nekex k'e qe « pich », chankeb're. A'an li cartón.

A'an najk'ege, a'an. Moko naqa tzeq ta li qa k'ula." Naq jo'q'e texintoj a'an tee k'ut chi wu, renaq yaal naq nekex trabajik », chan. « Uy neke tz'eq a'in, tz'ege' ajwi' lee tojb'al », chan. Yab'an ink'a' chik najk'e ! moko najk'e ta chik! Wank qukin li china pich' a'an, yab'an ko na k'anjelak ta, ya k'ajwi jun reetalil naq noko trabajik, li reetalil re a'an. Ink'a' naru tojok rikin li carton. Ink'a' chik naj k'e. Maak'a' lin tumin. Ya rukin a'an naq naqapatz' li qa tojb'al, napo'.

(Isidro)

« [L'administrateur] disait « je vais vous payer », mais il ne nous payait pas. Du carton, des petits cartons, comme les petits centimes jaunes qui circulaient avant, comme ceux à 2 centimes, ils nous donnaient des « fichas », disaient-ils. Et c'était du carton.

C'est cela qu'ils nous donnaient, cela. Et nous ne les jetions pas, nous les gardions. « Lorsque je vous paierai, vous me les montrerez, afin que l'on sache que vous avez bien travaillé ces jours-là » disait l'administrateur. « si vous les jetez, vous jetez aussi votre salaire » disait-il. Mais il ne donnait rien ensuite ! Il ne donnait rien ! Ces petites fiches que nous avions ne servaient à rien, ce n'était qu'un signe que nous avions travaillé. On ne peut rien payer avec le carton. Je n'avais pas d'argent. Et si avec cela nous demandions notre paie, il se mettait en colère.

Si no, se le da una moneda en toma de cuenta de su trabajo. Si uno trabaja una semana, tiene una señal que está pagado, una moneda.

Y todos los trabajadores así se van para sus 8 días, no tienen pago. Si no, un cartón. Una semana se hace un hoyito en un cartón, para los 8 días.

-la moneda, cómo era?

-Era como un centavo, antes, era amarillo como una tortilla, cha'wa. Le decíamos cha'wa' también, para bromear la ficha."

(Lisandro)

S'(il ne paie pas en nature), il donne une monnaie de prise en compte de son travail. Si quelqu'un travaille une semaine, il a un signe qu'il est payé, une monnaie. Et tous les travailleurs qui partent ainsi pour leurs 8 jours, ne sont pas payés. Si non, un carton. Une semaine on fait un petit trou dans un carton, pour marquer les huit jours.

-Et la monnaie comment était-elle?

-C'était comme un centime, avant c'était jaune comme une tortilla, « cha'wa » (petite tortilla). Nous l'appelions cha'wa' pour nous moquer de la ficha.

Ainsi, s'ils n'étaient pas payés, c'était grâce à l'usage de monnaies privées, dites « fichas », qui pouvaient dans notre cas être faits en carton et avaient davantage valeur de coupon de validation de la journée (on pouvait les poinçonner, dit Lisandro), permettant d'éviter d'être envoyé aux travaux publics, que de véritable paiement monétaire ayant une valeur d'échange. Peu d'auteurs ont souligné l'importance de ces monnaies privées jusque très tard au vingtième siècle. Nájera (1998), qui les a étudiées, décrit des pièces de monnaies privées, frappées par les grands propriétaires eux-mêmes, en cuivre, laiton, aluminium, cuir, bois, carton, qui permettent de fixer la main d'œuvre et fermer un circuit d'échange, la validité de la monnaie ayant le latifundio pour frontières, portant ou bien des valeurs identiques aux monnaies nationales : un, deux, quatre réaux, et plus tard les centimes de quetzal ; ou tout simplement la mention « Une *tarea* », c'est à dire, une tâche, l'équivalent d'une journée de travail. Elles ne permettaient, au mieux, que de payer les marchandises de la boutique du latifundio.



Moneda Privada

Figure 25. Fichas

Exemples de monnaies privées de grandes propriétés terriennes exposées sur le site de la Banque centrale du Guatemala (banquat.gob.gt.)

En Alta Verapaz, quelques-uns se rappellent les avoir appelées *nickeles*, un terme rappelant peut-être les pièces de cinq cents des Etats-Unis (« nickel »). Nous regrettons ne pas avoir pu en récolter. Certaines communautés q'eqchi' semblent avoir organisé une cérémonie pour les faire disparaître, pour marquer la fin de leur asservissement.

Selon certains économistes, les *fichas* sont « la réaction au manque de liquidité ». La rareté des petites fractions serait donc à l'origine des monnaies privées. Pour nous, la rareté ne peut être posée comme ex-ante, elle est plutôt l'expression d'un mode de souveraineté monétaire propre à l'époque et adaptée au contexte des rapports de force : la carence en liquidité n'est pas une cause, mais une conséquence de la forme de souveraineté politique et monétaire qui régissait le pays à cette époque. L'oligarchie de grands propriétaires terriens monopolisait ainsi la circulation monétaire légale, et « privatisait » autant que faire se peut leur souveraineté à l'intérieur des grandes propriétés, afin de mieux contrôler la main d'œuvre et les échanges commerciaux privilégiés qu'ils réalisaient avec les pays extérieurs. Peu importait, alors, l'unification d'un marché intérieur : chaque petit royaume est plus dépendant de ses partenaires étrangers que de la consommation de la population guatémaltèque. L'institution étatique participe de cet éclatement de sa propre souveraineté en petits royaumes. Le règlement de 1894 de la Casa Nacional de la Moneda autorise à frapper des « fichas » en cuivre, portant le nom de la finca, mais sans indication de valeur (ce que les latifundios s'empressent cependant de faire). Les bilans de la Casa de 1893, 1895, et 1897 signalent la frappe de fichas ! Certes il s'agit d'une faible quantité, mais ceci montre que les monnaies privées ne se font pas « contre » l'État, mais bien avec l'État, avec son consentement et sa participation. En général, ces fichas étaient des monnaies étrangères de seconde loi, dont la valeur métallique était plus faible que la valeur légale ; ou bien elles étaient produites à l'étranger, notamment en Californie, et introduites dans le pays comme des marchandises, en payant une taxe sur le poids métallique.

En 1900, l'État reconnaît les abus de circulation des fichas non convertibles en monnaie légale, mais aucun décret ne les interdit. Cependant, la souveraineté monétaire générale tente de s'établir peu à peu, avec la frappe de petites monnaies de cuivre et de nickel.

Ce n'est qu'en 1924, avec la Loi monétaire et de conversion, que les fichas sont interdites par l'article 21. Mais on se rend compte avec les témoignages des cahaboneros, que cette interdiction ne peut être appliquée avant de longues années.

« *Nous n'avions pas d'argent* », disent les Q'eqchi', en décrivant encore les années 1950'. Il ne faut pas croire que l'*Hacienda* profitait d'une organisation sociale originelle où l'échange monétaire n'avait pas lieu. Les Q'eqchi', bien avant l'arrivée des conquistadores, pratiquaient les échanges de type monétaire, utilisant des étalons d'échange (Bergeret, 2003). Ces échanges monétaires avaient été rendus difficiles par la carence monétaire durant la colonie, mais aussi au dix-neuvième siècle comme nous l'avons vu, mais ils n'avaient pas pour autant été absents. Avec l'*Hacienda*, l'argent devient d'une rareté extrême. Nous avons vu que les anciens pesos d'argent avaient été retirés de la circulation avec la création du quetzal en 1924. Ces anciennes pièces d'argent prennent alors une valeur très forte pour les Q'eqchi' : elles circulaient déjà peu au dix-neuvième siècle, mais voici qu'on les prive même de toute monnaie.

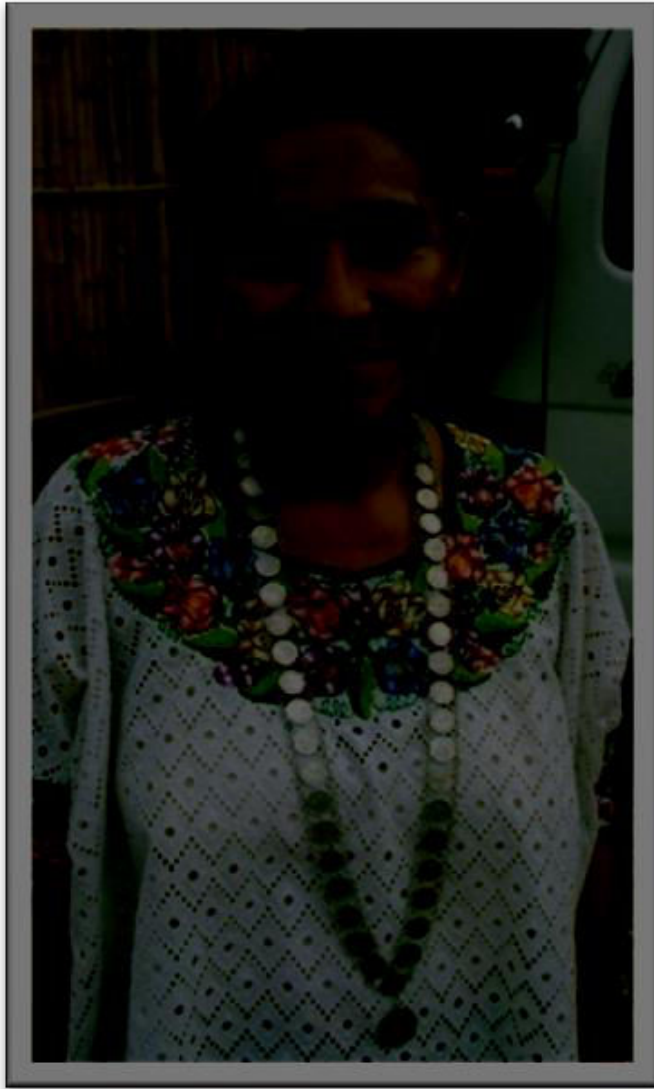


Figure 26. Femme de Cahabón portant un collier de vieilles pièces d'argent (les bambas)

Il est intéressant de voir combien cette mémoire reste vive à Cahabón : le real demeurait jusqu'à très récemment, selon certains, intégré dans l'échelle d'évaluation, puisque l'on entendait encore certains énoncer un prix de deux réaux pour 25 centimes, comme si l'on maintenait le système de compte de 8 réaux pour 1 peso en le transférant au quetzal.

Les anciennes pièces en argent ont été longtemps conservées. Les colliers faits de ces anciennes monnaies, aujourd'hui très chers, semblables à ceux magnifiquement filmés par

Eisenstein à Tehuantepec au début des années 30⁷⁷, demeurent des ornements valorisés dans les cérémonies.

Celui porté par la femme sur la photo ci-dessus vaut dans les 1500 Q (environ 150 €, plus d'un mois de salaire).

Par ailleurs, de petites amphores, les *castellanas*, conservant les économies en pièces d'argent continuent d'être retrouvées là où elles avaient été enterrées par les ancêtres.

2. Les femmes dans l'Hacienda

Les propriétaires terriens, les Ladinos en général, considéraient les femmes indigènes « à leur disposition ». Le « jeu » avec les femmes est un terme régulièrement employé par les Q'eqchi' pour décrire cette situation. Angela raconte ainsi la pression constante qu'il y avait sur les jeunes filles. Remarquons également le terme *k'ameek*, (être emmené), *chapb'al*, (attrapé), qui se rapportent à la chasse.

⁷⁷ Eisenstein, „Que Viva Mexico !“ film inachevé de 1931, monté par Jay Leda.

Jun chik in po're chaq', kix yal a k'ameek, kix yal a k'ameek; ut lix b'elom, ink'a' kix kuy li asyent, sa' kok na'jej nake'chalk, sa' kok ch'och' neke chalk, moko sa' hacient ta, ut laa'o laj hacien kaw noko trabajik. Ut a'an li winq, ink'a' kix kul, kix kanab' lin chaq' kamenaq, Qana María Sofía, ki rabi' cho'kan in Patrón a'an, naq ki kanab' lin chaq', xe' chal xchapb'al, k'amb'al toj sa' campamento, ut lin po're chaq' ink'a' ki raj b'aatzuleek se' campamento, chi rub'el cape xko.

(Angela)

Une autre de mes pauvres grandes sœurs, a éprouvé ce que c'est que d'être emmenée. Son mari n'a pas supporté, car ils venaient d'un petit endroit où il n'y avait pas d'hacienda ; et dans l'hacienda nous travaillions dur, et cet homme n'a pas supporté, et il a abandonné ma grande sœur, la défunte María Sofía. Le Patron a entendu cela, lorsqu'il l'a laissée, et il est venu pour l'attraper, l'emmener jusqu'au campement, et ma pauvre sœur n'a pas voulu qu'on joue avec elle dans le campement, elle a été envoyée sous les caféiers.

Ce rapt rappelle le motif mythique du vol de la jeune fille. Celui-ci aurait ainsi deux facettes : il permet donc de penser le système de parenté q'eqchi', mais aussi d'illustrer le vol des femmes par les étrangers. Ce vol est alors vécu comme un drame, car les femmes restent des « jouets » entre les mains du grand propriétaire terrien ou du soldat car il n'y aura pas mariage. Avec ce vol, la jeune fille est « disloquée », son sang dispersé : elle ne pourra s'inscrire dans la perpétuation de la société : le rapt évite au grand propriétaire toute relation d'échange institué avec les beaux-parents. C'est une extorsion qui introduit désordre et catastrophe. On ne peut douter que la pression faite sur les jeunes filles q'eqchi' de ne pas regarder les hommes ont été accentuées par la pression des hommes ladinos. L'enfermement des jeunes filles a été une réaction au régime de l'*Hacienda*, mesure de protection: il fallait cacher les filles et faire d'elles des êtres timides, humbles, discrets, pour tenter de les préserver des caprices des grands propriétaires.

3. Le contrôle de la vie sociale et rituelle

3.1 Lopin contre travail

Si le propriétaire ne paie pas, c'est qu'il laisse des terres à disposition des *colonos*.

« Chijunil li qa tojb'al : a'an oob' centaav, pero moko nawil ta ru, kajwi tzib'anb'il, re li qa toj rix : a'an na'aj li qa k'al, na'aj li qoch'och »

(Marco)

Tout notre salaire : c'était cinq centimes, mais nous ne les voyions pas, c'était seulement noté, pour notre paiement en retour : le lieu de notre milpa, le lieu de notre maison. »

Les terres sont données par accord oral aux travailleurs, il n'y a aucun papier d'autorisation de défrichage. Le patron peut ainsi favoriser ses travailleurs les plus zélés.

C'est ainsi que se dessinent les premières inégalités de distribution de terres au sein des communautés, dont certaines seront maintenues lors de la distribution des terres dans les années 70 et 80.

Li Patrón kixk'e lin ch'och', li mertom ki k'eok we, k'ama' ajwi' li mertom junxil li Patrón : ani li mas nax k'e xch'ool chi k'anjelak, tin k'e xna'aj, chan, ani laj q'em, ink'a' nan k'e xna'aj, chan. K'ama'an xb'aanu.

Aran, xqa jot' qib' chan, naq wan babay ajwi' re, ink'a' nax kuy xtojb'al li patron.

Ani li más na k'anjelak tana rajlal xamaan yoo majun na paalto, wank lix ch'och', naxk'e li patron. Nax k'e.

K'ama'a laa'in li Patrón xke'ok we. Lin Patron ki chalk, xoinril, xinye re naq maajun li b'e, b'ar xin wan chaq : us, ki chalk, lin Patrón, xolixk'e li n'a'aj, k'ama'an naq xin k'ul lin na'aj se' ruq' li Patron

(Isidro)

C'est le Patron qui m'a donné la terre, le majordome me l'a donnée : « Celui qui met le plus de cœur au travail, je lui donnerai une terre – disait-il- celui qui est fainéant, je ne lui donnerai pas de terre. » Il faisait ainsi. C'est ainsi qu'on s'est fait berner, car alors nous pensions posséder un peu pour nous, mais le patron ne payait pas ce qu'il devait.

Celui qui travaille le plus, toutes les semaines, et ne commet aucune faute, il a une terre, le patron lui donne. Il donne. C'est ainsi que le patron m'a donné la mienne. Mon patron est venu, il nous a vu, et je lui ai dit qu'il n'y avait aucun chemin pour aller jusqu'à notre maison d'alors : bon, il est venu, mon Patron, il est passé par notre terrain, et c'est ainsi que j'ai reçu l'endroit où nous sommes aujourd'hui (plus près de la piste) des mains du Patron. ».

Ces accords implicites sont un autre moyen d'exclure les *colonos* qui refuseraient d'aller travailler : il suffit de les accuser d' « occupation illégale », d' « invasion de terre » et de « dommages ». C'est ce qui arrive à Marcelino Xol lorsqu'il devient boiteux, qu'il ne peut plus aller travailler, et qu'il commence à réclamer un salaire pour les *colonos* – époque où il déménage vers Cahabón (CC-33). Le procès de 1949 (AGCA Juicios, 1949) pour « dommages » est en effet déclenché par Benjamin Champney sous ce prétexte.

✓ Interdictions de cultures commerciales

La version ladina nous a permis de comprendre que le propriétaire terrien veillait à ce que les Q'eqchi' cultivent suffisamment pour assurer leur subsistance et montrait une certaine autonomie grâce au commerce du piment et du porc.

Les Q'eqchi' défendent une version inverse du contrôle des usages de la terre : le grand propriétaire interdit de cultiver toute denrée qui aurait une valeur commerciale, et en particulier ceux qui faisaient la fortune des commerçants ladino : le tabac par exemple. Ils ne pouvaient pas cultiver plus d'une *manzana*, quantité à peine suffisante pour cultiver le maïs et le haricot nécessaire à la survie d'une famille durant une année (CC-4).

Li kape, li cardam, li cacao [...] Sa' asyent, maak'a' li qa liceens. Maak'a' qa na'aj re awk, junes ajwi li asyent, junes ajwi' li asyent.

(Isidro)

Le café, la cardamome, le cacao [...] dans l'hacienda, il n'y avait pas d'autorisation. Nous n'avions pas d'endroit à nous pour semer, seulement l'hacienda.

Les Q'eqchi' les plus judicieux pouvaient donc produire des fruits, du porc, du maïs et du piment et en vendre une partie, mais ils ne peuvent cultiver de cacao, de café, de cardamome, cultures commerciales qui pourraient constituer un apport financier favorisant une meilleure autonomie.

✓ Le contrôle des fêtes et l'interdiction des cultures de biens cérémoniels

Les anciens Q'eqchi' considèrent leurs fêtes comme le siège de leur autonomie, que les Ladinos cherchaient toujours à limiter. Ils n'admettent pas qu'il y ait eu un mécanisme de dépendance du fait des avances faites par le grand propriétaire.

Naq toj wank li asyent, wank li chinam. ink'a' najk'e li Patrón.

Qajunes, noko nimq'eik, maak'a li tumín, qajunes li noko nimq'eik, yaal wank li nimq'e, k'a'ajwi rukin li qa china tiqob', li qa tumín naj chik naqa numsi wi'. Lix tumín li Patrón, maajun.

(Isidro)

A l'époque de l'hacienda, il y avait une confrérie. Le Patron ne participait pas. Nous seuls nous célébrions, nous n'avions pas d'argent, mais tous seuls nous célébrions, il y avait une célébration grâce à notre seule sueur, avec le seul argent que nous offrions. De l'argent du Patron, il n'y en avait pas.

Ce sur quoi ils insistent par ailleurs, ce sont les mécanismes de contraintes décrits par les anciens travailleurs :

Junxil, naq maji wank li asyent, xwil b'ayaq.Xwil b'ayaq li najter winq'eb'. Xe' wan chaq qayeaq ajwi' li neke mayejak ajwi', li wank sa' santil mix, nekex patz' xk'aba li Tzuultaq'a, chijunil li nekex patz' li cheekal winq, li qana qayu'wa chaq.A'aneb' neke mayejak ajwi.

Yab'an, xiuxiu, neke chal li policiiy, naq tatextaw sa' ch'utam neke' chapok, xiuxiu li k'a ru naqab'aanu, noko nimq'eink toj rikin liceens, wan la liceens, tatexke chi nimq'eik, wi' maak'a' liceens, maak'a' tat ruuq xb'aanunkil.

K'ama'an xb'aanu qe junxil.

- Ani aj e taa patz'li liceens?

J'ai connu les hommes d'avant, les ancêtres. Il y avait, comme on dit, ceux qui faisaient des offrandes, ils allaient à la sainte messe. Nos mères et nos pères, demandaient tout au Tzuultaq'a. Ils faisaient des offrandes comme nous.

Mais ils avaient peur, car la police venait, et lorsqu'elle vous trouvait en réunion, elle attrapait les hommes en groupe, c'était dangereux de faire ce que nous faisons, nous ne pouvions célébrer quoi que ce soit sans une autorisation. Si on te donnait l'autorisation, tu pouvais célébrer, sinon, il était impossible de le faire.

- A qui demandait-t-on l'autorisation ?

- *Se' poopol, rikin li alkald, a'an na keok re li liceens.* (Isidro)

- *A la mairie, avec le maire, c'est lui qui délivrait les permissions.*

On retrouve régulièrement ces demandes d'autorisation dans les archives : elles expliquent que l'on brûlera des pétards et qu'il y aura de la musique en honneur de l'image⁷⁸.

Cette autorisation est maintenue jusqu'à la fin des années 1960, dont nous parle Marco :

Ut wib' ajwi' naru naqa k'e li nimq'e, maak'a' chik komon. Ut a'an majun sut taak'e'eq, wi' taa k'e a'an, xuwajel, porque tat xik se' oxib' po' se' tzalam.

(Isidro)

Et nous pouvions seulement célébrer deux fêtes, pas plus. Et après il ne fallait jamais en donner, si tu en faisais une, c'était dangereux, car tu allais en prison pour trois mois.

On comprend que cette contrainte est l'autre facette du mécanisme de dépendance : pour s'assurer de pouvoir vendre leur alcool et avoir le monopole de ce commerce, il fallait avoir connaissance de toutes les fêtes et avoir le pouvoir d'interdire et de punir toute fête clandestine. Les vieux Q'eqchi' racontent les saccages des milices policières dans leurs parcelles de tabacs. Or, le tabac était une culture domestique abondante, sacrée et conviviale, objet de dons systématiques lors des travaux collectifs. Fumé autant par les femmes que les hommes, il était un moyen de communication avec les dieux, une mesure de temps (on jugeait par exemple de la distance séparant deux maisons en cigares : cette maison est à deux cigares signifiait « tu arriveras lorsque tu auras terminé ton deuxième cigare »). La canne à sucre a également été annihilée, et l'alcool de maïs, le b'oj, étaient poursuivis. Mais aussi le gras de porc, la résine de pom servant à encenser les offrandes :

Nekekulunk aj K'ay. Neke k'ay kape, kaxlanwa, k'ajwi a'an, li ha', li trago. Wank ajwi li may, pero junaq chik li may, neke chapok rukin, neke nume sikb'al li may, neke nume li policity sikb'al. A'an nekex sik' junxil, li may moko moko naqa mayi a'. Nekerese li may chiqu, ani tex taw lix may, nekexchap' li kristiaan.

Nekex k'am se' tzalam. K'ama'an xwan junxil. Aj Cuaart chanko laa'o.

Nekex sik' li may, nekex sik' li manteek, ani wan manteek rikin nekex chap', ani wan li pom rikin nekex chap'.

(Isidro)

Durant les fêtes, les vendeurs venaient vendre du café, du pain, de l'alcool. Il y avait aussi du tabac, car notre tabac, s'ils nous prenaient avec, ils passaient chercher le tabac, les policiers passaient le chercher. Autrefois, ils le cherchaient et nous ne fumions pas. Ils nous confisquaient le tabac, celui qu'ils trouvaient avec, ils l'attrapaient et le mettaient en prison. C'était ainsi. Nous les appelions alors les «cuartos». Ils cherchaient le tabac, le gras de porc, celui qui avait du gras de porc, ils lui confisquaient, celui qui avait de la résine de copal-pom, ils la confisquaient.

Ainsi, les plantations de tabac ne se faisaient que perdues dans les montagnes, *chi muqmu* (en cachette), racontent-ils.

⁷⁸ Par exemple: dans AGCA, JF-A-V, 1942.

3.2 La communauté impossible

- ✓ Echanges intracommunautaires durant l'*Hacienda* : paiement du travail par le maïs

Si l'on se fie aux informations délivrées lors des procès de Marcelino Xol, on peut supposer que l'échange de travail (*kutank'ib'k*), très difficile à réaliser du fait des réquisitions de main d'œuvre sur la plantation, avait cédé la place à une forme d'échange de travail beaucoup plus réduit, ponctuel⁷⁹.

Peu de maisonnées peuvent se réunir et tourner régulièrement, de maison en maison, jour après jour, pour accomplir des tâches ensemble : ils s'efforçaient cependant de le faire pour le défrichage et les semilles du maïs. Mais, très souvent il fallait passer par le paiement du travail de voisins, de volontaires parmi d'autres communautés. Le terme employé pour dire « trouver un travailleur pour une journée » est celui de *ramok moos*, c'est-à-dire couper, interrompre, aller à la rencontre de quelqu'un sur un chemin. On voit bien là que ce procédé reprend l'idée du barrage, du piège, de l'interposition sur le cheminement normal de quelqu'un. Ces demandes de travail sont linguistiquement rattachées à la transgression pour les Q'eqchi'.

Mais le fait d'« attraper » ainsi le travail des autres devait être correctement compensé, au moyen des paiements en argent ou en maïs⁸⁰ : au tout début des années 50, le paiement journalier entre Q'eqchi' s'élevait à 25 centimes par jour, ou 50 épis de maïs par *cuerdas*. On constate que les paiements intra-communautaires étaient supérieurs au paiement (déjà théorique) de 5 centimes par l'*Hacienda*. On voit dans le témoignage qui suit que les hommes tenaient à réaliser les semilles ensemble, de façon traditionnelle. Pour tout le reste, ce sont les femmes qui doivent tout prendre en charge : s'occuper non seulement des enfants et de la maison, mais aussi des semilles des haricots et autres denrées, du brûlis avant les semilles du maïs, des récoltes du maïs, du séchage des haricots, du piment, l'égrainage du maïs, mais aussi, quotidiennement, le portage du bois et de l'eau.

Laa'o, po're, naxik lin yuwa'ilq sa' li asyent, nako kana chi awk: "Teeraw li kenq, teechoy rawb'al li k'al, » jo' wan naq xye k'ama'an: « wan naq toj maji na k'atok , toj tee k'at li k'al, teek'e li ronte, chire li k'al re naq ink'a tnumeq' li xam. » us naqa b'aanu, kaw taawil.[...] xkoo yeb'al re laj awinel,

Nous, les pauvres femmes, quand s'en allait notre père vers l'hacienda, nous restions pour semer : « Vous sèmerez le haricot noir et vous finirez de semer le maïs » et plus tard il disait ainsi : « Tout n'a pas encore été brûlé, vous brûlerez le champ, vous nettoierez le tour du champ pour ne pas que le feu passe. »

⁷⁹ On peut donc supposer que le fleurissement de l'institution du *kutank'ib'k* aujourd'hui ne relève pas d'une « tradition immuable », mais qu'elle est une institution renouvelée, actualisée dans ses modalités pour être pertinente aujourd'hui.

⁸⁰ À partir de données des procès de 1949 et 1951: Reo: Marcelino Xol; Delito : Daños; Ofendido : Benjamin Champney, AGCA-J-AV 107 leg 55 Exp 4371 (Juzgado de primera Instancia de Cobán 1949). Reo: Marcelino Xol; Delito: usurpación y daños; Ofendido: Benjamin Champney, AGCA-J-AV107 leg57D exp 563 (Juzgado de primera instancia de Cobán 1951).AGCA J-AV 107 legajo 57D exp 563

pero laj awinel, maak'a eb', k'ajwi' re li ixq naqaye, b'anaq jun kulunikeb', naq neke kulunk sa' xamaan, qa tusye'i chaq reeb' li junk'ab'al junk'ab'al, xee kulunk sa' trabaj neke rab'i ak wank jun li awk cheeru , « ah, us maak'a' naxye, sa' komonil li awk, sa' komonil li k'alek' », k'ajwi' nekex b'aanu ak xik sa' trabajik, moko yamyokeb' ta rix a'an, ink'a, ut laa'o li noko trabajik, laa'o aj q'olonel, laa'o aj si'inel, laa'o po're ixq, naqa sik k'achin a si', laa'o laj trabaj tzaq'al.

(Angela)

Nous le faisons bien, même si c'était dur. [...] Il fallait appeler des semeurs, mais les semeurs, il n'y en avait pas, il y avait seulement des femmes. Quand ils revenaient du travail à la semaine dans la plantation, et nous organisions les voisins, et quand ils revenaient du travail et entendaient qu'il y avait des semailles, « ah ! bien, pas de problème. Les semailles se font en communauté, le défrichage se fait en communauté », mais dès que c'était terminé, ils repartaient au travail, ils ne se reposaient pas, et nous les femmes nous travaillions, nous récoltions, nous allions chercher le bois, nous les pauvres femmes, nous allions chercher un peu de bois, nous travaillions beaucoup.

Conclusion : bilan sur les différentes versions de l'*Hacienda*

Avec cette version q'eqchi', nous pouvons faire un bilan des contrastes entre les différentes versions de l'*Hacienda*.

Le tableau 26 (page suivante) met en évidence que les types d'échanges mis en jeu sont présentés de façon totalement différente selon les acteurs : les Occidentaux mettent en saillance les processus de dépendance et de contrôle maîtrisés par l'État ; les Ladinos s'accrochent à la présentation d'un échange équilibré ; les Q'eqchi' présentent leur passé comme une réciprocité négative, une extorsion. Ce tableau permet d'y voir plus clair sur les mécanismes de fixation de la main d'œuvre : il permet de comprendre que ce ne sont pas les avances sur salaire des *mandamientos*, mais les avances généreuses sur les fêtes, le contrôle de celles-ci et des femmes qui permettent l'enchaînement des Q'eqchi' : les Ladinos se « déculpabilisent » ainsi de ce procédé, en ajoutant qu'ils ne sont pas responsables des vices des indiens. Apparaît cependant une chaîne de dépendance au travers de la vente de l'alcool.

Les Q'eqchi', pour leur part, dévoilent l'enfermement provoqué par l'existence des fichas. La marge de liberté laissée aux Q'eqchi' est ainsi nuancée en fonction des points de vue : pour les Ladinos, ce qui compte, c'est la liberté de produire des denrées alimentaires variées.

Tableau 26. Comparaison des versions sur l'*Hacienda*

Version occidentale :	Version ladina :	Version q'eqchi' :
Le latifundio	La finca	L'Asyent
Attribution administrative de la Terre	Achat de la terre	« Invasion » des Etrangers,
Loi de travail obligatoire pour la modernisation économique du pays (mandamientos)	Pas besoin d'argent pour vivre	Vol de la terre
Stratégies d'endettement par les avances sur le travail (inefficaces pour les historiens)	Echange terre contre travail entre le Finquero et le <i>colono</i> : « toute la terre qu'ils veulent »	Echange travail contre lopin : taille limitée au bon vouloir du patron.
Contrainte par lois anti-vagabondage	Stratégies d'endettement par les avances sur les fêtes et vente d'alcool par les ladinos	Absence d'argent : Stratégies de non-paiement par les fichas et par paiement en nature
	Enfermement par le livret de travail et grâce à l'engagement à la tâche	Absence de nourriture en reconnaissance du travail
	Contrôle des femmes : mariage obligatoire ou objet sexuel	Enfermement des colonos par l'appareil policier
	Possibilité de cultiver une grande variété de cultures pour avoir de quoi se nourrir	Rapt des femmes : refus du lien du mariage et de la réciprocité
	Elevage et commerce de porcs	Interdiction de cultiver des cultures commerciales
		Contrôle des denrées cérémonielles
		Interdiction de cultiver du tabac, de faire du b'oj, d'avoir un fusil

Mais la version des Q'eqchi' montre que les Ladinos ne veulent surtout pas que les Q'eqchi' puissent entrer dans le marché en tant que producteurs (par l'interdiction des cultures commerciales), mais qu'ils doivent y entrer en tant que consommateurs captifs et dépendants (ils font détruire les plantations de tabac local pour obliger à l'achat de cigarettes, destruction des plantations de canne à sucre pour obliger à l'achat d'alcool industriel).

L'*Hacienda* est donc un dispositif complexe qui prive d'autonomie les Q'eqchi' au travers de plusieurs éléments : ce n'est pas seulement une question d'exploitation de la force de travail.

CHAPITRE 12

LES « SECRETS » DE L'ASYENT

Les mythes mettent en scène certains secrets et parfois le vol de ceux-ci après des intrusions dans des territoires étrangers. Ce sont des techniques « magiques » détenues par la Montagne-Vallée que les hommes lui dérobent afin de maîtriser certains mécanismes : l'allaitement, la germination (parole J), la richesse (parole R et S). Ce sont des connaissances, des savoirs, des *na'leb*. Nous voulons partir de ce motif mythique pour mettre en lumière les éléments que mettent en saillance les Q'eqchi' pour expliquer leur lutte contre l'Asyent et pour la propriété de leur terre : en effet, ce que les Q'eqchi' ont dû comprendre, ce n'est pas la forme de l'exploitation qu'ils subissaient (le fait qu'on leur vole une plus-value ; qu'ils soient « aliénés »), ni les mécanismes de la dépendance et de l'asservissement pour pouvoir agir. Il a fallu exprimer tout d'abord que ce pouvoir de contrainte relevait d'un « pouvoir magique » extraordinaire, extérieur à la condition des hommes q'eqchi' : des malversations du *Negrito* et du dévoiement de la règle de la chaîne alimentaire et du « donner à manger ». Il faut révéler la place du « Patron » dans sa propre cosmovision.

1. Le secret de l'Asyent : le pacte avec le Diable

Nous avons évoqué la figure du propriétaire terrien comme devenant apparemment un équivalent du *Tzuuldaq'a* dans les rêves des anciens, et donc, selon certains auteurs, « contaminant » le *Tzuuldaq'a*: les demandes d'autorisations, la fermeture des frontières du territoire par exemple. Il est effectivement très probable que les notions d'autorité attribuées aux *Tzuuldaq'a* soient influencées par les façons de faire du « patron ». Le grand propriétaire terrien a créé une nouvelle frontière, un nouvel ensemble, enfermant le monde des Q'eqchi' en son sein. Il devient le chasseur, celui qui poursuit et enferme ses « proies ». Il contrôle la fertilité des champs comme la politique d'échange des femmes. Le *Tzuuldaq'a* n'est pas une figure univoque : elle peut être colérique et sans pitié, comme bienveillante et miséricordieuse. Il en est de même pour la personnalité du Patron. On peut donc concevoir que les deux figures se recoupent partiellement.

Quels sont alors les leviers de la « révolte » contre le grand propriétaire terrien ? Il faut que dans la vision des Q'eqchi', les formes de relations sociales avec le grand propriétaire apparaissent comme du vol et comme la violation des règles premières, fondamentales pour le maintien de la vie, du « donner à manger ». Les Q'eqchi' vont peu à peu passer de la résignation et la soumission au « tribut légitime » réclamé par le maître du territoire, à la contestation des « vols » qu'il leur fait subir.

Le propriétaire est un étranger : il n'a pas les mêmes tabous, les mêmes « na'leb' » : il ne « respecte » pas les choses pour les Q'eqchi'. Il règne par l'extorsion et le vol, à l'image de jaguar qui dévore toute les créatures, menaçant de détruire toute vie et que les Montagnes-Vallées décident finalement de punir et de soumettre (parole L, une version de récits très présents dans la première moitié du vingtième siècle).

Ce n'est donc pas l'exploitation du travail qui est dénoncé, mais le refus de nourrir les travailleurs et le fonctionnement en général « inversé », « destructeur », de l'*Asyent*.

1.1 Le *Negrito* : l'agent du vol

Il est une figure qui permet d'expliquer la richesse de l'*Asyent* : celle du *Negrito*.

Le *Negrito*, *Aj Q'eq*, ou le *duende*, est particulièrement présent dans l'imaginaire q'eqchi' du vingtième siècle. Cette figure est très répandue en Amérique centrale (Blaffer, 1972). Cette figure est habituellement présentée dans les ouvrages des années 50, 60, 70, de façon a-historique, mais elle nous est apparue comme une figure dont les modalités sont retravaillées à chaque époque, et l'importance de cette figure dans les contes du 20^e siècle doit selon être expliquée par rapport au régime de l'*Hacienda*. D'après ce que l'on peut en lire dans les contes rapportés par Mary Owen (Danien, 2005, pp. 26-27), c'est un être défini comme un hybride de l'homme et du singe, remarquable par l'abondance de ses poils. Il est plus grand qu'un homme, se cache dans la forêt, et on ne peut suivre ses traces car il retourne ses pieds. Sa grande ambition est de pouvoir apprendre à faire du feu comme les hommes mais aussi et surtout, il voudrait apprendre à parler. Dans l'espoir que cela lui enseigne à faire du feu, il mange le charbon et les cendres des feux laissés par les chasseurs, ou même enlève parfois des enfants.

C'est ici que l'on constate les premières inversions : *Aj Q'eq* fait tout à l'envers. Il pense que ce qui est déjà consommé (les cendres) pourra reprendre feu. Il pense que les enfants, ceux dont la parole n'est pas encore bien formée, pourront lui apprendre à parler. Ces exemples donnent l'indice d'un agent qui va à rebours de l'ordre du monde, présageant ainsi qu'il sera un destructeur de richesse plutôt qu'un créateur. Dans ce sens, il est bien « contre les lois naturelles » (Argueta, 2005, p. 138).

Continuons la description : on dit que si une femme le voit, la vie de celle-ci sera prolongée ; alors que si c'est un homme, il mourra dans le mois suivant. De plus, s'il capture un homme, il le dévore, alors qu'il gardera une femme comme prisonnière dans une grotte. Parfois, il ensorcelle une petite fille dont il est amoureux : alors celle-ci ne peut plus distinguer le faux du vrai, elle prend une chose pour une autre. Si elle désire quelque chose, le *Q'eq*, lui donne immédiatement, mais elle ne peut le partager avec d'autres car alors ils se changent en objets immondes. Les dons du *duende* ne sont que pour une seule personne, ils ne peuvent créer de liens collectifs, sociaux. C'est ainsi que dans le conte de « la fille *duende* » (Danien, 2005, pp. 57-59), une jeune fille ensorcelée par le *duende* ne peut se marier car lorsqu'elle offre le chocolat, boisson de l'engagement nuptial, au jeune homme, celui-ci se transforme en eau boueuse. *Aj Q'eq* mange donc de la viande humaine –celle des hommes - et il veut s'appropriier les femmes et tuer les hommes, déséquilibrant ainsi totalement les fondamentaux de la vie en société.

On trouve dans ces récits tous les motifs inverses aux motifs fondamentaux des mythes que nous avons vus plus haut:

- Il mange de la viande humaine.
- Il empêche les paroles et les nourritures sacrées de relier un homme et une femme dans le mariage.
- Il vole les femmes
- Il mélange le faux et le vrai
- Il fonctionne autour du désir non médiatisé, consenti immédiatement.
- Il ne partage pas.

Dans le conte des « dons du *duende* » (Danien, 2005, pp. 54-56), on raconte que le *duende* peut réaliser tous vos vœux si vous les demandez de bonne foi, mais qu'en général, les événements ne vont pas tourner comme on le pense : c'est ainsi qu'un homme pauvre mais très généreux obtient du *duende* tout l'argent qu'il faut pour construire un grand château, afin de pouvoir recevoir tous les gens qu'il souhaite, mais alors que la construction se déroule, l'homme perd toute son envie d'hospitalité et préfère rester seul.

Lorsque je suis arrivée à Cahabón, l'une des premières veillées passées auprès de mes hôtes a consisté dans le récit de certains contes des *Ch'ol Winq* et des *Aj Q'eq*. *Aj Q'eq* est surtout décrit comme l'arme des *Asyent*. Cela est confirmé dans des ouvrages plus récents : il n'est plus une figure hybride entre homme et singe (ce qui permettait de dessiner la frontière entre animalité et humanité), mais plutôt entre un homme et une vache (il devient une expression de la frontière entre le Q'eqchi' et le grand propriétaire étranger). Il aime être dans le pré, monter à cheval, à la pleine lune, les faire galoper jusqu'à les fatiguer, leur faire des tresses et des nœuds dans les crins. Il est fasciné par les grandes propriétés, elles sont sa maison, explique Argueta (2005, pp. 138,140). Il faut remarquer que *Aj Q'eq* est aussi une figure très importante pour les Ladinos, qui l'appellent le *duende*. On trouve chez Argueta (2005, p. 138) un détail intéressant : si un garçon (ladino) aime les filles aux cheveux longs et noirs, le *duende* peut être jaloux et il le persécute. Ainsi, il sert également la politique d'endogamie des Ladinos, interdisant aux garçons de s'amouracher des jeunes indiennes.

Les Q'eqchi' d'aujourd'hui le décrivent ainsi :

« *Les Negritos sont venus à Cahabón quand les Allemands sont arrivés, avec des vaches* », me dit Alberto, Q'eqchi' de Tzalamtun. Fruit d'une passion monstrueuse entre un homme ivre et une vache, il se révèle comme un enfant masochiste, un monstre qui peut apparaître sous la forme d'un chien, d'une vache, d'un cheval, d'un homme : il réclame les coups pour se soumettre, reconnaître son maître, et se mettre à son service : une fois qu'il vous a appelé *wa'chin* (père), vous pouvez lui demander tout ce que vous souhaitez. Sans cela, ses actions relèvent toutes du désordre, du néfaste, et n'ont aucun objectif précis.

Il garde vos champs, vos biens et va dérober les biens des autres. *Aj Q'eq* a tout d'un trickster, figure commune dans toute l'Amérique latine, voleur dévoué à la cause des riches (Radin, 1972) : il est un Robin des Bois vicié et inversé. Attardons-nous un instant sur la vache, animal qui émaille encore aujourd'hui les souvenirs de tous ceux qui ont travaillé dans l'*Asyent*.

Animal étrange, inadéquat au mode de production domestique et agricole des cahaboneros⁸¹, il est devenu un animal symbolique de la sujétion : les grands propriétaires terriens ont introduit l'élevage bovin, et la vache est devenu un signe majeur de la richesse, dont les Q'eqchi' se considèrent exclus : l'élevage bovin annonçait un moindre besoin de main d'œuvre et l'expulsion des Q'eqchi' des terres des grandes propriétés. Le *Negrito*, animal hybride, fils de cet étrange animal, est l'incarnation de l'imposition, par des étrangers, des règles perverses de l'extraction et du vol.

Selon les Cahaboneros, les propriétaires terriens de la première génération bénéficiaient tous des services d'un *Negrito*, qui leur ramenait les fruits de ses vols, et qui les protégeait des vols des *colonos*. Le *Negrito* les punissait. Il était comme le « caporal » de la finca, celui qui assure la sécurité de la plantation, affirme les limites de la propriété privée. Ce *Negrito* apparaît comme la clé de la domination des grands propriétaires caféiers, ceux qui ont volé la terre, puis le travail des Q'eqchi', et qui s'enrichissent sans aucun châtement. Le *Negrito* semble expliquer cet état de fait injuste, contraire à toute morale.

Il marque également la rupture entre les pratiques q'eqchi' où l'accès à la ressource et le prélèvement de la ressource était libre et ne ressortait que de la relation au *Tzuultaq'a*. On avait le droit de consommer quelques fruits, de pêcher, de chasser sur la parcelle d'un autre. Avec l'*Hacienda* et la « propriété privée », cet accès est fermé, considéré comme du chapardage, du braconnage et du vol.

Ainsi, les processus d'extraction violente opérés par l'*Hacienda* sont le strict opposé des processus « indigènes » de création de la richesse du *Tzuultaq'a* :

Dans le monde du *Tzuultaq'a*, on ne peut chasser les animaux que si l'on a fait une offrande nutritive avec le *Tzuultaq'a*. C'est une relation de réciprocité, même si elle est verticale. Le *Tzuultaq'a* n'exige pas de travail, de tâche précise, il demande une offrande. En échange de cette offrande, l'homme bénéficie d'une abondance d'animaux, et non d'un salaire fixe virtuellement payé.

La réciprocité de l'*Hacienda* est négative, pour reprendre les catégories de Sahlins (1976, p. 247).

Alors que le *Tzuultaq'a* impose un mode respectueux (*oxloq'ink*) de travail agricole, avec rituels de demande de permission pour la chasse, le Patron développe une autorité arbitraire qui vole le travail sans le compenser : on ne reçoit même pas de quoi manger pour son travail. Le *Tzuultaq'a* punit celui qui ne respecte pas les règles d'une sexualité ordonnée entre hommes et femmes, dont dépend la fertilité de la terre elle-même. A l'inverse, le propriétaire « joue » avec les femmes.

1.2 Réflexions sur le diable comme figure du rejet capitalisme

Ce personnage du *Negrito* rappelle la figure du diable évoquée par Taussig (1980).

Il se rapporte à la menace d'un changement de mode de production où le paysan perd son autonomie.

⁸¹ En particulier par le besoin de grands pâturages clôturés, à pente modérée.

« Lorsque les cultivateurs paysans deviennent des travailleurs salariés sans terre, ils invoquent le diable comme une part du processus de maintien et de croissance de la production. Cependant, en tant que paysans travaillant sur leurs propres terres et selon leurs propres coutumes, ils ne le font pas. C'est seulement quand ils sont prolétariés que le diable prend une telle importance, peu importe combien ils sont pauvres et dans le besoin et peu importe leur désir d'accroître leur production. Alors que l'image de Dieu et des esprits fertiles de la Nature dominant l'éthos du labeur dans le mode de production paysan, le diable et le maléfice parfument la métaphysique du mode de production capitaliste » (Taussig, 1980:13, notre traduction)

Les paysans de la vallée de Cauca en Colombie maintiennent comme non-naturelle et comme démoniaques les pratiques marchandes, même s'ils sont dans ce moment historique précis, obligés d'y participer. A Cahabón, il en est de même : l'enrichissement et la participation au système marchand selon le système de la Plantation est représenté comme « non-naturel », comme renversant tous les principes de la fertilité et tous les tabous.

En effet, l'enrichissement n'est dû ni au travail, ni aux offrandes, ni aux qualités entrepreneuriales du Patron, mais bien aux jeux démoniaques et surnaturels du *Negrito*. Les Cahaboneros sont clairs sur ce point : le propriétaire qui perd son *Negrito* – notamment lors d'un héritage, car le *Negrito* ne se transmet pas de père en fils- est très vite ruiné. Le *Negrito* renforce l'idée qu'un enrichissement massif et rapide ne peut venir que du vol, aidé de pouvoirs extraordinaires.

Il est cependant une différence de taille : dans les mines et les champs colombiens du début du 20^e siècle, c'étaient les ouvriers et les paysans qui vendaient leur âme au diable en échange d'obtenir la richesse. La configuration du capitalisme rendait là-bas les paysans perméables, réduits à accepter de participer à ce marché capitaliste : « la fable du contrat avec le diable est la mise en accusation d'un système économique qui force les hommes à troquer leur âme contre les forces destructives des marchandises » (Taussig, 1980: xii, notre traduction)).

De nombreux auteurs ont critiqué l'interprétation de Taussig (cf. pour un bilan, Edelman, 1994). Pascale Absi (2003 ; 2008) a introduit une critique d'importance sur ce genre de raisonnement, à propos des mineurs de Potosí : le pacte diabolique n'est pas dans le rapport au commerce capitaliste, bien au contraire, mais dans le rapport étroit au processus « sauvage » de création du métal d'argent dans les entrailles de l'inframonde.

De notre côté, la situation de Cahabón ne correspond pas non plus aux conclusions de Taussig : le personnage du *Negrito* n'incarnait pas le transfert douloureux d'un système de production à un autre, le passage de la situation de paysan à celle de prolétaire, comme cela était le cas pour les paysans de Cauca : chez les Q'eqchi', ce ne sont pas les paysans qui passent un pacte avec le diable, comme à Cauca, ce sont les grands propriétaires. Le *Negrito* reste du côté de l'opresseur, incarne son vice, l'immoralité et la non-naturalité de sa richesse. Le *Negrito* vole aux pauvres, aux paysans, pour donner au riche. De plus, le *Negrito* n'incarne pas l'enrichissement du grand propriétaire par le contrat de salariat avec les colonos, mais plutôt par l'enrichissement par le vol direct des biens et l'inversion du processus de création : celui-ci ne se fait pas par la distinction, la séparation, mais plutôt par l'absorption, le processus à rebours et la fusion.

Ainsi, à Cahabón, le petit paysan ne peut pas conclure de pacte avec le *Negrito* (ce sont d'autres rituels d'offrande au *Tzuultaq'a* qui se maintiennent comme garants de la richesse). Le *Negrito* ne peut être soumis que par un homme qui peut, socialement, devenir riche en volant les autres, c'est-à-dire un homme qui n'est pas lié par les liens communautaires antinomiques avec cette possibilité de s'enrichir en appauvrissant les autres, car le jeu des charges communautaires fait que celui qui s'enrichit enrichira la communauté toute entière et devra dépenser plus au service de celle-ci.

Le *Negrito*, par la négativité et l'immoralité de sa figure, permet de repousser l'enrichissement du Patron dans des zones diaboliques, mais également de circonscrire ces zones aux seuls propriétaires. Il ne s'agit pas de condamner la culture commerciale en soi, l'enrichissement en soi, la « croissance » en soi, mais de stigmatiser un *mode* d'enrichissement propre aux étrangers. Il faut ici nuancer la thèse du « bien limité » de Foster (1965) : le mécanisme de l'envie n'est pas dû au fait que les choses sont considérées comme finies et limitées, mais doit plutôt être rapproché d'une transgression du *mode* de reproduction respectueux des *normes* de la cosmovision. La fable du *Negrito* montre bien davantage la menace d'un intrus renversant toutes les valeurs pour la communauté, qu'une mutation strictement matérielle et naturelle de ses conditions de vie. Il ne fait même que renforcer les principes de la communauté en servant de figure-repoussoir.

On comprend alors que les communautés, avec ce personnage, jouent leur va-tout : en en faisant un repoussoir extérieur, en refusant la prolétarianisation, elles choisissent de maintenir leur intégrité, tout en poussant la confrontation vers l'affrontement, et non l'adaptation. Soulignons de plus qu'il ne s'agit pas ici de « prolétarianisation » au sens strict : car ce n'est pas le salariat qui menace les paysans, mais le régime spécial du colonat. Nous reprenons ici la réflexion d'Edelman sur le fait que ce n'est pas le *capitalisme salarial* qui est spécifiquement visé au travers du « pacte avec le diable », mais que ces récits permettent d'exprimer de multiples formes d'exploitation économique (Edelman, 1994, p. 78).

Soulignons également d'autres points :

- Tous les grands propriétaires d'Alta Verapaz ne bénéficiaient pas d'un *Negrito*. En particulier les « héritiers », par exemples les fils Champney (car le *Negrito* ne se transmet pas), mais également, ceux qui étaient issus des grands familles installées depuis longtemps. Le *Negrito* semble donc permettre d'expliquer l'ascension sociale d'étrangers au départ désargentés, comme les Champney.
- Ce qui est exprimé au travers des récits, nous l'avons vu, ce n'est pas spécifiquement l'exploitation (économique), mais une domination multidimensionnelle, et en particulier la contrainte sexuelle imposée aux femmes. Ceci avait déjà été souligné par Edelman (1994, p. 78).

Contraints à donner leur travail et leurs femmes sans réciprocité, dépouillés de nombreux moyens d'échanger même à l'intérieur de la communauté, les Q'eqchi' résistent cependant à la contamination d'un mode de production, à l'« aliénation » en partie grâce au personnage de *Negrito*. Ces éléments – ajoutés aux facteurs qui faisaient obstacles à l'établissement d'un salaire de la part des grands propriétaires - nous permettent de comprendre pourquoi le transfert vers la prolétarianisation ne s'est pas fait, et pourquoi les relations entre communautés et grands propriétaires s'orientaient vers une cassure d'une extrême violence.

2. L'Hacienda versus Tzuultaq'a

Deux contes anciens, recueillis au début du siècle par Mary Owen (Danien, 2005), évoquent la façon d'obtenir de l'argent dans le régime de l'Hacienda : il s'agit d'un conte de « l'avare, la fille, la jarre et l'idiot » (Danien, 2005, pp. 62-66) et du conte « le petit lapin vendant un sac de maïs » (Danien, 2005, pp. 69-76). Ces deux récits développent un même thème : l'enrichissement ne peut se réaliser qu'en faisant la promesse de l'obtention d'un bien en échange d'une avance d'argent ; promesse que l'on ne réalise pas.

Donnons l'exemple du « petit lapin vendant un sac de maïs »

Un petit lapin n'a pas assez d'argent pour acheter à sa femme et ses enfants de quoi manger. Il réfléchit qu'il lui faudrait vendre un sac de maïs, car il est rare et il a un bon prix. Mais il n'a pas de maïs... alors il trouve un stratagème pour vendre ce qu'il n'a pas.

Il va vers la poule et lui demande si elle veut acheter un sac de maïs. Elle est affamée car la femme ne lui a donné que trois grains de maïs et veut en acheter. Il lui dit qu'il doit aller urgemment au village, lui demande si elle veut bien lui donner en avances la moitié du prix du sac de maïs. Elle peut passer dans l'après midi chez lui pour aller prendre le sac. La poule lui donne son avance, et accepte de passer chez lui à quinze heures.

Le lapin va voir le raton-laveur, qui donne son avance et accepte de passer un peu après quinze heures.

Le lapin va voir le chien, qui lui aussi est affamé car on ne lui a donné que trois petites tortillas. Le chien donne une avance sur le maïs et accepte de passer chez le lapin vers les quinze heures trente.

Le lapin va voir le jaguar, lui aussi affamé. Il lui propose d'acheter du maïs, mais le jaguar hésite à faire l'avance. Le lapin explique alors qu'il doit aller acheter une robe pour sa femme au village, qu'il a besoin d'une avance d'un peso. Il ira donc demander à l'homme de lui avancer de l'argent en échange d'un sac de maïs. Le jaguar a peur de l'homme, car celui-ci veut sa peau, comme celle des tous les animaux sauvages, et il ne veut pas que le lapin aille voir l'homme car il risquerait de lui révéler sa présence. Le jaguar offre alors l'avance d'un peso au lapin et accepte de passer à seize heures pour prendre son maïs

Le lapin va voir le chasseur et il obtient un peso d'avance en échange de la promesse de trouver chez lui, à seize heures, un énorme jaguar.

Il rentre chez lui par ses terriers qui forment de multiples raccourcis. Il remplit un sac de graviers et d'écorces. Arrive la poule, mais alors qu'elle s'apprête à demander son maïs, le raton-laveur, son prédateur, arrive.

La poule se cache dans un tronc creux.

Le raton-laveur arrive, mais en entendant le chien arriver, il se cache dans le tronc creux, y trouve la poule et la dévore.

Le chien arrive, mais en entendant le jaguar arriver, il se cache dans le tronc creux, y trouve le raton-laveur et le dévore.

Le jaguar arrive, mais en entendant l'homme arriver il se cache : alors il trouve et tue le chien.

Le chasseur tue le jaguar, alors que le lapin fuit en courant avec son sac plein d'argent.

Le lapin put acheter une jupe et une coiffe à sa femme, ainsi que des chaussures pour ses enfants, mais également du fromage, du pain blanc et des haricots noirs pour le reste de leurs jours.

Le lapin est une figure récurrente dans les mythologies mésoaméricaines, relié à la liqueur fermentée, à la froideur (Lopez Austin, 1994, p. 22), mais on le rencontre peu chez les

Q'eqchi'. Dans un mythe chinantèque que Lopez Austin (1994) a appelé « Le lapin sur le visage de la Lune », l'action se déroule ainsi : Soleil et Lune sont deux enfants, frère et sœur. Ils tuent un aigle. Lune prend l'œil droit, qui est d'or, et Soleil prend l'œil gauche, qui est d'argent. Lune a soif, Soleil lui promet de lui dire où elle va trouver de l'eau s'ils échangent les yeux. Il demande à Lune de ne pas boire l'eau jusqu'à ce que le prêtre lapin bénisse le puits, mais Lune désobéit. Soleil la frappe alors avec le lapin, la lune se retrouve tâchée. Le lapin est ici prêtre, il vient bénir, purifier l'eau. Il est la validation finale de l'échange : de l'or contre de l'eau bénie. Il est aussi l'instrument du châtement. Dans le cas du conte q'eqchi' présenté ici, le lapin organise un échange dont il est en façade le vendeur, mais en réalité il met en place une dévoration successive, qui suit la chaîne alimentaire.

✓ Le paiement en avance et la dévoration est le mode d'arnaque du capitalisme.

Comment faire de l'argent ? En vendant quelque chose que l'on n'a pas ou bien que l'on ne compte pas donner. En faisant en sorte que les acheteurs meurent, en se mangeant les uns les autres. Dans les deux contes, on fait de l'argent par tricherie, en vendant à plusieurs personnes la même chose. L'accumulation de l'argent ne peut donc qu'être le résultat du mensonge et de la tromperie, ainsi que du meurtre.

Ce conte nous dit quelque chose d'essentiel de la façon dont les Q'eqchi' conçoivent, au début du vingtième siècle, l'échange commercial et les avances de l'*Hacienda*, et la façon dont les Q'eqchi' peuvent se défendre ou en tirer profit. Dans la relation de salariat, centrale dans nos sociétés, la création de la valeur se réalise ex-nihilo, sur la *promesse* d'un paiement (le salaire), sur la séparation entre patron et force de travail, sur l'asymétrie de pouvoir entre les deux. Pour le capitaliste entrepreneur, il s'agit de créer de la valeur à partir d'un *investissement*, sur le *pari* et le *calcul* d'un profit.

Mais dans les sociétés coloniales, le marché capitaliste se développe de façon différente : il consiste à *extraire*, par la pression sur des populations *affamées*, au travers d'avances sur récolte ou d'avances sur salaires, des produits que l'on pourra revendre plus cher ; ou bien au contraire, à contraindre des « clients captifs » à l'achat de produits chers (au travers des *repartimientos* au 18^e siècle, par exemple). On comprend bien combien les avances sur les fêtes ont pu être efficaces pour fixer la main d'œuvre. Pour les Q'eqchi', il s'agit donc de s'adapter à ces procédés. Ainsi, ils mettent au point, face au paiement par avance, la fuite, le non-accomplissement de leur engagement. Nous avons vu que les Q'eqchi' fuyaient en nombre important après avoir reçu l'avance sur salaire des *habilitaciones*.

Il faut remarquer la spécificité de l'homme dans ce conte : il survient non parce qu'il va manger un animal, mais parce qu'il veut la peau du jaguar pour pouvoir la vendre. De plus, il ne se fait pas arnaquer par le lapin : il y a un échange « équilibré » entre l'argent donné en avance et le secret de l'endroit où se trouvera le jaguar. Ainsi, pour échanger avec l'homme blanc, il faut lui promettre une chose qu'il pourra vendre ; tandis que le reste du monde fonctionne selon une chaîne alimentaire (Galinier, 1994), qui engendre la destruction des biens transférés par des « dons ». Vouloir obtenir de l'argent du blanc entraîne de vicier ce fonctionnement : il faut introduire le mensonge entre soi, se dévorer entre soi.

L'avance n'est pas recommandée dans les communautés q'eqchi' : on avise ses voisins que l'on va avoir quelque chose à vendre (on va tuer un cochon, par exemple), mais on n'aime pas recevoir des avances sur cette marchandise : on ne sait jamais ce qui peut se passer le jour de la vente. C'est bien ce que raconte la légende de la vieille sorcière qui insiste pour payer une avance sur du saindoux, puis jette une malédiction car elle n'a pas obtenu ce qu'elle voulait, la vendeuse ayant été dévalisée et ayant oublié d'en réserver une part pour la sorcière (Argueta, 2005, pp. 156-162). L'avance est un gage que l'on va obtenir la marchandise, une marque de la confiance que l'on porte au vendeur, mais elle enferme celui-ci.

Conclusion

Ce dernier élément nous permet de comprendre l'une des médiations que les Q'eqchi' mettent en place dans leur différenciation de l'interne et de l'externe : en interne, l'avance est interdite, en externe, elle a toujours été le mode de relation employé par les Etrangers (avance d'argent) comme les Q'eqchi' (dette non réglée, promesse non tenue), selon un jeu de dupes qui tourne en faveur de celui qui bénéficie du meilleur rapport de force.

✓ Le motif du vol : à la croisée de l'autonomie et de l'hétéronomie

Le vol est donc la façon dont les Etrangers et les Q'eqchi' agissent les uns envers les autres : ils procèdent par intrusion et extorsion, par des « dons-contre-dons » à l'envers. Ce motif permet donc de penser l'interdépendance entre les deux acteurs : les Q'eqchi' ne sont pas systématiquement les victimes volées par les Etrangers. Les rôles peuvent s'inverser, les armes se retourner contre les intrus. A la croisée de l'hétéronomie et de l'autonomie, ce motif mythique permet de comprendre les transformations sociales comme l'adaptation active, continue, des institutions à tout ce qui est conçu comme des intrusions.

✓ Le Secret doit être volé à son tour pour qu'ait lieu la libération : l'arroseur arrosé

Pour libérer le maïs, il faut à la fois percer le secret *et* la Montagne, et *voler* le maïs. Les mythes K et J sont des versions très proches du dévoilement des secrets : ce sont les fourmis qui dévoilent la présence du maïs, c'est en suivant le long cordon qu'elles dessinent sur le sol que le renard (J-8,9 ; K-51) et le raton-laveur (J-28) parviennent jusqu'au trou, au coffre de maïs. Or, le raton-laveur est désigné précisément comme le *voleur* de la montagne (J-28). Ainsi, l'histoire est une succession de séquences de l'arroseur-arrosé : le voleur doit être volé. N'oublions pas que dans la version K, le maïs a d'abord été « volé » par Saklech, qui ne veut pas rendre le maïs au Seigneur Xukaneb : ainsi, le vol du raton-laveur prend une légitimité, car il ramène à Xukaneb ce qui lui avait été soutiré. Nous allons voir ici que les Q'eqchi' vont construire une argumentation légitimant le « vol » (c'est-à-dire le non-paiement) de ce qui a été volé auparavant.

CHAPITRE 13

« NOUS AVONS FORME DES IDEES » : LA LUTTE PAYSANNE

Une fois le « secret » dévoilé, il faut que se déclenche un rejet et que soit trouvée la façon de contrer le pouvoir qu'il donne. Chez les Q'eqchi', nous l'avons dit, le secret n'est pas celui d'une aliénation du travail que l'on pourrait « analyser », mais plutôt d'une force « contre-nature ».

Pour combattre ce pouvoir, il va falloir recourir également à des êtres spéciaux capables de détruire le pouvoir des Patrons : les avocats. Ce n'est qu'avec eux, et par l'intermédiaire de leaders paysans, véritables « traducteurs » entre deux langages, que de nouvelles conceptions sur la valeur du travail vont émerger.

Nous avons vu combien la Révolution d'octobre n'avait pas été véritablement « révolutionnaire » quant au statut des indigènes au sein de la nation. Cependant, il est clair que cette période marque une certaine rupture historique *du point de vue* des Q'eqchi' de Cahabón : c'est le moment où ils trouvent des interlocuteurs leur permettant enfin de combattre l'*Asyent*. Lorsque l'on recueille les souvenirs des paysans q'eqchi' du temps d'Ubico, tout l'environnement juridique est opaque et flou. Ce que vivaient les paysans au quotidien, c'était un face-à-face avec le *Patrón*.

La souveraineté de l'État s'arrêtait aux limites de l'*Hacienda*. Ce que fait la Révolution d'Octobre, c'est ouvrir une brèche entre le Patron et l'État, pour y introduire la *loi*. Peu étonnant alors que la figure maîtresse de la libération pour les paysans soit celle d'un « étranger », une tierce personne qui a le pouvoir quasi-magique de mettre la loi de leur côté et d'obtenir des terres : le *licenciado*, l'avocat, citoyen, homme cultivé, qui parvient à faire plier le grand propriétaire. Cette figure fait le lien entre les villes et les campagnes, entre le national et le local, entre les émotions et les paroles q'eqchi', et la sanction écrite de la loi.

Elle est au départ d'un mouvement qui s'étend entre 1944 et les années 1970 (et on peut établir une continuité jusqu'à aujourd'hui), celui de la lutte pour le paiement des salaires et la propriété de la terre. Si bien que 1954 consiste plutôt, pour les Q'eqchi', en un « épisode » d'un élan bien plus puissant, qui n'est pas stoppé, rompu par le coup d'état. En effet, malgré le décret annulant la réforme agraire, la lutte légale continue, les réseaux sont constitués, les avocats sont présents jusque dans les années 70. Le rapport à la « loi » évolue au fur et à mesure que se radicalise l'affrontement intime entre les leaders paysans cahaboneros et les élites ladinas locales.

Pour donner un exemple de ces destins, nous évoquerons celui de Marcelino Xol, la figure la plus « noble » de la lutte paysanne cahabonera. Son parcours est exemplaire, dans les deux sens du terme : sa moralité est reconnue de tous, et sa trajectoire pourrait être un modèle du destin des leaders paysans des années 1940 à 1970 : ils « apprennent » les lois et s’organisent de façon légale durant le Printemps démocratique, obtiennent des augmentations de salaires et des terres, subissent de plein fouet la réaction du régime militaire anti-communiste, se radicalisent peu à peu en s’impliquant dans la lutte clandestine où ils sont poussés dans les années 60 et sont brutalement enlevés, torturés et assassinés dans les années 70 et le début des années 80.

Marcelino Xol est né en 1901, à Senahú. Son nom est typique de la région q’eqchi’. Il fait partie des petits commerçants ruinés dans les années 20 et 30 qui s’installent dans la communauté d’Oxec en échange du travail dans les plantations de Champney, autour de 1935. Il y travaille 11 ans (AGCA Juicios, 1949), (15 ans selon l’AGCA Juicios, 1951).

1. « L’événement » : la chute de Marcelino

Nombreux sont les paysans qui évoquent, si ce n’est le « retournement » de leur pensée, pour le moins, la « formation d’idées » menant à la lutte paysanne. Or, ce sont les souffrances imposées par le régime de l’*Hacienda* qui sont au commencement de tout, et qui font naître les idées.

*“Sa’xk’ab’a’ li raylal a’in, li trabajik C’est à cause de cette souffrance, de ce
a’in xe’x yoob’ li na’leb’ a’in travail que ces idées ont commencé.*

(José Cac)

1.1 L’événement déclencheur

Les mythes sont décrits au travers d’états “continus” (décrits au présent –préfixe **n-** ou au passé –préfixe **x-**), et des événements uniques qui déclenchent les bouleversements marqués par le mode complétif lointain : par exemple “*Naq ki’ok li q’oqyin* » (B-5), « lorsque la nuit tomba », marque le premier bouleversement du mythe de la chasse.

Or, dans les paroles généalogiques comme le récit de Martin Tiul, il en est de même.

« *Sa’ jun kutan, lin mamá a’in ki tane chirub’el li iiq’* » (Un jour, mon grand-père tomba sous sa charge) (BB-8). Alors qu’auparavant, l’*Hacienda* était décrite selon le mode du passé ou du présent descriptifs, la chute de Marcelino Xol, qui va déclencher toute la révolte paysanne, est décrite selon le temps verbal propre aux événements mythiques, dans un passé lointain fondateur : le préfixe **k**. Dans la suite du récit, toutes les paroles de Marcelino ou du “Patron” sont annoncées à ce mode “**kixyere**; il leur dit”; (BB-9, 10, 14). Chez Xol, la rage est déclenchée par la blessure de sa jambe qui le rend boiteux à vie. Martin Tiul rapporte à propos de son grand-père que celui-ci s’est cassé la jambe en tombant sous le poids d’une charge. Les administrateurs de la finca lui demandèrent alors de tresser des hamacs chez lui pour compenser son absence dans les plantations (BB-8 à 12).

La version de Luisa est différente : la jambe de Marcelino a été cassée par les sbires du patron qui l'ont battu car il était affaibli par une crise de paludisme et ne pouvait aller travailler (CC-10 à 18).

Quelle que soit la version, l'aggravation de la blessure est due à l'intransigeance des administrateurs de la plantation. Il est difficile de savoir en quelle année exactement Xol a subi cette blessure à la jambe, mais on peut la situer autour de 1944 ou 1945.

Ainsi, si l'engagement politique est justifié par la description de l'accumulation de la misère et des maltraitances subies dans l'*Hacienda*, cette situation ne suffit pas à elle seule à déclencher la lutte paysanne. Il faut qu'un personnage, perturbé par un élément particulier, fasse basculer l'histoire, et qu'il « retourne sa pensée, sa douleur, sa rage » (CC-22).

1.2 La rage

Ceci doit nous mener à deux remarques :

D'une part, la rage, « *josq' il* », « *po'ok* » est un trait de caractère systématique des réactions mythiques et généalogiques à toute infraction de territoire : celle des Montagnes-Vallées (A-24 ; A-80 ; B-21 ; C-4 ; D-160 ; K-4) ; ainsi que celles des Ladinos et grands propriétaires terriens : “*Ma k'achin ki raho*”, il s'énerva très fortement” (BB-18) ; “*kix po*” ; il se mit en colère (BB-21).

D'autre part, la rage nous permet de réfléchir d'une autre façon au lien entre les paysans indigènes et les mouvements sociaux, les partis politiques et les guérillas, habituellement considérés du point de vue de la compatibilité idéologique (Bataillon, 2003, p. 18). On a peu mis l'accent sur les raisons concrètes qui rendent quasiment « nécessaires » la mise en place de réseau d'aide (solidarité, assistance juridique). C'est bien ce que souligne Brockett (2005) : il faut partir des réels griefs pour comprendre la formation de mouvements populaires et la raison pour laquelle tant de personnes sont prêtes à prendre tant de risques. Comme on le voit avec Marcelino Xol, l'engagement se justifie parce qu'il n'a rien à perdre : par la blessure qui lui a été infligée, il est devenu infirme, il se retrouve sans ressource, expulsé de sa terre parce qu'il ne peut plus travailler. L'engagement politique des paysans cahaboneros doit donc pour nous être étudié au croisement des rapports de forces locaux et nationaux sur les questions du travail et de la terre. Avec la rage, les Q'eqchi' se lèvent contre le régime de peur :

Xjala li qak'a'uxl, xrisi li qaxiw, xrisi li qaxutaan.

Notre pensée a changé, notre peur est partie, notre honte est partie.

(Huet, 2006 p. 170)

1.3 Se lever

Xoowaklii chiqajunilo li jo' keal xqil chaq Actelà, xoo ok chi pleetik. Xqa k'e aran sa' li chaqrab' naq tooextoj, chiqajunilo. Pués aran xkana' li xamaanik.

(Isidro)

Nous nous sommes tous levés, tous ceux qui avaient connu Actelá, et nous avons commencé à nous battre. Nous avons porté devant la Justice qu'ils ne nous payaient pas, tous ensemble. C'est là que s'est fini le travail à la semaine dans les plantations.

C'est ainsi que se traduit l'engagement dans la lutte : « se lever ».

Aujourd'hui, c'est le mot qui traduit le verbe « se développer ». Mais on voit que pour les Q'eqchi', se développer n'est pas simplement un terme d'amélioration et de modernisation économique, c'est un terme qui signifie un acte collectif de lutte.

1.4 Voir et former des idées

Les idées pour lutter peuvent être mauvaises (*sujew na'leb*) ou bonnes (*chaab'il na'leb*) (M-19 ; O-22); elles « germent » (*siyaak*) comme les graines de maïs : elles sont un processus de maturation et de croissance. Le terme *winqilal* (D-118 ; M-18,19 ; O-12), qui désigne la personnalité masculine, la pleine capacité civilisatrice et fécondante de l'homme : ces qualités ne sont pas données une fois pour toutes, elles doivent être assumées, par le sens de la responsabilité et le courage. Si un homme veut échapper à ses obligations, on dit « *maak'a xwinqilal* » : il n'a pas de personnalité ». Lorsque l'on fait quelque chose d'important, on l'exprime en disant *chi anchal in ch'ool*, « de tout mon cœur ». L'homme q'eqchi' est donc dans un constant effort d'élévation et d'effort, mais il est conscient des risques pour lui-même et pour sa communauté.

✓ Les Idées

Pour mettre en place une stratégie, il faut localiser une cible, , regarder les choses selon l'angle adéquat : ceci peut se faire ou bien grâce au miroir du chamane, ou bien par la lecture savante des rêves. Pour les leaders paysans, il s'agit également d'utiliser les « miroirs » permettant d'aller au-delà de son monde, pour comprendre l'étiologie de la sujétion subie par les colonos et ainsi, les armes à utiliser. Ces « miroirs », ce sont la radio, le parti et l'avocat, média qui donnent accès à la loi.

- La facette externe de l'argumentation du travail non payé : le profit et le repos induit du patron

Ces « idées » que les Q'eqchi' vont former, consistent en réalité en l'affirmation de valeurs propres, et en particulier l'obligation de réciprocité.

Pour Luisa, ce « retournement des idées » (CC-22) doit être compris dans le sens d'une éducation, d'un apprentissage, d'une civilisation (CC-6). Cette interprétation est marquée ici par sa formation au marxisme soviétique. On ne peut nier que ce sentiment soit absent chez les Q'eqchi' en général.

Cependant, si elle n'était qu'issue de l'idéologie marxiste et d'une pensée réduisant les Q'eqchi' à un groupe « arriéré », la mobilisation interne de la lutte serait difficilement explicable. Ce que les Q'eqchi' vont avancer comme valeur, c'est celle de la réciprocité « nourriture contre travail », la réciprocité fondatrice des échanges q'eqchi', comme nous venons de le voir. Or, c'est par la nourriture qui leur est refusée que passe le bouleversement des idées: « *Tout a un prix, comme a un prix le fait que nous nous asseyions pour manger une tortilla, car nous défrichons la terre, nous travaillons la terre, et là nous semons le maïs: c'est cela le changement que nous allons avoir.* » (CC-35, 36), dit Marcelino.

Ce n'est pas le travail en lui-même qui mérite paiement, puisqu'il est vécu comme un tribut dû au propriétaire, pour avoir l'autorisation de vivre et de cultiver la terre. Ce qui pose surtout problème, c'est le fait de devoir soi-même apporter une nourriture, qui ajoute un effort à celui demandé. Là est bien dévoilée, en termes q'eqchi', ce que, en terme marxiste, nous appellerions l'appropriation de la plus-value aux dépens de la force de travail, et dans ce cas, c'est même la reproduction de la force de travail (à savoir son alimentation) qui devient alors à la charge du travailleur.

Mais, si on le dit dans les termes q'eqchi', le propriétaire ne crée pas le lien de réciprocité minimum du « donner à manger ». C'est donc par cette réciprocité négative *travail non compensé par de la nourriture*, que les Q'eqchi' vont concevoir de demander une compensation pour l'effort supplémentaire qu'ils fournissent en amenant, en plus de leur temps de travail, leur propre nourriture.

Un autre motif de légitimation est le fait qu'eux travaillent, souffrent, tandis que le *patron* s'enrichit sans effort :

« Vous vivez bien parce que nous sommes à genoux, vous vous enrichissez en nous mettant à genoux. Vous les propriétaires. Mais c'est fini maintenant. Maintenant il faut que nous recevions notre dû. Il n'est pas juste que nous seuls soyons dans la souffrance » (BB-15).

Chez les Q'eqchi', le travail est pensé comme la charge naturelle de tous les hommes : que certains se soustraient à cette souffrance est considéré comme injuste. Ce qui est alors demandé est une compensation, un paiement (*toj'bal*) (BB-13), un retour (*k'ulub*) (BB-13) pour leurs souffrances.

C'est ainsi que, à partir de la formulation de l'argumentation: “ils ne nous alimentent pas” → “notre alimentation vient de notre travail” → “ce travail n'est pas compensé” → “c'est ainsi qu'ils s'enrichissent”, que se pense ensuite la nécessité du paiement pour tout travail qui n'entre pas dans une réciprocité stricte travail *et* nourriture.

- La facette interne : La sueur comme principe de légitimation de l'occupation de la terre

L'autre valeur avancée, c'est la valeur du travail « manuel », de faire les choses soi-même pour les consommer soi-même. Là où cet argument devient particulièrement fort, c'est lorsqu'il permet de s'opposer à celui de la propriété privée.

C'est ainsi qu'argumenteront les militants q'eqchi' proches du PGT.

A'an ink'a xloq' rikin tumin, pero si laa'ex, arin wankex, yookex chi trabajik, ut wan aa patrón, porque na ye aawe li Patrón, naq re li ch'och', moko re ta. Porque a'an ink'a yoo chi trabajik

(Luisa)

Lui n'a pas vraiment acheté avec l'argent, mais si vous, vous êtes ici, vous travaillez, et il y a ton patron, parce qu'il te dit, le patron, que la terre est à lui, mais elle n'est pas à lui. Car lui, il ne la travaille pas.

C'est bien ainsi que se défend également Angela, la fille de Marcelino, lorsque les caporaux de Marichaj viennent saisir le maïs mis en cause dans le procès pour invasion et dommage :

Ma ani na taqlank moko elq ta a'in xtrabaj in yuwa, moko xtiqob' ta junaq qas qitzin li naqa tzeka, ink'a, a'in tzaq'al lix trabaj in yuwa

(Angela)

Personne ne peut dire que ce n'est pas le travail de mon père ; ce n'est pas la sueur d'une autre personne ce que nous mangeons ; non, ici, c'est bien le travail de mon père.

Ce qu'elle met en avant, c'est la sueur. Les Q'eqchi' tentent alors de regarder les relations avec l'étranger comme devant respecter ce principe de la réciprocité « Travail et Sueur » contre « Nourriture ». Ce terme, on le retrouve souvent dans la bouche des Q'eqchi' : voici l'étalon de la « propriété » des choses : non pas celles qui sont sur un terrain dont on détient les papiers de propriété privée, mais celles pour lesquelles on a travaillé. Il est intéressant de garder en tête cette remarque pour comprendre le hiatus qui se joue entre les Q'eqchi' et les propriétaires, lorsque ceux-ci les accusent d'invasion de terre : dans les souvenirs de Margarita, peu importe à qui « appartient » la terre selon les papiers, elle appartient à celui qui la travaille. C'est ainsi que les gendres de Xol définissent leur « propriété sacrée » sur le maïs et le piment qu'ils ont cultivé, lorsque ceux-ci sont saisis par la justice :

Allanaron nuestra residencia incautándonos 7 sacos de chile de nuestra legítima propiedad y nos ordenó el Alcalde Sierra que no tapiscáramos nuestra milpa que hemos cultivado con nuestro sudor y trabajo en unión de nuestro cuñado José Víctor Xol.

Con tal medida afecta nuestros sagrados derechos de propiedad y seguridad personal y se ha llevado a cabo sin habernos citado y oído y tenemos conocimiento de que la mima se llevó a cabo en diligencias criminales solicitadas por nuestro Patrón con nuestro suegro y padre de Victor Xol, señor Marcelino Xol Coc.

Juan Coc Caal et José Tiul Tox (AGCA Juicios, 1949, 3 novembre)

*Ils fouillèrent notre résidence en nous prenant 7 sacs de piment de notre propriété légitime et le maire Sierra nous ordonna de ne pas récolter notre maïs, **que nous avons cultivé avec notre sueur et notre travail** avec notre beau-frère José Victor Xol.*

*Avec cette mesure, il affecte notre **droits sacrés de propriété** et de sécurité personnelle et on a procédé ainsi sans nous avoir convoqué ni entendu et nous avons connaissance que cette mesure a été menée à la requête criminelle sollicitée par notre Patron contre notre beau-père et père de Victor Xol, Marcelino Xol Coc.*

C'est parce que le travail est une valeur sacrée qu'on doit en reconnaître le produit comme la propriété du travailleurs : peu importe à qui appartient la terre sur laquelle il travaille.

Aujourd'hui, même pour le rapport au marché, le gain d'argent, les Q'eqchi' posent comme valeur forte le *travail manuel*, seul véritablement créateur d'un produit concret.

L'argent se gagne par le *travail*, par la transpiration, disent-ils.

« *Toj elk laa tiqob, trabajin taa taw li tumin, taa sach, sa' lix ch'ool li Qawa Dios* » : « Tant que tu transpires, et tu travailles, tu trouves ton argent, et tu le dépenses, alors Dieu est satisfait », explique Margarita.

Cette valeur du travail est un des points majeurs d'opposition avec les Ladinos, qui occupent souvent des postes de « chefs » alors qu'ils n'ont pas de grandes connaissances, et qu'ils méprisent leurs subalternes.

Les Q'eqchi' ont un dicton pour dénoncer ce conflit de valeurs :

« *A'an li na'k'anjelak chi us, ink'a na k'e xloq'al ; Ut li ink'a na k'anjelak, naxnima'rib.* » : Celui qui travaille bien, on ne le respecte pas ; et celui qui ne travaille pas, il se croit supérieur.

Cependant, cet argument de la légitimation de la propriété par le travail, ne fait pas l'unanimité, car le paiement en argent est aussi validé comme marque d'appropriation. Comme nous le verrons, ceux qui défendent la légitimité de l'acquisition de la terre comme reconnaissance de la « sueur » déjà dépensée et jamais compensée, pourront être qualifiés de « voleurs » au sein de leur propre communauté. Certes, ce qualificatif est influencé par la propagande officielle, mais la profondeur de la division interne démontre que les critères de l'appropriation légitime sont très discutés parmi les Q'eqchi'.

2. Les « Saints » révolutionnaires

Lorsque nous avons étudié la version ladina de la dépense de confrérie, nous avons vu que la plus grande contradiction du système rituel q'eqchi' est que de façon interne, il effectue une distribution juste et équitable de la charge rituelle, alors qu'à l'extérieur, il permet la captation injuste des surplus des Ladinos. Mais les rituels ne sont pas toujours les chaînons de la dépendance : ils peuvent, à certains moments, devenir des expressions et des moyens de la révolution : ils sont alors reformulés.

2.1 L'histoire de San Pablo

L'une des figures les plus répandues au Guatemala à propos de ces rituels révolutionnaires, est celle du personnage devenant prophète. Nous présentons ici le cas d'un « Saint » prêchant la révolution dans la région voisine de Cahabón dans les années 1970', rapporté par Cruz Torres.

Dans la finca Arenal, vivait un garçon muet, objet des moqueries des habitants du lieu.

Un jour, il dut abandonner sa maison ; il était si pauvre qu'en le voyant passer l'administrateur s'émut de ses guenilles, l'appela et lui offrit un sac de cachemire et un

chapeau en vigogne. Ainsi, son aspect changea. De loin, il ne ressemblait plus aux autres habitants du lieu, à leurs habitudes vestimentaires, et c'était un marcheur bien étrange.

Il arriva à la finca Secansín, où commençaient les célébrations de la Semaine Sainte, et là il commença sa carrière de San Pablo. Certains disent que la confrérie Seigneur du Calvaire, dirigée par les frères Domingo et Genaro Pop, composée de cinquante prieurs vêtus de blancs appelés saquishes, avait besoin d'argent et qu'ils imaginèrent qu'en convertissant le muet en l'homme tant espéré, il serait plus facile de faire de l'argent. D'autres racontent que par sa façon d'agir et de se vêtir, certains pensèrent qu'il venait de la terre des ancêtres Seaca-Chijolom et qu'il avait un don de Saint. Le fait est qu'il fut complètement transformé. Ils le vêtirent d'une chemise blanche et de sandales, le placèrent sur un siège spécial dans la chapelle, et la nouvelle courut qu'était apparu San Pablo le rédempteur q'eqchi'. Les visites commencèrent.

Evidemment, s'il était Saint, il devait faire un miracle. Avec des gestes, il appela les chinam qui servaient d'interprètes, et il leur demanda d'apporter une dinde et des œufs, et au bout de huit jours, il les faisait éclater. Cela fit croire plus aveuglément les fidèles, et de partout ils apportèrent des poules et des dindons, afin qu'il réalise le miracle. Alors surgit son premier commandement, issu de la volonté de Dieu, matérialisé par lui et qu'il portait à la connaissance de ses interprètes : **« Les dons doivent être d'un ou deux centimes car Dieu n'aime pas l'argent ». Les offrandes et les prières pleuvaient et San Pablo restait sur son autel. Les centimes devinrent rares et Dieu envoya ainsi son message au peuple. Comme je vois que vous êtes respectueux et que vous croyez en moi, les offrandes en argent seront acceptées, mais seulement de cinq centimes. Je ne veux pas que les femmes se vêtissent de huipils de soie, car la soie fait grandir l'envie et l'ambition, ce qui démontre qu'elle vient du diable et vous devez utiliser du Kaxqem, comme le faisaient autrefois les ancêtres, qui est à nous, car c'est pour cela que pleure et souffre Qana Itzam. Les hommes doivent utiliser le pantalon blanc, la chemise blanche de tissu et le sac traditionnel, comme le faisaient nos ancêtres. Les boucles d'oreilles doivent être de corail rouge, de même que les colliers doivent être de nickel, Dieu interdit l'or et l'argent, qui nous séparent les uns des autres, nous avilissent et nous font tomber à terre.**

Ces dispositions, ils les suivirent car Dieu le voulait, et dans les recoins les plus reculés ils jetaient leurs biens, ceux que ne voulait pas San Pablo.

« La Marimba vient du diable, par la chaleur de la musique émise par ses touches nous nous envions, nous nous battons et nous nous faisons du mal car elle vient du diable. Tous dans vos fêtes vous devez jouer de la harpe, du violon et de la guitare, car c'est la musique du ciel et elle nous adoucit, et aussi de la flûte chirimía et du tambour car c'est la musique de nos ancêtres.

Dieu nous interdit de danser serrés et embrassés, car cela réveille de mauvais désirs et nous désirons la femme d'un autre. C'est une faute.

Ces commandements firent croître encore davantage les pèlerinages, des centaines d'indigènes venaient, la nouvelle se répandait comme une traînée de poudre. La confrérie de la finca Seamay sollicita sa présence, dans sa chapelle, et il fut porté cérémoniellement jusqu'à la finca, et là il émit d'autres commandements :

« Dieu voit le besoin de réparations de nos chapelles et la nécessité de donner à manger à nos croyants, l'offrande doit être de 25 centimes, et tous les chinam de la confréries doivent apporter des poules et des dindons pour donner à manger à notre peuple affamé. »

Il resta plusieurs jours à Seamay faisant des miracles et donnant des bénédictions, le nombre de fidèles qui le suivait dépassait les 1000, ils avaient abandonné leurs travaux et suivaient le Messie, San Pablo. Il commença une tournée dans toutes les fincas, et il passa par la finca Sepamac, et là, il émit un autre commandement. « Dieu ne veut pas que vous lui brûliez des choses du diable, on ne trompe pas Dieu, à partir de maintenant les bougies de vos cérémonies doivent être de **cire sauvage et pure**, ou de pure graisse, sans rien mélanger ».

A Sepamac, il ne s'attarda pas beaucoup, puis il fut transféré à la finca Chulac, là, car c'était une grande finca, il resta quinze jours et donna de nouveaux commandements de Dieu.

« Aujourd'hui dans mon sommeil, Dieu s'est présenté à moi, il a dit que deux jeunes filles de huit et dix doivent prendre soin de moi, vêtues du huipil de kaxqem, de jupe noire et de sandales, elles doivent préparer ma nourriture, des petites tortillas de maïs blanc (sakijal) des œufs et des cœurs de palmier.

Pour faire mes besoins, j'aurai recours à une poterie, et non à une bassine, et elle doit être enterrée derrière la chapelle, le lieu restant comme saint. Je ne veux pas que vous brûliez de l'encens, mais **du copal pom**. »

Arrivaient tant d'offrandes et se brûlait tant de copal pom qu'il s'étouffait presque. San Pablo vivait dans un constant nuage de fumée, qui le rendait noir.

A Chulac, il laissa 840 quetzals pour la réparation de l'Eglise. Il annonça sa visite à Panzós, le quota de l'offrande fut fixé à 50 centimes. Comme sorte de pénitence, les porteurs de San Pablo se fixèrent un quota de un quetzal par tour.

Il prit la direction des fincas Corralpec, Mayaguá, jusqu'à la chapelle de Soledad, les gens le suivaient par milliers. A Soledad, ils ne rentraient plus dans la chapelle, on voyait dans la montagne des milliers de foyers, les indigènes attachaient leurs hamacs dans les arbres, arrivaient des gens d'Izabal, de Río Zarco, de Tablas, de Paraíso, El Estor, Panzós, la Tinta, etc. **Venaient même des Ladinos** qui disaient : « il ne faut pas croire en ce Saint Pablo, il ne faut pas cesser de croire en Dieu », mais ils allaient là-bas avec leurs dindons et leurs poules pour que le miracle se fasse. Ils firent une grande galerie, là ils cuisinaient dans des grandes marmites des quantités de nourriture pour les visiteurs, on n'avait jamais vu des réunions aussi grandes.

Comme les travailleurs abandonnaient les fincas, les récoltes se perdaient, et on ne trouvait pas le moyen de les faire revenir à la maison et au travail. Les finqueros se réunirent pour chercher une solution au problème. Ils avertirent les autorités et celles-ci informèrent les autorités du département.

De tout cela arrivèrent des nouvelles à San Pablo, et il arma de gourdins cinquante hommes qui formèrent sa garde personnelle. Là il donna de nouveaux commandements.

« Que personne n'apporte de viande de bœuf car elle est très chaude et Dieu l'a interdite, pendant que vous êtes en visite, personne ne doit boire de l'alcool mais seulement notre b'oj, dans le cas contraire, la terre ne nous donnerait plus à manger. Il ne faut plus semer une autre variété de maïs que le maïs blanc (saquijal) ou la terre s'incommodera. S'ils vous obligent à travailler, ne le faites pas, que les patrons le fassent, afin qu'ils apprennent à souffrir ce que les indiens souffrent. »

Le vagabondage augmenta, personne ne travaillait, ils commençaient à se soulever, le gouverneur envoya deux camions avec des soldats armés jusqu'aux dents, mais ils ne savaient pas comment le capturer. Le chef du peloton laissa la troupe à La Tinta et se

présenta à Panzós en costume civil pour planifier la capture. Après réflexion, ils décidèrent d'attaquer la chapelle à onze heures.

Dans la nuit, tous priaient, les femmes cuisinaient de grandes marmites de viande, et aux environs on voyait la lumière de tous les foyers, le spectacle était grandiose et impressionnant, et au milieu de cette foule résonnèrent les salves en l'air des soldats, l'une après l'autre, quelqu'un commença à crier : « La police va nous tuer ! ». Alors, comme un seul homme, ils se levèrent, renversèrent les pierres à moudre, les sandales, les ustensiles de cuisine, et on entendit la foule indienne fuir dans les montagnes. Peu après tout resta silencieux, on entendait seulement le bruit des marmites qui bouillaient, et au centre de la chapelle restèrent San Pablo et ses interprètes, qui furent capturés immédiatement. Tout fut saisi par les soldats qui prirent position, on saisit 480 quetzals d'offrandes, 50 gourdins et une grande quantité de courges, chayottes, oranges, pamplemousses, les meilleurs jamais vus, tout était de grande taille, apporté par les indiens d'on ne sait où.

Le San Pablo q'eqchi' fut fait prisonnier dans les prisons de Panzós, et quand il faisait ses besoins dans la prison, tous ceux qui étaient là se moquaient de lui comme les juifs se moquèrent du Christ quand ils lui demandaient des miracles. Le muet fut absout faute de preuves et on déclara coupables les interprètes. San Pablo revint à son lieu d'origine, la finca Arenal. On raconte que lorsqu'il y a une fête ils lui disent par signes d'aller danser dans la chapelle, mais alors il prend peur et il fait avec ses mains des petits carrés pour signifier la prison, il saute et il montre ses jambes, là où ils l'ont battu et il court se cacher dans la cuisine.

(Cruz Torres, 1978, pp. 168-174)

Cruz Torres, ladino, remarque à propos de cette histoire, que c'est typiquement le genre de rébellion que les indiens opposent aux progrès de la civilisation (Cruz Torres, 1978, p. 345). Il est vrai que dans ce récit, il semble que le mouvement social s'organise autour du refus de la culture « étrangère » : l'or, l'argent, les vêtements. San Pablo relie ces symboles à des valeurs « mauvaises » : la jalousie, l'envie, l'irrespect de Qana Itzam, etc... Bien qu'il soit clair que ce récit soit d'un genre relativement folkloriste, il permet d'observer que dans ce moment historique, le phénomène du prophète permet de fuir les plantations et le travail forcé. C'est un phénomène religieux, qui peut même attirer les ladinos eux-mêmes, qui joue donc sur l'ambivalence d'une religion partagée par les Q'eqchi' comme par les Ladinos. On évite ainsi l'affrontement « direct » sur le terrain politique... mais l'appareil policier est prompt à rétablir « l'ordre » dès que la fuite de la main d'œuvre est trop massive.

2.2 L'histoire de San Antonio

L'histoire de San Antonio à Olapa décrite par Diener va dans le même sens (Diener, 1978) : Olapa est à la fois un centre de la guérilla en 1966 et un pôle des traditions indigènes. Pour Diener, c'est un fait remarquable que ces deux éléments soient réunis. Il explique que les personnes les plus inspirées de valeurs traditionnelles et rituelles sont les plus actives politiquement (Diener, 1978, p. 100). Les conflits *entre* indigènes ne se déroulent pas entre ceux qui veulent continuer le rituel (les traditionalistes) et ceux qui luttent contre l'exploitation (les guérilleros), mais plutôt entre ceux qui continuent de pratiquer les rituels et ceux qui adoptent des valeurs ladinas sont alors prêts à participer à l'exploitation d'autrui.

Loin d'éroder les rituels, la proximité des Ladinos intensifie les rituels : les rituels sont une fonction de l'interaction des Indigènes et des Ladinos (Diener, 1978, p. 101), car ils permettent d'entretenir un autre système de valeurs et une autre circulation des richesses.

Ces constats vont à l'encontre de ce qui avait été dit pendant longtemps : de nombreux auteurs avaient diffusé l'idée que les rituels « traditionnels » alimentaient la fermeture, l'immobilisme et l'isolement des communautés (Wolf, 1955, 1957 ; Adams, R., 1957 ; Cancian, 1967 ; De Walt, 1976). Pour certains, les barrières sont construites contre l'entrée de biens étrangers, de l'exploitation économique et de la pénétration culturelle (Wolf, 1955), pour d'autres le conservatisme reflète plutôt une qualité inhérente à la culture indienne (Reina, 1966 ; Vogt, 1969). Or, les rituels apparaissent ici comme des moteurs de la résistance et de l'action historique.

Le religieux est un levier important à Cahabón : Marcelino Xol ne sépare pas son action politique de son action religieuse. Il clame qu'il n'y a pas de raison que les Saints demeurent dans les maisons des Ladinos, que les communautés doivent avoir des Saints et organiser des fêtes autour de ces Saints : nous avons vu combien cette lutte avait été efficace et avait affecté ces familles ladinas, dépossédées de leurs Saints. Certes, cette défense des fêtes communautaires a également un objectif tactique : ces fêtes permettent les rassemblements et le partage d'idées et d'informations – et il ne faut d'ailleurs pas s'étonner que tout au long des années 70, toutes ces fêtes soient au minimum très contrôlées, ou bien tout simplement interdites par le pouvoir. Il semble donc ne pas y avoir eu la même opposition que dans d'autres régions, où la « rationalité » et la pensée modernisatrice du communisme se heurtaient aux « croyances » indigènes, l'engagement politique devenant incompatible avec le « traditionalisme » indigène. De même, la structure très hiérarchique, unitaire et disciplinaire du parti guatémaltèque du travail (PGT), sur laquelle nous reviendrons plus bas, a pu s'allier à la ritualité q'eqchi'. Les membres du PGT dans les 60 et les 70 organisent avec certains *pasa'* des *majejak* pour demander la réussite de leurs entreprises au *Tzuultaq'a*. Les *pasa'* et les *aj ilonel* discutent de leurs rêves avec eux.

3. Marcelino Xol : le masque du Cacique

Comme le Soleil se déguisant en oiseau ou en chèvre si nécessaire, le leader paysan adopte un masque propre au milieu dans lequel il évolue. Marcelino Xol a plusieurs rôles, plusieurs habits en fonction de l'arène (locale ou nationale) où il se trouve. Il doit jouer des catégories et des codes pour préserver à la fois un soutien au niveau national et la confiance de sa « base » à Cahabón.

Du côté national, il participe aux activités du parti révolutionnaire, car cela lui permet de faire remonter les informations et de bénéficier de conseils sur les questions concrètes relatives au code du travail et à la propriété de la terre. Il y accepte le surnom de Cacique, référence ambiguë, typiquement colonialiste.

Du côté local, il ne dit rien de ses engagements dans des mouvements d'ampleur nationale comme le parti révolutionnaire puis le PGT, mais il essaie d'agir sur le monde des Ladinos locaux, en maniant les codes nationaux qui désappointent et mettent à mal les potentats de Cahabón.

C'est en 1946 qu'il aurait déménagé vers Cahabón, achetant une maison à Eugenio Bolom. Il entre alors, du fait de son alliance avec Curley et García, et grâce à l'appui des communautés, dans l'administration locale. Il devient Regidor (second conseiller municipal), charge qu'il occupe en 1948, et de nouveau ensuite, mais dont il démissionne en avril 1951.

Il commence alors une action juridique : mais pour cela, il se cache derrière son avocat. Il essaie donc d'apparaître le moins possible lié à des mouvements nationaux. Sa légitimité n'y résisterait pas : les Lladinos crieraient à la manipulation, les Q'eqchi' à la trahison.

Marcelino Xol lui-même le dit bien, dans un de ses procès : ceux qui le qualifient de leader politique, ce sont ses ennemis.

Que al dicente lo acusan de LIDER y por eso buscan pretextos para encausarlo y no es la primera vez que se lo hacen

Marcelino Xol, 27 juin 1951, (AGCA Juicios, 1951)

Que le déclarant est accusé de LEADER et pour cela on cherche des prétextes pour le mettre en cause et ce n'est pas la première fois qu'ils le font.

4. Trouver les bonnes armes

L'arme de Marcelino Xol pour affronter les propriétaires, ce sera le stylo et le papier. Il faut les utiliser eux-aussi « à l'envers », comme la sarbacane qui *aspire* les fuyards (D-176) : le papier ne doit plus permettre la sujétion des Q'eqchi', mais leur délivrance.

4.1 La figure de l'avocat

Ces papiers qui délivrent au lieu d'enfermer, ce sont les avocats qui vont aider à les réaliser. Lorsque Marcelino Xol se retrouve boiteux, en 1946, il commence à se renseigner sur ses droits. A ce moment-là, la radio est essentielle à l'ouverture au monde, à ce qui se passe au niveau national :

Et mon grand-père acheta sa radio et commença à écouter. Alors, il chercha comment capter davantage et on dit qu'il avait un bout de fil de fer sur l'antenne de la radio et qu'il le mettait au-dessus de la maison – c'était ses astuces- pour écouter les nouvelles de Nouveau Monde. Alors, il a entendu mentionner que l'on allait venir vers le peuple et qu'il allait connaître des améliorations.[...] Mon grand-père me racontait qu'il disait qu'il voulait aller à Cobán, pour voir comment on lui arrangerait sa jambe, mais ce n'était pas vrai, il voulait enquêter, il voulait s'informer, de ce que c'était que cela, la politique, et comment cela pouvait bénéficier aux gens [...] Il alla s'informer auprès d'Hector Ramos à Cobán, à l'époque d'Arévalo. Il demanda ce qu'il pouvait faire (CC-26-28 ; 31).

Le processus commence donc par la sortie vers Cobán. C'est ainsi qu'apparaissent les personnages d'Hector Ramos et d'Arturo Nuilá Fernandez, qui aident les Q'eqchi' dans la rédaction de lettres de réclamations auprès des tribunaux.

Les lettres du 14 février et du 16 mars 1950 des gendres de Marcelino Xol sont ainsi écrites par l'avocat Arturo Nuilá Fernandez (AGCA Juicios, 1949).

Mon grand-père m'a raconté qu'Hector Ramos et son avocat sont arrivés avec leur mule, à l'époque d'Arbenz. Ils ont convoqué Benjamin Champney à la mairie, car alors il n'y avait pas de tribunal. Ils l'ont convoqué dans la mairie, à huis-clos. (CC-43)

Ce sont les avocats qui connaissent les termes juridiques, qui peuvent « impressionner » les propriétaires. C'est ainsi qu'émerge ce qu'on pourrait appeler avec Lemaître (2009) un fétichisme du « droit », du « papier », et de l'écrit. Surtout, qui permettent aux Q'eqchi' de ne pas se mettre en avant directement, de ne pas s'exposer personnellement. Lorsque les Ladinos demandent, furieux, quels sont les *colonos* qui les envoient, ils répondent en mettant en avant l'obligation de la loi.

Hector Ramos leur dit : « Cela ne vous regarde pas, ce qui vous concerne, c'est que vous payiez les 1,20 Q aux paysans. »

Petit à petit, on ose se montrer à visage découvert, et on organise des manifestations devant la Mairie pour exiger ou bien les paiements des salaires, ou bien les terres.

Les avocats de FASGUA et les membres des partis peuvent alors s'exprimer en public:

Naq na ok chi aatinak li licenciado, maak'achineb': nake sach' ixch'ool li tenamit, pero teek'uxuq aran lix komoneb', teekuxuk re porque moko a'an taraj teeril. Ut laa'o, k'ama'an, chi mil li kristiaan.

(Ana)

Quand l'avocat commençait à parler, ils étaient nombreux : le village « perdait l'esprit » (était saisi de surprise) et cela brûlait ses semblables (les Ladinos), car ils ne voulaient pas qu'on le voit [l'avocat]. Mais nous, nous étions des milliers.

La figure de l'avocat montre les conflits et les tensions au sein même du groupe des Ladinos, et les logiques transversales qui permettent des alliances croisées entre Q'eqchi' et Ladinos : la frange des Q'eqchi' luttant pour leurs droits, leur terre, leur salaire au travers de la loi guatémaltèque s'allie à la frange des Ladinos engagés pour l'égalité dans leur nation.

4.2 L'alliance avec les Ladinos locaux

L'autre arme, l'autre dissimulation que Marcelino Xol utilise, c'est l'alliance avec certains Ladinos, l'utilisation de leur capacité à écrire en espagnol ses réclamations et ses recueils de témoignages. Il paie ces Ladinos qui lui servent de secrétaires (CC-39 à 42), et il les surveille de près. Il ne les utilise qu'un moment, car « ils finissent tous par le trahir ».

Ainsi, loin de présenter Marcelino comme la caution indienne manipulée par Curley, Luisa dresse le portrait d'un homme parfaitement lucide sur la duplicité de Ladinos qui n'agissent que par intérêt, qui sont prêts à planter un couteau dans le dos à leurs anciens alliés ; ces Ladinos ne consentiraient à aider Marcelino que pour bénéficier de son soutien nécessaire à l'obtention de postes à la mairie (CC-40).

Ainsi, la « compatibilité » (CC-37) avec Curley est présentée comme brève :

« Curley a pris ses distances car mon grand-père n'avait pas d'intérêt, il donnait tout sans prix, et c'était idiot selon Curley. Alors que Curley lui avait des intérêts personnels, il ne faisait rien gratuitement (CC-38).

4.3 Les contributions communes

Pour monter les dossiers juridiques, il faut de l'argent. Angela raconte très bien comment, petit à petit, Marcelino Xol se ruine dans la vente de ses porcs, de son piment, de son maïs. Il existe également des témoignages rapportant les contributions des *colonos* lui permettant de payer l'autobus, d'acheter du papier, de l'encre et de payer son secrétaire.

« Nous donnions chacun 10, 20, 25 centimes... nous lui donnions de l'argent car nous voyions le fruit du travail » raconte Pedro Mucu', de Sactá.

Les Q'eqchi' travaillent également dans des champs appartenant ou prêtés à Marcelino Xol pour lui permettre d'obtenir une autre source de revenu en vendant la production. C'est ce qui est dénoncé dans le procès pour extorsion de 1965. Ce procès pose la question de la pression faite par Marcelino Xol sur ses compagnons lorsqu'il demande des contributions en argent ou en travail sur des milpas. *« [Marcelino Xol] est aussi venu demander aux gens de réaliser des milpas sur le terrain de Francisco Curley, en leur indiquant que c'était pour eux, qu'ils étaient nombreux à travailler dans la milpa de Marcelino Xol sans recevoir de paiement, uniquement de peur d'être jetés de leurs communautés »* dénonce ainsi d'Ambrosio Tello Caal (AGCA Juicios, 1965, 21 juin 1965).

Suivent quantité de témoignages qui confirment cette version. Apparaissent donc des éléments particulièrement intéressants :

Des leaders indigènes utilisent le même outil que les Ladinós (la réquisition de travail collectif), mais ici ils sont dénoncés comme illégaux, sur la base qu'il se déroule sur le terrain d'un tiers (et non sur celui du grand propriétaire) et qu'il n'est pas payé.

On comprend ici que Marcelino Xol tente d'éviter les comportements de « passager clandestin » et de rassembler un maximum de soutien, par la menace de ne pas donner de parcelles à ceux qui ne contribueraient pas. *« C'étaient des menaces en l'air, dit sa petite-fille, nécessaires pour les motiver ; il disait bien que la terre leur appartiendrait à tous car ils avaient travaillé cette terre »*. Tout le problème est de trouver l'explication de ces témoignages contradictoires – si l'on suppose que les témoignages recueillis par les élites ladinós de Cahabón n'étaient pas complètement « bidonnés » par eux et les traducteurs et ont quelque chose d'authentique, et de savoir comment les resituer et les expliquer. Ils manifestent combien les tensions internes aux communautés étaient grandes. On comprend que les contributions en travail, tout comme l'engagement en politique, n'étaient pas organisées collectivement.

En général, au cours d'une réunion, les Anciens sont force de proposition et de conseil, mais chacun peut prendre la parole pour donner son avis, chaque famille peut se positionner. Ainsi, pour inciter les familles à l'aider, Marcelino Xol doit mettre en avant les enjeux individuels.

Pour expliquer le travail dans les parcelles, on peut confronter les témoignages de la famille Xol, expliquant qu'elle s'appauvrisse de jour en jour et que Marcelino consacrait tout son

temps et toutes ses ressources à la lutte légale et politique et les témoignages des villages expliquant qu'ils allaient donner des journées de travail sur les parcelles de Xol, prêtées par Curley. Il faut alors conclure ou bien aux abus de Curley, ou bien que les contributions demandées en travail par Xol pour payer la lutte légale sont effectivement consacrées à celle-ci (et non à son enrichissement personnel).

4.4 Les attaques en justice : premières demandes de salaire

A partir de la réforme monétaire de 1945 et du code du travail de 1947, il devient en théorie interdit de régler les jours de travail des *colonos* en nature et en *fichas*.

En 1944, le salaire agricole moyen pratiqué était de cinq centimes par jour. A la fin des années 50, il était selon Amilcar Choc, de quinze centimes. On est très loin des 80 centimes qui sont officiellement le salaire agricole minimum en 1952 (Handy, 1994, pp. 70-71) ! Même Marcelino Xol ne combattait dans ces années-là que pour le « 1,20 », c'est à dire, 20 centimes par jour. Selon Grandin, on n'atteint les 25 centimes qu'au début des années 60 (Grandin, 2004, p. 111), alors que les organisations paysannes réclament 50 centimes.

Cependant, les demandes d'augmentation de salaire portent d'autres fruits dès ces années 1940 : les démarches de Curley, García et Xol, soutenant les plaintes des dix-sept communautés du nord du municipe, avaient permis la remise de terres aux *colonos*, en compensation du fait que les propriétaires ne peuvent régler ces salaires (Grandin, 2004, p. 110). **La réforme agraire ne fait donc que confirmer ce que les luttes paysannes avaient déjà fait valider.** Cependant, ces remises de terres se font sous un régime d'usufruit, et toutes ces terres seront restituées à Champney après le coup d'état de 1954.

« La nouvelle de la chute d'Arbenz nous arrive à minuit. Nous sommes dans de beaux draps. Castillo Armas arrive au pouvoir et rétablit le pouvoir des riches. Ils sont venus chercher tout le bétail qui nous avait été donné, à Setzimaj: arrivent des soldats de Chiquimula, de véritables monstres [„maak'a xna xyuwa“ : ils n'avaient pas de parents pour faire cela.]. Nous retombons aux mains de Benjamin Champney, fils du vieux Kensett qui avait été très mauvais. » (P. M., Sactá)

Pour les Q'eqchi', l'après coup d'état est l'histoire d'une lente descente aux enfers. La lutte entre paysans et grands propriétaires devient une guerre larvée. Les années 54-70 sont pour les paysans de Cahabón des années de harcèlement de basse intensité, de déplacements, de fuites, parsemées épisodiquement de bastonnades et d'assassinats. La lutte juridique et politique, bien que les organisations formelles deviennent illégales, continue.

La pression pour le paiement des salaires aux *colonos* s'intensifie, menant à des refus de travailler dans les plantations de plus en plus massifs au cours des années 60 et 70 (García, Huet, & Monterroso (ed.), p. 25).

Un homme raconte avec délectation ce moment (certainement en 1975) où, jeune *colono* de Chiacach, il passe devant le juge pour présenter ses preuves (un balluchon rempli de *fichas* en carton), et où Edgar Champney hors de lui, se jette sur lui pour le rouer de coups... attitude qui évidemment aggrave son cas devant le juge.

Entonces ahí empezamos con el juicio, a ajuiciar el patrón, y decimos que nos pagará todos los cuantos años que trabajaron nuestros padres, nuestros hermanos, nuestras mamas, tiene que pagar porque no nos paga.

Entonces fuimos en primera Instancia en Cobán, entonces llegó el señor Edgar Champney, que tenía la finca de Seasir y Tzalamtun. Entonces presentamos todo el cartón donde se hace oídos del trabajo y las monedas de entrega, una semana cada una. Lo presentamos allí delante del Juez. Entonces allí se quedó pues que no va a pagar. Lo que va a resolver el señor Champney, Edgar Champney, dice que va a entregar la tierra en vez, porque no han recibido pago, entonces que van a dar la tierra, su herencia porque no tiene con qué pagar de muchos años no han pagado.”

(Lisandro)

Alors a commencé le procès, le jugement du Patron, et nous avons demandé qu'il nous paie toutes ces années où ont travaillé nos pères, nos frères, nos mères. Il devait nous payer et il ne nous payait pas. Alors nous sommes partis au tribunal de première instance de Cobán, et est arrivé Edgar Champney qui avait la finca de Seasir. Alors nous avons présenté le carton où on reportait le travail et les monnaies de remise, une par semaine. Nous les avons présentés au juge. C'est là qu'il a maintenu qu'il ne paierait pas. Sa résolution était de rendre la terre à la place du paiement. Il allait donner son héritage car il n'avait pas de quoi payer toutes ces années de travail non payées.

4.5 La lutte contre les abus des autorités municipales ladinas

Après le travail gratuit dans l'*Hacienda*, il faut combattre les obligations de service collectif en faveur de la « Municipalité ». Les habitudes de l'administration ladina, trouvant naturel et normal de recourir à la main d'œuvre indigène, continuent en effet très longtemps.

Preuve en est également le recours systématique aux services collectifs, dont les Q'eqchi' découvrent peu à peu qu'ils « ne sont pas dans la loi ». Il faut alors lutter pied à pied contre les autorités locales.

Chirix a'an li poopol li wan aran chi Kajbom, xril li xqa kanab' li asyent, a'an wi' chik xooex chap chi trabajik, xoo ok wi chik rikin.

Naqa k'ale' xk'al li poopol, xoo k'alek rikin li poopol xwank chaq kutan, pero saber jarub' chi'ab' anajwan, ya pe moko chaqrab' ta re, timil naq xqa naw wi' chik naq maak'a' xchaqrab', xkanab' wi' chik li poopol, xooxkanab'wi'chik. Ut ink'a' ajwi' nokooxtoj, xtojb'al irix ee na'aj, chankeb'qe

Après cela, la mairie de Cahabón a vu que nous avons abandonné l'hacienda, nous avons commencé à travailler de nouveau avec elle.

Nous avons défriché un champ de la Mairie plusieurs jours, mais je ne sais plus combien d'années cela fait maintenant, mais ce n'était pas dans la loi, et peu à peu, nous avons su que ce n'était pas légal, et nous avons abandonné aussi le travail pour la mairie, nous avons abandonné une fois de plus. Et ils ne nous payaient pas non plus. C'est

(Isidro) pour payer votre terrain, nous disaient-ils.

Ce témoignage évoque l'année 1965, lorsque Enrique Fritz, alors maire de Cahabón, demande à de nombreux villages de venir travailler sur ses propres terres (et non des terres communales comme le suppose Isidro. Marcelino Xol avait alors demandé une enquête à un inspecteur du travail. Dans son rapport, celui-ci explique qu'au moins 285 personnes (Sactá: 60 travailleurs, Sepoc: 80 travailleurs, Chirrequin: 45, Gualibaj: 100) ont travaillé pendant 12 jours sur un terrain de plus de 1500 cuerdas, et que ces chiffres sont incomplets, certains maires auxiliaires s'étant refusés à témoigner. Il confirme que les semailles ont été réalisées sans avoir été payées.

“(...) la plainte présentée par plusieurs travailleurs devant les autorités supérieures, selon laquelle on les a obligés à travailler sans aucune rémunération dans une milpa de la finca Secalá, propriété d'après eux du maire E. F.; étant présents dans l'acte, les maires auxiliaires A. T. du hameau de Sactá, L. B. de Sepoc, J. H. de Chirrequin, et M. C. C. de Gualibaj.

[...] Ils manifestèrent qu'effectivement a été faite une milpa dans la finca Secalá, qu'ils en ont reçu l'ordre verbal du maire, qu'ils ont procédé à la réquisition de tous les hommes de leurs juridictions pour défricher et semer ce champ appartenant à la municipalité selon le maire.

[...] L'inspecteur demanda aux maires auxiliaires si les personnes ont été rémunérées ce à quoi ils répondirent que non, qu'au contraire chacun avait dû amener sa propre nourriture. (AGCA Juicios, 1965, rapport de l'inspection du travail du 12 juin 1965, notre traduction)

Ce rapport montre que les autorités ladinas continuent de détourner à leur profit les travaux collectifs d'intérêt général auxquels pensent être obligés les Q'eqchi'; tout le système continue de reposer sur le non-paiement du travail. L'action en justice des Q'eqchi' déclenche automatiquement les représailles des Ladinos: une plainte pour “escroquerie” contre Marcelino Xol est déposée le 20 juin 1965, dénonçant les contributions qu'il recueille « par la force » auprès des communautés.

4.6 Le refus de travailler

Le meilleur moyen de pression sur les propriétaires est le refus d'aller travailler.

Marcelino Xol mobilise sur ce thème: “*Kixyere: « Anajwan, nanyere laa'ex chixjunil'ex, naq ink'a nekex toj, ink'a chik took'anjelak »*” (BB-14); (Il leur a dit: « Maintenant, je vous le dis à tous, tant qu'ils ne paieront pas, nous n'irons plus travailler »).

Cette « grève » est citée par tous les acteurs, les Ladinos comme les Q'eqchi', comme une clé de cette période: ces grèves se répandent dans les années 60 et se généralisent dans les années 70.

Nous l'avons vu dans la version ladina: les propriétaires terriens font alors des procès pour « invasions de terres » et « dommages », car alors, selon eux, s'ils ne travaillent plus, les travailleurs occupent leur parcelle de façon illégale.

Or, Champney perd ses procès car il n'y a aucun accord écrit sur l'usufruit de la terre, ni sur la taille des parcelles. Cette absence de règles claires qui le servaient quelques années auparavant le dessert lorsque le rapport de force joue en sa défaveur.

Dans le procès pour « dommages » contre Marcelino Xol, les parcelles, selon la défense, ont été « léguées » par Marcelino Xol à son fils Victor, qui accomplit bien son travail dans les plantations, tandis que Marcelino Xol vit dans le bourg.

Tienen como regla general que todos los mozos de la Finca en mención, media vez cumpliendo con sus trabajos, tienen derecho a ejecutar sus rozas en terreno de la misma

Ils ont pour règle générale que tous les travailleurs de la finca en question, pour autant qu'ils aient effectué leurs travaux, ont le droit de défricher sur ses terres.

Victor Xol (AGCA, 1951)

On voit là l'ambiguïté sur laquelle se sont battus Xol et Champney : Xol part pour le bourg, mais profite des droits qu'ont ses fils et ses gendres sur les terres de Champney, selon une conception étendue de la famille et du flou juridique quand à la taille des parcelles des *colonos* ; Champney se fonde sur la propriété privée et sur une stricte représentation individualisée de l'usufruit, et dénonce le fait que Marcelino profite de ses terres sans rien donner en échange.

Il est clair qu'en réalité, ce ne sont pas les parcelles en elles-mêmes qui posent problème à Champney, mais que c'est plutôt leur taille conséquente : nous savons qu'en général, il n'autorise pas les *colonos* à cultiver bien davantage qu'une *manzana* (16 cuerdas). Or, dans le procès de 1949, ce sont 100 cuerdas de maïs et 20 cuerdas de piment qui sont semés par la famille Xol ; dans celui de 1951, ce sont 279 cuerdas qui sont dénoncées (puis ramenées par les experts à 185 cuerdas). A chaque fois, les dommages sont « évalués » financièrement. Pour le procès de 1949 (AGCA, 1949), ils sont évalués à 151 quetzals, pour celui de 1951, ils sont évalués à 46 quetzales 25 centimes. Il s'agit, selon nous, d'empêcher les Q'eqchi' de cultiver en grande quantité. En effet, nous avons vu que Champney doit permettre l'autosubsistance mais maintenir la dépendance financière. Or, une telle surface de maïs mais surtout de piment se réalise clairement dans un but commercial. Ce qui est en jeu, c'est d'empêcher les techniques d'enrichissement d'un leader, qui utilise ces fonds pour ses requêtes légales. En déclenchant ces procès, il peut demander la récolte des champs et leur mise sous scellés en attendant le jugement (le 17 novembre 1949, le juge interdit aux *colonos* de récolter le maïs et demande à l'administrateur Pablo Bá, caporal de Sépacuité, de le récolter et l'entreposer). On voit la mauvaise grâce qui est mise à les rendre, car, alors que Marcelino Xol est jugé innocent et libéré le 3 décembre 1949, les 72 quintaux de maïs et les 256 livres de piment ne sont rendus par Pablo Bá que le 2 mars 1950 (AGCA, 1951).

4.7 La demande de terre

Les Q'eqchi' ne présentent pas les demandes de terre comme le font les versions occidentales et ladinas. Pour Luisa, c'est parce que les propriétaires ne veulent pas céder sur les salaires que les paysans se radicalisent et demandent la propriété de la terre.

Un jour [alors qu'ils exigeaient le paiement des salaires], Hector Ramos le serra et lui dit : « -Maintenant, je ne sais pas quoi faire ». Cela faisait trois fois qu'ils allaient à la convocation pour la confrontation. « Il [Benjamin Champney] n'accepte pas ». Et Marcelino Xol dit : « Alors maintenant il faut lutter pour la terre, le déloger de là et transmettre la terre aux paysans pour qu'ils puissent cultiver, qu'ils aient de quoi vivre », alors, Hector Ramos eut peur (CC-61)⁸².

Dès lors, les situations sont très variables : ou bien on exige la remise des parcelles en échange des salaires impayés, ou bien on négocie un prix avec le propriétaire, ou bien on passe par l'INTA, acceptant de payer pour les terres qu'il est habilité à distribuer. Marcelino Xol, aidé par la FASGUA (la Federación Autónoma Sindical de Guatemala, organe d'aide juridique rattaché au PGT) et Efraín Reyes, se bat pour la première option. Parallèlement à cette « radicalisation » des demandes face à la résistance des grands propriétaires locaux, le contexte national se rigidifie lui aussi, accélérant la bascule vers la violence.

4.8 1966 : la rupture. Du Parti révolutionnaire au PGT.

La restructuration « économique » a davantage à voir avec la destruction des mouvements de masse qu'avec la montée d'une élite financière investie dans les marchés globaux. (Grandin, 2004 p. 14, notre traduction)

Le procès à tiroirs de 1965 (AGCA Juicios, 1965), qui voit s'affronter le maire de Cahabón et Marcelino Xol, montre l'intensité du conflit politique local entre grands propriétaires ladinos et leaders paysans à cette époque : c'est un moment de basculement où l'affrontement juridique entre Q'eqchi' et Ladinos arrive à son sommet et va déboucher sur l'affrontement violent. Cette situation locale correspond à une rupture au niveau national. En effet, en 1966, Mendez Montenegro, candidat du Parti Révolutionnaire (seul parti réformiste autorisé avec celui de la Démocratie Chrétien dans les années 60) est le premier président civil élu depuis la chute d'Arbenz. Il est élu contre le candidat des forces armées et avait fondé sa campagne électorale sur le retour à l'esprit du Printemps démocratique. Il s'est très fortement appuyé sur les organisations syndicales, prônant l'héritage de la révolution d'octobre. Le PGT de Victor Manuel Gutierrez l'a soutenu. Marcelino Xol, à Cahabón, est un pilier de la campagne. Cependant, Mendez Montenegro doit se plier aux conditions de l'Armée pour accéder au pouvoir : sa marge de manœuvre est très réduite. Ses promesses sont trahies dès mars 1966, avec l'arrestation, la torture et l'exécution de 33 membres du PGT et des FAR, parmi lesquels les plus grands défenseurs de la négociation

⁸² D'après Luisa, Hector Ramos a été assassiné durant le conflit.

avec le gouvernement ; en particulier Leonardo Castillo Flores et Victor Manuel Gutierrez. Ces actes avaient été préparés par les services secrets guatémaltèques et étatsuniens, comme nous l'avons déjà évoqué (Grandin, 2001). Ces disparitions et le fait que les militants politiques sont de plus en plus régulièrement brutalisés, battus, assassinés par des milices paramilitaires, marquent le début de la radicalisation de nombre de paysans. On perd toute confiance en l'existence d'un état de droit.

Les guérillas se renforcent. « *Lorsque Julio Cesar Montenegro a été élu, c'est lorsque l'on a commencé à voir du changement dans la guérilla* » me dit une ancienne militante. On voit bien là, pour contredire Stoll (1999), que ce n'est pas la guérilla qui est responsable de l'organisation populaire des paysans, mais bien qu'il a existé des organisations populaires luttant juridiquement depuis le printemps démocratique, et qu'une partie de ces organisations se radicalise à partir de 1966 et rejoint les guérillas créées par des officiers patriotes anti-impérialistes. Dans un sens, pour les Q'eqchi' de Cahabón, le Printemps démocratique se termine en 1966 et non en 1954, remarque avec justesse Grandin (2004, p. 12). (Remarquons que dans d'autres régions du pays ; ou pour d'autres auteurs, le point de bascule vers la radicalisation des mouvements populaires n'est pas l'opération de 1966, mais la fraude électorale de 1974 –cf. Bataillon, 2003, p. 19). En effet, après cette date, l'action juridique devient très difficile, si l'on met à part les actions auprès de l'INTA. De nombreux militants se voient repoussés vers la clandestinité. Certains se tournent vers la méthode violente. Marcelino Xol, déçu par l'incapacité du Parti révolutionnaire à changer la situation des petits paysans, accepte ainsi de discuter avec les militants clandestins du PGT, et en particulier Efraín Reyes, qui se charge alors d'envoyer sa petite-fille Luisa en formation au combat de guérilla. Pour eux, la loi est passée entre les mains des militaires et des propriétaires, et désormais, c'est la loi qui ordonne qu'on les tue.

Ab'an an nake' xikeb' a'an li comisionado chi taq'lank sa' chaq'rab'. Naq neke' k'ulunk chaq a'an, a'an a'in, a'an laa'in, li chaq'rab', xye chaq qe ut anajwank, te'kamsimank a'aneb'li ixq, aj guerrilleer, ab'an a'aneb' aj campesino, a'aneb' a'an yookeb'chi k'amok chaq ch'a'ajkilal.

(Rosario)

Mais le commissaire venait ici envoyé par des ordres. Il venait avec la loi nous dire : maintenant, vous allez tuer cette femme, la guerrillera et eux aussi, ces « paysans », ceux qui amènent les problèmes.

4.9 Les soldats des pauvres

« *Li guerrillero a'an soldaad re li ne'ba* » (Huet, 2006, p. 109)

(Les guerrilleros étaient les soldats des pauvres)

Voici comment les Q'eqchi' qui ont croisé des guerrilleros dans leur fuite peuvent les appeler. Ils considèrent cette guerre civile comme une guerre des riches (les propriétaires terriens) contre les pauvres. Les riches avaient l'Armée et la loi pour eux, les pauvres étaient démunis et condamnés à mourir ; seuls quelques guerrilleros les « défendaient ». Luisa, qui a été commandante de la guérilla des FAR à Cahabón, confirme que son rôle dans la région a

été de rassembler et cacher des armes (« au cas où ») ; de former et d'aider les populations à la fuite et à la survie en forêt ; et d'aider à la prise de conscience de l'« exploitation » et aux démarches juridiques. En dehors des cellules liées au PGT, deux autres groupes se formeront au début des années 80 : le groupe « Panzós heroíco », lié à l'EGP, et un petit groupe lié à l'ORPA. Leurs participants sont issus de Chiakach, Seasij, Chiis, Salac, Chipoc, Sewamo.

4.10 Le lien au marxisme et l'extension du mouvement

Lorsque Marcelino Xol rencontre Efraín Reyes, militant du PGT, le face-à-face local prend une dimension différente : il se nourrit de la théorie marxiste de façon tout à fait originale. Efraín Reyes est né à Lanquin en 1917. Il est issu des rangs des syndicats des travailleurs de l'United Fruit Company. Après avoir participé à la défense de Puerto Barrios contre l'invasion de 1954, il fuit avec une douzaine d'autres membres du PGT au Belize puis vers le Mexique. Il a une interprétation très personnelle des textes marxistes et de la Bible, qu'il lit comme des prophéties, tout en se définissant comme strictement matérialiste. En 1957, il revient au Guatemala pour tenter de reconstituer les réseaux du PGT sur la côte pacifique dans les plantations de l'United Fruit Company. En 1961, il part recevoir une formation à la guérilla à Cuba. Il revient en Alta Verapaz en 1963, envoyé par le PGT pour rétablir les contacts avec les anciens Arbencistes. Là, le parti révolutionnaire organise des grèves et les premières demandes à l'INTA. Francisco Curley y était très actif. Reyes s'installe dans une communauté, avec la fille d'un militant de l'époque d'Arbenz, et travaille pour une plantation (Grandin, 2004). Reyes explique le monde en opposant l'idéalisme des symboles imposés par les colonisateurs et les impérialistes (le miroir, la croix, Dieu) aux matières sacrées des anciens mayas, assimilées à des « moyens de production » de type marxiste : l'eau, le maïs, la terre, le soleil. Ainsi, lorsque je l'ai rencontré en 2006⁸³, il répondit à la question que je lui posais sur sa façon de considérer, en tant que militant marxiste, les rituels agricoles q'eqchi', qu'ils étaient de la Science, de la « science maya ». Reyes est donc un maillon particulièrement intéressant de la transmission, la traduction, de messages occidentaux dans des termes indigènes, créateurs d'une nouvelle capacité d'action et de représentation du monde dans ce cadre culturel. Pour les Q'eqchi', les paroles et les rituels sont des actes, ils modifient les « infrastructures ». Selon eux, le rituel est comme la conscience politique : ils ne se développent que par l'action, la praxis. Essayant de dire ce que le marxisme signifie pour lui, le fils d'Adelina Caal – actrice majeure de la lutte pour la terre à Panzós, explique : « *Le parti a voulu nous enseigner ce que nous savions déjà, que le monde est un* » (Grandin, 2004, p. 124). Le marxisme soulignait ces mécanismes d'englobement des contraires dans le capitalisme, et révélait l'unité et la cohérence d'un monde où les Q'eqchi' n'étaient pas isolés, marginaux, inférieurs, enfermés, différents mais où au contraire ils étaient les semblables de milliers de travailleurs que l'on ne payait pas à

⁸³ Il a fini sa vie dans des conditions de misère extrême, soigné par son épouse et leur fils, dans la communauté de Chiakach. Il est décédé dans un hôpital de la capitale au début de l'année 2008.

leur juste valeur. L'explication de l'exploitation capitaliste recoupe leur vision du monde comme un emboîtement de domaines seigneuriaux.

Luisa explique ainsi que sa mission était d'établir un nouveau régime de travail et de « civiliser » les paysans. Pour elle, c'était une vie d'esclave que menaient les *colonos*, et ils n'en avaient pas conscience. Elle introduit une notion de rupture entre la situation dans l'Asyent et celle de la lutte paysanne, où la « civilisation » (CC-6) est entrée dans les têtes des paysans, lorsqu'ils ont vu clair sur leur situation, ont connu les lois, et se sont battus pour faire reconnaître leurs droits : auparavant, ils étaient « ignorants ».

Sa vision a une connotation quelque peu assimilatrice : pour comprendre leur situation, il fallait selon elle que les Q'eqchi' regardent les choses selon la perspective marxiste de l'exploitation capitaliste. Voici comment elle rapporte le discours qu'elle tenait alors.

Para explicar la “explotación”:

Nekexye sa' castill, terratenientes, pero ani nakat kauxla laa'at, anieb' aj terrateniente? A'an laa Patrón, a'an lix k'ab'a terrateniente. Nekexye Guatemala: los ricos. Ani nakat ye laa'at “los ricos”, laa Patrón, b'an wan nab'al lix tumin (...)

Nekex ye guatemala, “explotación”, k'aru nakatye laa'at re “explotación”nakawabi? Explotación a'an nekexb'aanu laa'ex, ink'a nekextoj nab'al li tumin, nab'al neketrabajik, wulaj wulaj neketrabajik, ut k'aru nakextoj?

Maak'a laa tumin, kachin nekextoj. K'aput naq chi k'ama'an nekexb'aanu? Porque si no ink'a nekekana eb' re nab'al li tumin.

Nekexye: re lin tarjeta re lin banco. K'aru li Banco? Aran nekex kanab' lix tumin, rikin lix tumin nekexb'aanu ganar rikin laa'ex. Ut a'aneb' ink'a neke xik trabajik, chi k'ama'an neke trabajik laa'ex. Laa'ex nekex ye re, “ aah! A'aneb' li pobre!! “ ani nekeye li pobre? Laa'ex, porque a'an chan ru naq wankex. Maak'a leeroch'och' k'ama'an wank reeb' a'an. Entonces laa'ex yookex xb'aanunkil “explotación”.

(Luisa)

Luisa renverse la façon de voir l'exploitation en utilisant le mode « actif » : ce qui subissent l'exploitation sont – en q'eqchi', ceux qui la “font”, ceux qui participent par leur soumission à l'exploitation. Ce renversement permet d'instaurer les Q'eqchi' comme acteurs.

Pour expliquer l' « exploitation » :

Ils disent en espagnol, propriétaire terrien, mais qui penses-tu qu'ils sont, les « propriétaires terriens » ? C'est ton patron, c'est ce que veut dire propriétaire terrien. Ils disent à Guatemala : les riches. Celui que tu appelles ton patron est un « riche », car il a beaucoup d'argent (...) On dit au Guatemala « exploitation ». Qu'est-ce que tu entends par « exploitation » ?

Exploitation, c'est ce que vous faites vous, on ne vous paie pas beaucoup et vous travaillez beaucoup, tous les jours. Tu n'as pas d'argent, ils te paient très peu.

Et pourquoi font-ils cela ? Parce que si non, il ne leur reste pas beaucoup d'argent.

Ils disent : c'est à cause de la carte de la banque.

Qu'est-ce que la Banque ? C'est là où ils laissent leur argent, l'argent qu'ils gagnent grâce à vous.

Et eux ne vont pas travailler, car c'est vous qui travaillez.

Et de vous ils disent « ah, eux, ce sont les pauvres ! » Qui appellent-ils les pauvres ? Vous, car c'est ainsi que vous êtes. Vous n'avez pas de terre car elle est à eux. Alors vous êtes en train de faire de l'« exploitation ».

Jusque dans les années 90, les historiens et les anthropologues ont eu du mal à saisir quelle envergure avait l'engagement politique des populations indigènes en Alta Verapaz. Wilson explique ainsi qu'il n'y a certainement pas eu d'engagement massif sur une base ethnique, et que les communautés ont lutté chacune pour sa terre, en n'étant sensibles aux discours religieux et politiques qu'au début des années 80 (Wilson, 1995, p.74). Les études récentes ont nuancé ce propos montrant un engagement politique important dès les années 60, mais surtout dans les années 70, à Cahabón, autour du réseau du PGT et de FASGUA.

C'est par la FASGUA (la Federación Autónoma Sindical de Guatemala) que le PGT réalise ses aides juridictionnelles aux communautés de Cahabón: ses services sont gratuits, elle apporte même des aides financières, organise des rencontres à la capitale entre les leaders communautaires, les services ministériels, et les propriétaires.

En l'occurrence, pour les Q'eqchi' de Cahabón, c'était l'occasion d'être reconnus, de se rencontrer en terrain neutre. Alors qu'ils étaient systématiquement reçus avec mépris par les Champney, ceux-ci furent bien obligés à un peu de respect lorsqu'ils furent mis en présence à Cobán, ou à la capitale en présence des juristes (voir aussi Grandin, 2004, p. 119).

Pero, entonces quizás el tiempo se movió, es un movimiento del señor Tono, el señor Efraín. Era una comisión aquí antes no conocemos quién y dónde viene... empezaron pues a reunir con la gente, hablar sobre el motivo del trabajo, a ver donde ir a legislación, o probar un documento de quejas así, porque la gente estaba cansada.

Entonces saltó la tierra, fuimos al registro de tierra aquí en Cahabón, allá en Cobán, y después fuimos a Guatemala, en la federación autónoma de sindicatos guatemalteca – FASGUA-.

Llevamos 5 años en el FASGUA echando juntamente con Efraín, con Marcelino Xol, con Marcelino Sup', y con otros aliados más que nos acompañaron.

Después empezamos a lograr, primer logramos la federación sindical guatemalteca FASGUA, después, el Instituto nacional INTA. Empezamos a juntar. Ya cuando juntamos, entrando a sindicatos, partimos a acompañar el movimiento. Caminando, luchando, criticando, manifestando, fuimos a manifestar ante el palacio nacional, criticando el gobierno, criticando el patrón, probando documentos."

(Lisandro)

Alors, peut-être le temps bougea, il y eut un mouvement de Tono, Efraín. C'était une commission, nous ne savions pas qui elle était et d'où elle venait... ils commencèrent à réunir les gens, à parler de l'objectif de leur action, aller voir dans la législation, constituer un document de plainte, parce que les gens étaient fatigués.

Alors la terre a tremblé, nous avons été au registre des terres à Cahabón, à Cobán et ensuite nous avons été à Guatemala, dans la fédération autonome des syndicats guatémaltèque, FASGUA.

„Nous avons été 5 ans dans FASGUA avec Efraín, Marcelino Xol, Marcelino Sup et d'autres compagnons.

„Petit à petit, nous avons connu des succès. D'abord FASGUA, puis INTA. Nous avons rassemblé. Et quand nous avons rassemblé (les gens), en entrant dans les syndicats, nous avons accompagné le mouvement. En marchant, luttant, critiquant, manifestant, nous avons manifesté devant le palais national, en critiquant le gouvernement, le patron, en montrant nos documents.

Pour Grandin, l'engagement se situait au niveau communautaire, par la décision de rejoindre le PGT lors de la réunion autour des anciens. Selon nous, cela est peut-être vrai pour quelques communautés, mais cela n'est pas systématique : en effet, le fonctionnement communautaire n'est pas unanime : il peut laisser s'exprimer des désaccords entre lignages, ce qui nous semble la situation la plus commune. Seuls certains anciens, chefs de lignages, s'engagent et les réseaux sont organisés par ceux-ci.

Mais ils trouvent rapidement de l'aide auprès du réseau formé à partir du milieu des années 60 par Marcelino Xol et les autres leaders, relié au PGT, avec Efraín Reyes pour lien entre la région et le parti national. Un haut membre du parti vient dans le municipio en 1981 et se rend compte que là, « *le parti a 30000 membres... qui savait cela ?* » (Grandin, 2004, p.117).

Le réseau souterrain du PGT est donc invisible... même pour la tête du parti. Une partie de cette invisibilité se doit à la distinction que fait le parti entre membres et sympathisants. Depuis 54, sa structure est fermée et n'autorise qu'une petite partie élue à le rejoindre. Elle est organisée en petites cellules de 4 à 6 personnes. Mais dans la zone de Cahabón, la structure en cellule est non-existante car ce sont les *anciens* qui forment les cellules et obtiennent la coopération par les liens de lignage et communautaire. C'est pour cette raison que le nombre de personnes « militantes » est très difficile à déterminer, mais aussi la force et la conviction de cet engagement, qui relève avant tout de l'organisation communautaire.

Ainsi, on ne peut pas dire que les Q'eqchi' regardent leur histoire comme un processus de « civilisation » dans le sens d'une assimilation, d'une adoption d'idéologies occidentales : ce processus est celui d'une bascule de l'histoire, créant au contraire une nouvelle frontière, un nouveau mode de relation entre les « Etrangers » et les Q'eqchi', où sont recomposés les liens avec l'État : les maires auxiliaires indigènes, les secrétaires ladinos, les avocats ladinos, les syndicats forment les maillons de ces problématiques transversales qui permettent de se placer *du côté* ou *contre* la loi, et d'avoir un certain rapport de forces avec les *Etrangers*.

5. Contre la dépendance au commerce de l'alcool

Il est un cas d'école pour comprendre l'importance de la différence des points de vue sur l'*Hacienda* et les moyens de s'en libérer : c'est celui de la lutte contre le commerce ladino de l'alcool.

5.1 La lutte de l'Eglise contre l'alcool des ladinos

Si l'Eglise a un rôle moins important dans les luttes sociales en Alta Verapaz que dans d'autres régions du Guatemala, les prêtres de Cahabón ont été pendant les décennies 60, 70, 80, un levier extrêmement puissant pour dénouer les liens de dépendance des Q'eqchi' envers les Ladinos, au travers de la lutte contre le commerce de l'alcool, maillon clé de la chaîne reliant les avances de l'*Hacienda*, les autorités municipales, et les institutions

cérémonielles q'eqchi'. La « guerre » semble déclarée au tout début des années 60, sous la présidence d'Idígoras Fuentes.

Creo que fue el Presidente Idígoras Fuentes. ¡Que vergüenza!! ¡Aquí no estaba el bienvenido! Los padres que estaban aquí, han mandado un telegrama al presidente porque ya no se podía vivir, era horrible, si no podría prohibir el alcohol, o algo así... Contesto el Presidente..., mejor no hubiera contestado. « ¡Lo sentimos padrecitos, pero el negocio del alcohol es el primer ingreso más fuerte de toda nuestra Guatemala! » ¡Que vergüenza!

(Padre Cecilio)

Je crois que ce fut le Président Idígoras Fuentes. Quelle honte ! Ici, il n'était pas le bienvenu ! Les pères qui étaient ici ont envoyé un télégramme au Président- parce que l'on ne pouvait plus vivre, c'était horrible - [pour demander] si l'alcool pourrait être interdit, ou faire quelque chose... Le Président répondit-il aurait mieux fait de ne pas répondre- « Nous regrettons, mes bons pères, mais le commerce de l'alcool est la première ressource de notre Guatemala.. ! » Quelle honte !

Nous avons vu que l'Eglise avait tiré un certain profit des offrandes liées à l'alcool. Mais dans ces années 60, 70, 80, la reconquête évangélique a permis de généraliser les baptêmes et les mariages. La grande messe n'est plus la seule ressource financière des missionnaires. Dès 1955, les prêtres dénoncent que certains « manipulent les majordomes en leur offrant de l'alcool en échange ». Le Père Castro demande alors un décret de l'évêque pour condamner ces personnes (Huarte, 1996, p. 274). Une lettre de l'évêque F. Raimundo Martin de 1955 (Huarte, 1996, p. 276) ordonne au Curé de récupérer les clés des coffres des Eglises et de toutes les chapelles où les fidèles laissent leurs aumônes. Il souligne que ces offrandes ont un caractère divin et ne peuvent être utilisées pour les diversions, fêtes, sarabandes et autres excès. Ils argumentent en expliquant que cela constitue une profanation des images. L'argent est sacré et ne doit pas servir à l'achat et la vente d'alcool. Comme le décrit le père Antonino, les relations avec les Ladinos sont délicates : au début, ils paraissent estimer les curés, puis, « démasqués dans leurs actions intolérables » parce qu'ils donnent de mauvais conseils aux indigènes, se met en place une « guerre sourde » (Huarte, 1996). Après avoir rassemblé les images en 1955, les prêtres acceptent en 1957 que les Saints demeurent à nouveau dans les chapelles des communautés afin que les confréries puissent les prier au moment des changements de charge. Or, le Padre Antonino est parfois découragé : « Dieu très saint ! Les images des Saints étaient dans un coin, entourées de bougies, avec les premiers majordomes tenant la garde. Au centre, les indiens et indiennes, jeunes et vieux, dansaient, saouls... ils tenaient à peine debout... à l'opposé, un étal plein de bouteilles de rhum. Lorsqu'ils me virent entrer, ils se figèrent. Les femmes dans une première impulsion, voulurent m'embrasser. Les hommes m'offraient un verre.[...] Avec mon interprète, je leur fis de belles remontrances. » (Cité par Huarte, 1996, p. 280, notre traduction).

Le père Cécilio arrive en 1964. Durant des années, il se bat contre le commerce de l'alcool.

“Entonces tuve que enfrentarme, me quisieron matar, me perseguían porque yo quería liberarlos, les decía de no chuparan, entonces los otros ladinos me perseguían, porque les quitaba el negocio, me dispararon en moto por esta causa, pero yo culebré y no lograron matarme, un señor que tenía una tienda cerquitilla de la iglesia, pués no quería solo eso, quería en la puerta de la iglesia su venta, y vaya “ si que no, que no, en su casa no puedo decir nada, pero aquí si le dije,” ¡ha!!! ¡No se imagina!! ¡uhh! emborrachaban a los inditos, preparaban sus machetes, “¡vayan por el padre!” una noche estuvimos toda la noche enrodados en el cerro, donde está la iglesia de las Casas, gritando, gritando los inditos para matarnos! tan bolos los tenían ya ... pero los que les embolaban eran estos, estos que querían meter el guaro allá, y como el padre luchaba contra todo esto, querían matarnos... la pasamos muy mal, fumando puros que nunca he fumado, para no dormir, nos cuidamos, y bien brillaban los machetes, bien afilados para matarnos, ¡la pasamos muy mal!!”

(Padre Cecilio)

Alors, j'ai dû m'opposer, ils ont voulu me tuer, ils me poursuivaient parce que je voulais les libérer, je leur disais de ne pas boire, alors les autres ladinos me poursuivaient, car je les empêchais de commercer, ils me tirèrent dessus un jour que je roulais en motos à cause de cela, mais j'ai zigzagué et ils n'ont pas réussi à me tuer, un monsieur qui avait une boutique près de l'église, il ne voulait pas seulement en vendre là, il voulait pouvoir le faire à la porte même de l'église, et je lui ai dit « Bien sûr que non, dans votre maison, je ne peux rien dire, mais ici, si ». Ah!, vous ne vous imaginez pas, ouh! ils saoulaient les indiens, leurs préparaient les machettes, et [ils leurs disaient] « Allez tuer le père ». Une nuit, nous avons été encerclés toute la nuit dans la montagne, là où est l'église de las Casas, les indiens criant, criant pour nous tuer. Ils les maintenaient complètement saouls. Mais ceux qui les saoulaient étaient eux, ceux qui voulaient vendre leur eau de vie là-bas, et comme le père luttait contre cela, ils voulaient nous tuer. Nous avons passé une horrible nuit, à fumer des cigares alors que je n'ai jamais fumé, pour ne pas nous endormir, nous veillions, et les machettes brillaient, bien affilées pour nous tuer. Cela fut très dur !

Les prêtres encouragent les Ladinos à fermer leurs *cantinas*, ce que certains acceptent de faire. Plus tard, lorsque les grandes industries de la bière et du rhum s'adresseront directement aux boutiques des communautés indigènes, nombreuses sont celles qui interdiront leur venue aux camions. Il faut aujourd'hui se rendre dans le bourg pour acheter de l'alcool, et celui-ci est quasiment absent des fêtes des communautés rurales ou, pour le moins, est beaucoup plus discret.

5.2 La lutte contre le b'oj par les ladinos et l'Eglise

Le point de vue des Q'eqchi' est quelque peu différent de celui de l'Eglise.

Pour les Q'eqchi', récupérer une autonomie sur les fêtes, c'était pouvoir ne pas être obligé d'acheter l'alcool des Ladinos ; mais ce n'était pas pour autant éliminer tout alcool des fêtes.

Au contraire, c'était pouvoir valoriser et fabriquer son propre alcool, le b'oj, un alcool qui aide à créer l'ambiance propice au partage de la parole, et en particulier la parole mythique, et dont nous avons vu qu'il avait même été « créé » par Jésus, selon les mythes encore répandus dans les années 80, une façon de le légitimer même dans le cadre des célébrations catholiques :

*A'aneb' neke kalaak chaq ab'anan
ink'a' neke' pleetik, ink'a' neke' ho'bok,
junes xyeeb'al li roxloq'inkil li junjung,
neke'x seraqink, chan ru xyoola li
ruchich'och', a'an neke' seraqi'eb'.*

[...]

*A'an nekeroksi b'ayaq li kachin trago,
babay li kok kristal, moko taa chap chaq
chi litro, k'ama'an anaqwan, a'an
neke'xloq'ok chi octavo.*

*Naq na ok li son, a'an li harpa, jun
kristal truk' chi ok chi xajok aran.*

(Marco, sur les années 70)

*Ils se soulaient mais ils ne se battaient pas,
ils ne s'insultaient pas, ils disaient
simplement le respect que l'on doit à
chacun, et comment est né le monde, c'est
ce qu'ils racontaient.*

[...]

*Ils utilisaient de petits verres, on
n'attrapait pas un litre comme
aujourd'hui, on achetait par « octavos ».
Quand commençait le son, celui de la
harpe, on buvait un petit verre pour
commencer à danser.*

C'est ainsi que la fabrication du b'oj, interdite par le système de l'*Hacienda*, comme nous l'avons vu, devient un défi pour les leaders politiques comme Marcelino Xol. Le procès qui lui est fait en 1956 témoigne de l'interdiction de fabriquer soi-même son alcool à partir de la canne à sucre et du maïs (le b'oj). On retrouve d'ailleurs dans ce procès le témoignage d'Enrique Fritz, celui qui deviendra l'un de ses pires ennemis. Marcelino Xol explique « qu'il sait qu'il est interdit de faire de la *chicha*, mais qu'il n'avait jamais fabriqué cette boisson et que cette fois-ci, il l'a fait dans l'objectif exclusif de célébrer une veillée avec les majordomes de l'Assomption dont il est le premier majordome, et dont la veillée se déroulera le vendredi de la semaine en cours, et non pour le commerce. » (AGCA Juicios, 1956, 25 juillet 1956). Ce procès se joue autour de la découverte d'une marmite et de seize bouteilles, d'une valeur commerciale totale de 2,60 quetzals (AGCA Juicios, 1956, 24 juillet 1956). Cependant, pour son délit, Marcelino Xol est condamné à verser les taxes dues pour la production de cette quantité (contenant les taxes fixes d'immatriculation): 52,65 quetzals (AGCA Juicios, 1956, 8 septembre 1956). Aujourd'hui, sa fille se rappelle en riant que c'était elle qui le préparait en vue des fêtes organisées par son père. On voit bien qu'il ne s'agit pas là de réprimer une action d'enrichissement commercial, mais bien plutôt de contrecarrer les célébrations festives q'eqchi' qui auraient permis à ceux-ci d'échapper à l'alcool issu du commerce. Il s'agissait également de mettre en cause un leader q'eqchi'.

Soulignons que la répression contre le b'oj a porté ses fruits – tout comme celle contre le tabac local –, et que cette boisson est particulièrement rare aujourd'hui.

Ces éléments confirment plusieurs points : l'affrontement entre les paysans et les Ladinos passaient par plusieurs canaux indissociables les uns des autres, des petits combats symboliques pour remettre en cause tous les points clés de la domination que subissaient les Q'eqchi' : la possession de statuts de Saints, la fabrication de son propre alcool ne sont pas secondaires par rapport au refus de travailler sans salaire.

Car l'alcool était l'élément permettant à la fois la captation du peu d'argent circulant, l'organisation de la dépendance à l'*Hacienda*, mais aussi l'un des justificatifs des représentations racistes des Ladinos envers les Q'eqchi'. En reprenant possession des Saints, en organisant des fêtes de confréries, ils créaient un espace propice à la discussion et au rassemblement politique, mais aussi à la création de liens entre les communautés. Ils décident de célébrer « à leur façon » : en organisant de véritables repas, en invitant tout le monde.

Mi abuelito fue él que les enseñó a las comunidades que había que celebrar una fiesta, para su Santo que tenía él allí, que había que ser agradecidos con Dios, porque Dios me ayudó a mí a pelear, y lo ganamos. "Hagamos fiesta, si para eso ya no somos esclavos: para disfrutar" decía él.

Una comunidad traía un coche, otra comunidad traía una vaca o un cerdo para matarlo, comer! Iba marimba, iba harpa.

Y de allí enseñó a todas las comunidades que había que servir a las comunidades. Normalmente hacían una comidita, en cambio mi abuelito no: "¡Que vengan las comunidades a comer, invitemos!, que vengan a pedir lo que quieren pedir al Santo, que vengan a prender sus candelas, y no hay que dejar ir a la gente de la otras comunidades que no coman, así cuando ellos van a venir a celebrar, porque les va a tocar, a cada comunidad, ustedes pueden venir a comer.

Sólo fiesta había en la casa, quince días al año.

(Luisa)

Mon grand-père fut celui qui enseigna aux communautés qu'il fallait célébrer une fête, pour leur Saint qu'ils avaient, qu'il fallait montrer sa gratitude à dieu, parce que « Dieu m'a aidé à lutter et nous avons gagné. Faisons une fête, car nous ne sommes plus des esclaves pour cela: pour jouir de la vie » disait-il. Une communauté amenait un porc, une autre amenait une vache ou un porc pour le tuer et le manger! Il y avait de la marimba, de la harpe. Et de là, il enseigna à toutes les communautés qu'il fallait servir toutes les communautés. Normalement, ils ne faisaient qu'une collation. Mais mon grand-père, non: « Que viennent manger les communautés, nous invitons! Que viennent ceux qui veulent demander quelque chose au Saint, qu'ils viennent allumer leurs bougies, et il ne faut pas laisser les gens d'autres communautés sans manger, car lorsqu'ils vont célébrer, car cela sera leur tour, à chaque communauté, vous pourrez alors venir manger...

On faisait la fête dans notre maison quinze jours dans l'année »

Avec la délivrance de ces chaînes, on aurait pu penser (si on avait suivi la théorie marxiste de la dépendance) que les fêtes et les danses rituelles perdraient de leur force. Au contraire. Elles sont réappropriées, renouvelées, réinventées, tout en s'inscrivant dans une certaine continuité. On voit là que l'on ne peut réduire ces actions rituelles à une superstructure artificielle, justificatrice des liens de domination économique. Par leurs gestes symboliques, elles permettaient, à l'époque de l'*Hacienda*, malgré la dépendance économique qu'elles entretenaient, une expression propre de la représentation du monde et le creuset des résistances quotidiennes.

Aujourd'hui, elles permettent d'exprimer la continuité de ce monde et les nouveaux défis posés à la communauté.

Conclusion

Les armes de la lutte paysanne q'eqchi' sont donc d'abord et avant tout une réappropriation des mots : c'est la capacité, grâce à des avocats et à l'ouverture sur la loi que permet le printemps démocratique, de comprendre et de retravailler le sens des mots propriété et travail.

On a bien vu que les procès mettent en scène cette lutte sur la légitimité de chaque source de valeur sacrée pour chacun des acteurs :

Pour les Q'eqchi', la source sacrée de la valeur est le travail, et ils montrent que le travail dans les plantations n'est pas compensé d'une façon ou d'une autre.

Pour les propriétaires, ce sont les papiers de propriété privée.

Les Q'eqchi' font des procès pour non-versement des salaires en monnaie nationale, en se fondant sur le code du travail, la réforme monétaire.

Les propriétaires font des procès pour invasion de terre, en dénonçant l'occupation illégale d'une propriété privée.

CHAPITRE 14

LE PASSAGE PAR LA MORT: « LA GRANDE SOUFFRANCE »

Dans les mythes, l'intrusion est nécessaire car elle permet de rompre avec une relation incestueuse entre père et fille, d'extorsion entre maître du domaine et ses serviteurs, mais parce qu'elle est transgressive, elle provoque toujours une catastrophe: la mort.

A l'intérieur de la lutte paysanne, il y a le passage par la « Grande Souffrance », lorsque « nous dansions dans le sang », explique Lisandro, faisant appel à cette image mythique de la danse comme épreuve et passage par la mort : de la fin des années 60 aux années sanglantes 1978-1982, intimidation, pressions, procès, allaient être suivis par les assassinats et les disparitions ciblés, les viols et les tortures systématisés, et le martyr de villages entiers, dans une gradation inéluctable de la violence.

1. Le passage par la mort du héros transgresseur

Le héros mythique est l'intrus, le voleur, celui qui transgresse. Il affronte la Souffrance, le non-sens, l'absurde, l'inconnu. Pour Marcelino Xol, renverser les pouvoirs locaux, c'est endosser le rôle de l'intrus, du chasseur, de celui qui passe les frontières, voyage, fait des excursions pour aller percer des secrets, trouver des idées, des alliances.

Comme le héros traversant l'inframonde, Marcelino Xol savait qu'il allait devoir affronter la mort, en s'aventurant « de l'autre côté de la terre ».

K'am'an xoo karaq' li rahilal a'in, sa' li kamk raqok re, kiril naq xex kamsi, toj xe'xkamsink lin po're yuwa.

A'an kiril naq ink'a tana nako elk, „más us tin k'ameb' chaq' li nawankeb' chi jun pak'al li ch'och', toj chi rub'el li ch'och', toj aran xik we xk'amb'aleb' a'an, porque ink'a' neke raj xik“. Ut yoo chi pleetik aj Marcelino Xol rikin.

C'est ainsi que nous en avons terminé avec la Souffrance ici, cela s'est fini dans la mort. Il a vu qu'ils nous tuaient, jusqu'à ce qu'ils tuent mon pauvre père.

Il a vu que peut-être nous n'allions pas nous en sortir, « peut-être vaut-il mieux que je ramène ceux qui sont de l'autre côté de la terre, sous la terre, je vais aller jusque là-bas pour les ramener car les autres ne veulent pas y aller ». Et ainsi a combattu Marcelino Xol avec eux.

Xjunes ixjun k'ab'al, jun k'aba'al li kix ch'utub', ink'a' na patzok tumin, ma jun peraaz, chi moko ixim, chi moko si', chi moko k'aru xee yiib' li k'aleb'aal, maak'a'.

Ki elk ki elk, xik re Coban, más ra tix kul, maak'a chik na yola ki kanak. Ut naq kix chalk lix q'ehil xkamik, kix qajtesi lix ch'ool li qawa dios.

(Angela, fille de Marcelino)

Seul, avec son seul foyer, il a rassemblé, il n'a pas demandé d'argent, pas une seule parcelle, pas de maïs, pas de bois, rien de ce que faisaient les communautés, rien. Il est parti, parti vers Cobán, il a reçu beaucoup de souffrances, plus rien ne poussait chez nous car il avait abandonné sa terre. Et quand est venu le jour de sa mort, il a remis son cœur à dieu.

Remarquons que l'on retrouve ici le schéma mythique que nous avons étudié. La lutte de Xol est considérée par sa fille comme une lutte contre les forces souterraines ou « étrangères » - « venant de l'autre côté de la terre », qui exigent que l'on passe par une « excursion », une sortie du territoire (« Cobán »), pour affronter la mort. Dans le même temps, il innove, recrée une nouvelle alliance entre paroles mythiques et généalogiques. Dans toutes les paroles mythiques (à l'exception de la version E), il y a passage par la souffrance, la mort, et la renaissance.

« Jo'wi rahilal mach'ach' kikulb'il xb'aaneb'... »

Et voici les souffrances ouvertes qui furent provoquées par leur faute (D-4)

Les Q'eqchi' disent bien aujourd'hui « *Xoo osok* » (nous étions morts, nous étions finis), en se remémorant les massacres de la guerre civile, tout en accomplissant les rituels et en œuvrant à l'unité du village. Tout comme le monde a été formé par la mort et la dévoration de la mère, tout comme le couple mari-épouse a été formé par la mort et l'explosion de la jeune fille, tout comme la confrérie a été formée par la mort et la renaissance dans la danse du « premier », les Q'eqchi' péons de l'*Hacienda* sont morts dans la guerre civile et se sont reconstitués sous les traits de petits agriculteurs, au travers d'une crise très profonde, qui a menacé le lien avec les paroles mythiques.

2. « Li Rahilal » : la Grande Souffrance

La grande souffrance n'est pas seulement physique, elle est évidemment morale et sociale.

2.1 La prison

Marcelino Xol, entre 1946 et 1970, fait de fréquents séjours en prison, « au moins cent fois » dit sa fille. Selon le peu d'archives retrouvées, il est mis en prison à Cobán en 1949, en 1951, en 1956. Mais la plupart du temps, il est mis en prison à Cahabón au moindre prétexte (épisodes sur lesquels il existe peut-être des archives dans la municipalité de Cahabón, mais nous n'avons pas pu les retrouver étant donné l'état du local et du rangement des documents). Les Ladinos usent alors de châtiments servant à l'humilier (CC-76 et 84).

Soulignons une menace faite alors à sa petite fille d'une dizaine d'années, qui reprend un motif mythique bien connu : « *Demain ou après-demain, qui sait, peut-être vas-tu le manger en chicharrón et tu ne sauras pas que c'est ton grand-père !!!* » (CC-77).

2.2 Divisions des communautés

✓ « Il nous a amené des problèmes »

Décider si cette rébellion a été bonne ou mauvaise pour la communauté fait débat.

De nombreux Q'eqchi' considèrent que Marcelino Xol leur a apporté beaucoup de « problèmes ».

Xkulun sa' wochoch, nan naw ru a'an. Kixb'aanu li aatin, li na'leb'. K'ama'an naxye naq tee k'anab li trabajik, tee k'anab' li asyent. Li qawachin a'an, yoo chi qa chikb'al sa' ch'aajkilal. Moko us ta noko elk. Aran xee ok chi pleetik rikin li mamá a'an.

Il est venu dans ma maison, je le connais. Il a parlé, Il a donné ses idées. Il disait : « vous allez cesser le travail, vous allez abandonner l'hacienda. » (...) Mais ce monsieur nous mettait dans les problèmes. Nous nous en sommes mal sortis, ils ont commencé à se battre avec lui.

(Isidro)

✓ « Nous avons hérité des terres grâce à Marcelino Xol »

Si certains condamnent l'action des militants comme ayant apporté la violence et les « problèmes », d'autres font de Marcelino Xol une figure de patriarche. Dans ce cas, on parle moins de l'application du droit et de la loi, que de la reconnaissance envers les personnes qui se sont battues pour cela, eux-mêmes devenant les « donateurs » des terres.

Aujourd'hui, beaucoup reconnaissent une dette personnelle envers lui.

Mucha gente dice que “heredaron” la tierra a Marcelino Xol, porque sino no tuvieron su parcela. Dicen: “Don Marcelino nos heredó, como que hubiera sido nuestro padre”.

Beaucoup de gens disent qu'ils ont hérité de la terre de Marcelino Xol, car sans lui, ils n'auraient pas eu leur parcelle. Ils disent : « Marcelino nous a légué [la terre], comme s'il avait été notre père »

(Luisa)

Ainsi, si Xol luttait pour qu'un état de droit s'impose, il reproduisait – dans la traduction qu'il faisait de sa lutte auprès des villages q'eqchi' – l'image d'un système clientéliste ou patriarcal, où la loi ne s'incarne que dans un chef qui distribue des prébendes, où la règle de droit n'est pas générale et impersonnelle, mais où elle n'est qu'entre les mains de quelques uns.

2.3 La division : ceux qui acceptent de vivre sur une terre achetée (« *loqb'il choch* ») contre les « paysans » (« *campesinos* »).

Les modalités de la lutte paysanne et le visage de la guerre sont variables. Des distinctions peuvent d'abord être faites entre les communautés. Par ailleurs, les divisions sont également intra-communautaires.

Les communautés qui s'engagent de façon relativement unanime dans la lutte politique de résistance sont Seasir, Setzacpec, Chiaux, Balamte, Salac, Chiacach, Chiis, Chipoc, Sewamo, Jacolol, Chipajché, Secacao et ce ne sont que quelques unes de toutes celles qui s'organisent au travers des vallées de Cahabón et du Polochic, d'El Estor à Chahal, et seront en contact avec le groupe Panzós heroíco de l'EGP et des groupes de l'ORPA.

Sepoc, Sactá, Sekaltakab, Champerrico, Tamax, choisissent pour leur part de s'allier à l'Armée, et votent toujours à droite aujourd'hui. La communauté de Sepoc choisit de payer la terre à Edgar Champney – qui avait choisi de vendre plutôt que d'affronter les situations de conflit. Comptant 40 familles, la communauté commence à payer le finquero en 1968, 336 quetzales la caballería (7,5 quetzals l'hectare). Ils mettront 20 ans à payer les 30 *caballerías*. Souvent ils travaillent dans la mine d'Oxec, et quand elle disparaît, ils partent travailler dans l'armée.

Autre trajectoire possible : la division des communautés. Lorsqu'arrive le nouveau propriétaire Luna Trocoli à Chitcoj, il propose aux nombreuses familles de partir en échange d'une indemnisation. La communauté de Chitcoj se divise en deux groupes : l'un part, achète le terrain de Champerrico, et beaucoup s'engageront dans l'Armée. Un autre groupe ne veut pas partir et se rapproche de la guérilla : cet engagement aboutit au drame de Sewamo, communauté où s'étaient réfugiés femmes et enfants du groupe, bombardée en 1982.

Enfin, certaines communautés, souvent nombreuses, restent divisées sur l'attitude à tenir, comme Tzalamtun et Pinares. En 1979, dans le village de Pinares, les « anti-communistes » brûlent les maisons des activistes du PGT.

En 1973, 200 familles sont expulsées par Enrique Fritz d'un terrain au nord de Cahabón, acquis en 1965. Ces familles s'installent au sud du Cahabón : Seasir, Setzacpec, Chiaux, Balamte, Salac, Chiacach, territoires qui font partie des propriétés des Champney. Cela crée une situation unique à Sepacuité: ces familles étaient pour la plupart militantes du PGT, elles avaient l'expérience de la violence et des menaces de division au sein d'une communauté : elles créent donc une structure clandestine plus unifiée et disciplinée (Grandin, 2004, p.149). En effet, les six communautés accueillantes étaient déjà combattives (Grandin, 2004, p.117). Après 54, Jaime et Edgar Champney les avaient de nouveau forcées à travailler pour eux. Dans les années 1960', ces communautés sont les plus agressives à demander la fin du travail non payé et une compensation rétroactive pour celui-ci. S'engage alors dans les communautés du sud une lutte sanglante : les communautés travaillent avec la FASGUA et signalent la finca comme oisive afin que l'INTA enquête et leur permette d'acheter la terre.

Deux situations consécutives sont à distinguer :

Dans un premier temps, les communautés sont sur les terres d'une grande propriété terrienne. Alors, se divisent ceux qui veulent sortir de ce système et obtenir leur liberté, et ceux qui veulent rester dans l'Asyent en échange de travail.

Dans un deuxième temps, la terre est en vente. Alors, se divisent ceux qui acceptent d'acheter la terre et ceux qui refusent de payer pour une terre qu'ils estiment déjà avoir payée.

La première situation est illustrée par les communautés du sud de Cahabón, détenues par Jaime Champney, qui refuse de céder ses terres.

Les envoyés de l'organisation FASGUA sont plusieurs fois menacés directement, l'arme au poing, par le duo Jaime Champney –Nacho Preto.

Nacho Preto fait même appel à l'Armée pour disperser et contrôler, le 15 janvier 1975, une rencontre à Seasir entre la FASGUA et les communautés pour discuter des demandes faites à l'INTA (Seasir étant une propriété de Jaime Champney). En 1975, le ministère du travail oblige les Champney non seulement à cesser de payer les travailleurs en nature ou en notes de promesses, mais également à compenser les paiements passés (Grandin, 2004, p.117). En 1975, l'INTA approuve provisoirement un nombre important de demandes de terre, dont celles des 6 villages. Cette décision ne fait qu'attiser les harcèlements des grands propriétaires et des commissaires militaires locaux...

Au sein des communautés, s'opposent ceux qui veulent acheter la terre à ceux qui veulent rester dans l'Asyent.

K'a'ru xik' noko eeril wi', sa'xk'ab'a naq yoo xjachb'al li ch'och'.

Ils nous enviaient, car nous étions en train de partager la terre.

K'anab' raj cho'q qe k'aleb'aal, tqa toj raj, k'aru neke'xye, moko k'ay ta li ch'och', re asyent, re Qawa' Champney, ink'a' ruuq xk'ayink'il, ani tana traj loq' xch'och', toj k'eemank li ploom re naq traqe'q li ch'a'ajkilal." (...)

Nous voulions qu'ils nous laissent notre terre, nous voulions payer, mais elle n'est pas à vendre, elle est à l'hacienda, elle est à Monsieur Champney, elle ne peut être vendue, celui qui veut acheter la terre, on va lui donner du plomb pour que cesse le problème (...)

Arin wib' paay ru naq wan, moko jun paay ta ru. Jun paay li xe' raj loq'ok ch'och', jun paay li ink'a' xe' raj loq'ok ch'och'. (...)

Ici, il y avait deux groupes, et non un seul. L'un voulait acheter la terre, l'autre ne voulait pas acheter la terre (...)

Wan na xamaanik, ut wan li yoo chi loq'ok ch'och'. Li ani ink'a' x'ok chi loq'ok ch'och', entonces nake' tz'aq sa'xwent li loq'b'il ch'och. Pero, li ki tz'aq' sa' ink'a loq'b'il ch'och' nake'xyok' rochoch, ut xt'ane' rochoch. Xoo kana chi ru hab', xoo kana chi ru q'ojyin, xoo kana chi kama'an (...)

Il y avait ceux qui allaient travailler à la semaine, et il y avait ceux qui achetaient la terre. Celui qui ne veut pas acheter la terre, alors on lui donnait un endroit dans la « terre achetée », la finca. Mais ceux qui reçurent de la terre en dehors de la finca, ils ont fracassé leurs maisons. Nous sommes restés sous la pluie, dans la nuit, sans rien (...)

Yab'an, naq xoo k'ulunk arin Chiak'ach, a'an wi' chik chaq :

Mais quand nous sommes arrivés ici à Chiakach, ils ont dit de nouveau :

Xe' k'ulunk aj elq', xe'k'ulunk aj q'em, a'an li kama'an nekexye, a'aneb li campesino, a'aneb' q'em kun, li ink'a' neke'raj trabajik, mas naab'al chik li ch'a'ajkilal xe'ok xye'b'al *Les voleurs sont arrivés, les fainéants sont arrivés, ils sont les « paysans », les fainéants, ceux qui ne veulent pas travailler, ils vont créer des problèmes, ont-ils dit.*

(José C.)

La deuxième situation est illustrée par l'attitude d'Edgar Champney, qui décide de vendre ses terrains, et les propose aux communautés qui y vivent. Il désamorce ainsi le conflit, met en difficulté les leaders radicaux comme Curley et Xol, et divise les communautés sur la question du paiement. Pour les paysans engagés dans la lutte, le dilemme est terrible. Faut-il entrer dans ces processus légaux d'achat de la terre, bien qu'historiquement, ces terres leur avaient déjà été attribuées, ou bien par décision de justice, ou bien par la réforme agraire, avant le coup d'état de 1954 ? Les divisions entre ceux qui acceptent de vivre dans les fincas, ceux qui acceptent d'acheter la terre (*aj loq'ol ch'och*, les acheteurs de terres) et ceux qui refusent de payer ou veulent négocier plus fermement les prix (les *campesinos* ou *aj elq'*) aboutissent à des drames.

Les premiers achats devaient avoir lieu dans les communautés du Nord : Sactá, Gualibaj, Sepoc, Sequixpec, en 1966. Une faible majorité d'entre elles étaient d'accord pour payer. Mais, leurs représentants furent arrêtés alors qu'ils voyageaient vers Cobán pour réaliser le premier paiement de 1000 quetzals : Marcelino Xol, employant les mêmes moyens qui avaient employés contre lui l'année précédente, avait averti la police qu'on avait extorqué de l'argent à des paysans (Grandin, 2004, p. 114).

En 1973, les tensions intra-communautaires éclatent et les familles qui avaient choisi de payer expulsent violemment celles qui refusent, brûlant leur maison et détruisant leurs champs (Grandin, 2004, p. 114). Ces paysans qui refusent d'acheter la terre sont souvent appelés, comme les guérilleros, « *aj elq'* », les voleurs, ou bien « *q'em kun* » les fainéants (littéralement : « verge en pâte de maïs »).

La traduction locale, par les Ladinós et les Q'eqchi', du conflit idéologique et politique national, s'exprimait en termes de critère du droit à la propriété. Le curseur se déplaçait de l'inextinguibilité de la propriété privée pour les Ladinós, répandant le terme de « voleurs » à propose des petits paysans, à celui du « travail et de la sueur » chez les Q'eqchi' militants.

Ce terme de *aj elq'*, on l'a vu dans la première partie, ne pouvait qu'avoir un fort impact sur les Q'eqchi'.

En effet, si l'on écoute le discours de ceux qui étaient moins engagés, on a plutôt la version suivante.

Li Patron, kix koxla elk, kix koxla xke'ink li gobierno, jokan naq xex yeho'b'ak chex k'ayinkileb' li ch'och'. Ab'an sa' li tiempo chaq a'an, li gobierno kix loq' li ch'och', ut ki ok chi xq'axtesinkileb' li qas qitzin. K'ajan, naq kixq'axtesi li ch'och'.

Wank bayaq li pleetik malaj li kamsink rib', ab'an naqa k'e reetal naq ke naraj li

Le patron a pensé partir, donner la terre au gouvernement, et il a dit qu'il vendrait la terre. Mais à cette époque, le gouvernement a acheté la terre, et nous l'a rendue. Mais quand il a rendue la terre, il y a eu un conflit, on s'est tué entre nous, mais nous nous sommes rendus compte que chacun voulait la tranquillité (le refroidissement), comme maintenant où

junjun, toj k'ama' ajwi anaqwan, maak'a chik li gueriy na ru nakat ye, yookeb' chi elqak li nekeraj ajwi' xtawasinkileb' qas qitzin (...)

Wank xjalajik.

Chirix a'an, wankeb' li qas qitzin, xe' xtaweb' lix kamik sa' chaq a kutank a'an, ab'an mare xex jolomink bayaq, lix pleetinkil li najej ab'an, wank ajwi lix kutankil xex sach' mare xex b'aanu li ink'a us, jokan xee paalto.. ;

(Marco)

nous n'avons plus de guérilla qui volait et qui voulait seulement poursuivre nos compagnons (...)

Il y a eu du changement.

Après cela, certains de nos compagnons ont trouvé la mort à ce moment-là, mais peut-être parce qu'ils étaient de meneurs de la lutte pour la terre, il y a eu l'époque où ils ont disparu, peut-être avaient-ils fait le mal, peut-être avaient-ils fauté.

2.4 La migration

Lorsque le conflit divise en deux la communauté, on a constaté que l'une des deux parties pouvait décider de migrer. Certains disent que cette migration se fait « pour éviter les conflits » (Grandia, 2006, p. 72). La migration n'est pas un phénomène nouveau, elle est inscrite dans le schéma de pensée des Q'eqchi', ne serait-ce que parce que les jeunes couples « migrent » et doivent créer un nouveau foyer ; ou parce qu'historiquement les Q'eqchi' ont toujours fui et avancé vers la « frontière ». Cependant, les migrations des années 70 et 80 sont massives : elles témoignent du décalage entre le discours de l'harmonie et de l'unité, et la division de fait. Cette « possibilité » de penser la migration, de bénéficier de nouvelles terres, en abondance, plus au nord, est à la fois libératrice et coercitive. Elle oblige les familles en désaccord avec leur communauté à se retirer (Nader, 1990).

3. « Nous dansions dans le sang »

La période noire de la guerre n'est pas décrite seulement comme une guerre (un conflit, un combat, « *pleetik* »), ni comme une violence, mais aussi et surtout comme une souffrance (« *rahilal* »). Dans ce dernier terme, on perçoit que les persécutions subies sont distinguées du combat militant : ce qui s'est abattu sur les villages n'était pas une simple réponse « proportionnée à ce combat », ils subissent une vague de terreur, qu'ils n'expliquent que par le fait que les propriétaires et l'Armée avaient décidé « de nous faire disparaître nous, les pauvres ; « *laa'o aj ne'ba'* ».

3.1 La victime sacrifiée : une figure féminine

Dans les mythes, le héros transgresseur ne met pas en jeu sa seule vie. Dans la quasi-totalité des paroles, le héros provoque indirectement la mort des autres (la jeune fille Lune, le frère Nuage). Il apparaît donc comme celui qui fait passer les frontières et implique le versement du sang nécessaire à cette transgression.

On trouve ici une continuité depuis l'aube de la conquête, dans le personnage portant le nom de Balamk'e, personnage jumeau de Hunahpu dans le Popol Vuh, et héros solaire dans la mythologie q'eqchi', qui est l'officiant de sacrifices (Van Akkeren, 2000, p. 245) : de façon toute à fait analogue, Balamk'e sacrifie son frère face aux seigneurs de l'inframonde en le réduisant en pièces dans le Popol Vuh, tout comme il fait tomber son frère Nuage dans un gouffre de l'inframonde dans le mythe F.

La différence est que, dans les mythes q'eqchi' actuels, c'est la figure lunaire et féminine qui passe par la mort, tandis que le héros masculin solaire reste en vie. On voit là une sexuation plus grande des rôles symboliques et sociaux. La figure féminine est le sujet sacrifié pour permettre la coupure. L'homme est l'agent, l'officiant sacrificiel qui règle le monde et rétablit les frontières. Les études historiques montrent d'ailleurs que les femmes ont été particulièrement touchées par la répression militaire : viols, enlèvements, meurtres, elles ont été les premières victimes de la guerre.

C'est là également toute l'ambiguïté du rôle des leaders paysans qui ont permis de rompre l'enfermement dans l'Asyent dans les récits généalogiques. En transgressant les lois du patron, ils ont provoqué un châtement terrible, et non seulement leur propre mort. Il a fallu le sacrifice de beaucoup de vies pour payer ce processus de transformation. Ce rôle sacrilège les rend très ambigus, comme des « héros-repoussoirs ».

3.2 Les officiants du sacrifice

Dans les paroles mythiques, les agents du châtement ne sont jamais les commanditaires eux-mêmes : le *Tzuultaq'a* passe par des bras armés : Ce sont Puklum ou Kaaq dans le conte D; Puklum et la vieille Ab'as dans le mythe K. Il faut également des « assistants » dans les actes de sorcellerie. Dans le conte A, les héros demandent l'aide de l'oiseau pour piéger Chixal. Dans le conte K, Puklum demande l'aide de Tok' et du Pivert.

Dans l'histoire de la guerre civile, il en est de même : très souvent, les grands propriétaires terriens ne versent pas le sang eux-mêmes, mais se procurent pour cela les services d'un administrateur, d'un militaire ou d'un paramilitaire.

Les années les plus noires sont celles des gouvernements de Romeo Lucas García et d'Efraín Rios Montt, grands ordonnateurs de massacres (Schirmer, 2001).

Jun awabej xtikib' chaq li ch'a'ajkilal a'an Qawa Romeo Lucas, kix tikib' a ch'a'ajkilal a'an, xb'aan naq xye naq : "toj laa'in tin ok, tin tenq'a chijunil li campesino, tin k'e xch'och', tin raheb'", naq xe' rab'i li k'aleb'aal chijunil xe' vootib'chirix, pero naq x'ok aran, junpaat x'ok xk'etb'aleb' chijunil ki ok li kamsink, ki ok chi xtawasinkileb' li qas qiitz'in, pero li xyaalalil ke'xtaw, ke'risi a'an, Qawa Romeo Lucas García, ke'xok chaq Qawa Rios Montt, ma toj a ta chikan naq xe'x tikib' chi winq, chi ixq chi kok'al, yookeb'

Le président qui a déclenché ce problème est Romeo Lucas, il a commencé ce problème, parce qu'il avait dit : « Lorsque j'entrerai [en poste], j'aiderai tous les paysans, je leur donnerai de la terre, je les aimerai », et lorsque les villages ont entendu cela, ils ont tous voté pour lui, mais quand il est rentré, il a commencé à les poursuivre, les tuer, les persécuter, tous nos frères, alors ils se sont rendus compte, ils ont sorti Romeo Lucas García, et est entré Rios Montt, mais celui-ci a recommencé à tuer, les hommes, les

xkamsinkil, ne'xchap chi xjaj xe'x yatz' ut xe'x kut chi ha', xe'x kut rub'el puent, xe'x k'am sa' li pim, naq xe' risi sa' rochoch. A'an a'in xk'ulmank sa' li 81, 82, 83; a'an li rahilal.

(José S.)

femmes, les enfants, on les pendait, on les jetait dans l'eau, depuis le pont, on les emmenait dans la montagne, on les sortait de leurs maisons. C'est ce qui est arrivé dans les années 81, 82, 83, cela a été cela la Souffrance.

4. La souffrance reçue

« *A'an a'in li rahilal xqa k'ul chaq* » (Voilà la souffrance que nous avons reçue)

En général, la forme passive d'un verbe se réalise par le doublement de la voyelle finale. Ainsi, *majewank* signifie offenser, *majewaak* signifie être offensé ; *k'uulank* signifie ranger, *k'uulaak* signifie être rangé ; *puub'ank* signifie tirer un coup de feu, *puub'aak* signifie être visé par un coup de feu. Certains verbes n'ont qu'une forme passive, ce qui témoigne que certaines actions sont conçues comme passives : *kalaak* signifie s'alcooliser, se mettre en état d'ébriété ; *kanaak* signifie rester.

K'ulmank signifie se passer, recevoir, subir⁸⁴. Une autre forme est le verbe *k'uluk* qui signifie : aller à la rencontre pour recevoir. Ainsi, les Q'eqchi', lorsqu'ils racontent ce qu'ils ont subi durant la guerre, répètent : « *A'an a'in k'aru xqa k'ul* » : voici ce que nous est arrivé, voici ce que nous avons subi. Mais littéralement, cela signifie : voilà ce vers quoi nous sommes allés.

Dans le mythe fondateur « Sur la chasse », les deux garçons se réveillent et leur nourriture a disparu, et ceci se répète – « *Jo'kan wi' chik ke'xk'ul* », “Il leur arriva la même chose » (B-10), est-il dit. Ce terme marque bien les ruptures dans les épisodes des récits : il constitue ainsi les moments de bascules nécessaires au récit linéaire, tout en définissant chacune de ces ruptures comme un moment unique, spécial, qui va relancer un nouveau cycle.

4.1 Assassinats et massacres de l'armée et des paramilitaires

Les violences commencent par des tabassages, tortures et assassinats ciblés de militants du PGT dans les années 1970.

Lorsque Marcelino Xol est enlevé une nuit de l'année 1972 par des hommes cagoulés, il est traîné, attaché à un véhicule, sur les routes du bourg ; puis il est torturé. Les voisins du lieu entendent les cris. Enfin, il est emmené dans un endroit inconnu. Son corps n'a jamais été retrouvé. Les mises en scène, les disparitions, les tortures vont bien au delà de l'élimination des opposants : elles doivent terroriser la population toute entière. En 1973, les commissaires militaires torturaient puis relâchaient trois membres du PGT (CEH, 8, p.114-115) ; en 1975, cinq personnes subissaient le même sort, et six autres en 1979 selon la CEH (8, p.87).

⁸⁴ Vapnarsky remarque également cette importance du verbe « se passer » « *úuch* » dans les récits mayas macehuales (Vapnarsky, 2001, p. 178)

Des survivants accusent Nacho Preto et Jaime Champney d'avoir assassiné et décapité en 1980 Emilio Rax Pop, leader du PGT, d'avoir exposé son corps et obligé les travailleurs de Champney à défiler devant lui (Grandin, 2004, p.117 ; CEH, 8, p.22).

Xikaq xsik'b'al li qas qitzin ani yoo chi jot'ok," chan, naxtaqla eb' chaq malaj comisionado, malaj caporal, malaj alcalde, naxsik' ani na aatinak junaq re naq ink'a' t'ane'q chijunil lix mooseb'. Wi' naq ink'a' nakextaqla chi risinkil malaj xkamsinkil li jun a'an, xb'aan a'an chijunil, traqe'q xtrabaj, a'an nax k'o'xla li asyent, jokan naq, ani na aatinak chi kaw, jo' yooko chi aatinak laa'o, jokan naq li aatinak junxil xuwajel, ma'ani ta aatinaq.

Allez chercher nos frères qui posent des problèmes" dit-il (le propriétaire), et il envoie ou bien le commissaire, ou bien le caporal, ou bien le maire, il cherche qui parle afin que ne tombent pas tous les travailleurs. Il pense que s'il n'envoie pas le chercher ou le tuer, tous vont cesser de travailler, c'est pourquoi parler fermement comme nous parlions était dangereux. Personne ne parlait à personne.

(José)

Peu à peu, ce sont aussi les dirigeants des communautés, c'est à dire les anciens, et les catéchistes qui sont traqués. A partir de 1978, l'assassinat devient quasi-systématique. En 1980, un commissionnaire militaire exécute le leader d'une coopérative, les commissionnaires militaires de Salac exécutent un nombre indéterminé de personnes (CEH, 8, p.111, 8, p. 87). A Marbach, un militaire qui veut prendre possession des lieux fait assassiner de nombreuses personnes. Beaucoup de corps sont jetés dans le fleuve. Entre 1978 et 1983, la politique dite de terre rasée de l'Armée est d'assassiner les subversifs et tous leurs complices, et de les laisser sans moyen de survie. Il faut les affaiblir, les affamer, terroriser la population afin qu'elle n'offre pas d'abri et de vivre. La répression s'abat alors sur les communautés qui se battent auprès de l'INTA pour entamer les démarches d'achat de la terre. Certaines communautés doivent alors fuir dans leur totalité, alors que l'on brûle leurs maisons.

4.2 Les assassinats de la guérilla : le Double Secret de Cahabón

L'un des tabous de l'histoire de Cahabón concerne Enrique Fritz. Il était un des personnages les plus importants en tant qu'ancien maire, et avait de bonnes raisons d'en vouloir personnellement à Xol au vu du procès de 1965. Il aurait fait partie de l'expédition punitive. A l'inverse de Nacho Preto, il ne fuit pas vers les Etats-Unis après la mort de Xol. Cela lui coûtera la vie. Quelques temps plus tard, il « meurt dans un accident de voiture ». C'est la version officielle. D'autres (la famille Xol, d'anciens guérilleros) évoquent le fait qu'il aurait été enlevé et exécuté par la guérilla. Le « secret » des deux assassinats « symétriques » des deux ennemis jurés est bien gardé. Il est complètement dissimulé par les Ladinos issus des familles historiques, murmuré par la famille de Xol ou par d'anciens membres de la guérilla... La jeune génération cahabonera, ladina comme q'eqchi', ne sait rien de ce drame qui déchira les deux familles ennemies de Cahabón, et qui explique pourtant beaucoup de la situation locale actuelle. Deux secrets liés l'un à l'autre, et des «âmes rouges » (cf. p. 376) qui continuent d'errer et d'épouvanter les vivants.

4.3 Accuser des «étrangers» de subversion

L'un des arguments de l'Armée est, comme dans la version ladina que nous avons étudiée, que le désordre est dû à des meneurs subversifs venus de l'étranger (et qui manipuleraient les indigènes). Le témoignage qui suit montre bien la tactique des commissaires locaux qui voulaient pouvoir éliminer les militants locaux, en les faisant passer pour des «étrangers aux yeux clairs» venus insuffler la subversion et la lutte armée.

Xex yok' chaq li qoch'och' ajwi', Xe' riüqa chaq lin po're yuwa', xe' xkoq' chi re nimá. Xoo elk chaq aran, xoo ok arin sa' b'ool. Ak' aq' chaq qokik arin naq xtikla li ch'a'ajkilal, chirix a'an xe' kokla chi qa sik'b'al, yookeb', yookeb' xyeb'al qe naq laa'o aj rub'el pim, a'aneb' aj kamsinel, ut a'aneb' aj elq', chankeb' qe. Xoo ex q'ab'a, ut xe' xye we naq laa'in, nakin b'eeresink li xnimq'al ru puub', xye we naq laa'in najt na chal lin tenamit, ut laa'in saq tzor nikin ilok, naq xoo'exye chaq sa' kamsib'aal, sa' b'ar ki neke'wulak chaq chi jitok. Ut a chaq'rab' a'an, ki chalk, kix ye, a'an li ofical ut kix ye aj Tomas Tun anajwank Wank. "Anajwank chan, taqlamankeb' chaq li kristiaan a'an a saq tzor nake' ilok, Qilakeb' najtil tenamit, qilakeb' a winq, qilakeb' a ixq' aj saqil jolom." Xoo ko'o, sa' tenamit chi kamsiik, (...) ut aran xe'xyeqe naq xe' patz'e' ajwi' re li xe'jitok chaq, b'ar put' wank li ixq saq tzor na ilok, ma xa k'am chaq li puub'?, chankeb' ut k'a ta chi puub'il na yo'laak, maak'a, a raj (...) "Anajwank tat chal ut toj tat xik , wi' ink'a nake' k'eerib' ut teq'axtesi eerib' chi kamsiik, wulaj, sa' oxib' hoor, te'kamq chijunileb' aj Chiak'ach chankeb' chi kama' waa'i'. Xqab'i laa'o po'r, naq xoo k'ulunk wi' chik sa' kab'l, xhulak wi' chik li qa b'oqb'al re wi' chik qa kamsinkil. Jultiwe laa'in li aatin ab'an naq xjunil li aatin li ninye toj b'ar tin kanab' xk'o'xlankil a'an, toj a' naq tin kamq. Sa' li waqlaju xb'e li may xqa kanab' li gochoch, xoo k'ub'ee rub'el gochoch, sa' jun li ch'ina tal iru, aran xoo ko'o chi wark. Junin chi uuq, junin

Ils détruisirent notre maison, ils emportèrent mon père, ils le jetèrent dans le fleuve.

Nous avons fui, nous sommes partis vers les sommets. A peine arrivés sur ces lieux, les problèmes ont débuté, car à partir de là, ils ont commencé à nous poursuivre, tout le temps, ils racontaient que nous étions « ceux qui se cachent dans la montagne », les assassins, les voleurs.

Ils nous accusaient et disaient que j'étais à la tête avec des armes lourdes, que je venais d'un pays lointain, que j'avais les yeux clairs, c'est ce que sont allés rapporter les commissaires à l'armée pour autoriser le massacre.

Et l'ordre arriva, et l'officier X. –qui vit encore- dit : « Maintenant que l'on capture ces personnes aux yeux clairs, qui ressemblent à des étrangers, ces hommes et femmes à la tête blanche ».

Nous sommes partis vers le bourg pour être tués. Et là ils nous ont demandés si nous étions les rebelles, et où était la femme aux armes lourdes. Mais nous n'avions aucune arme à montrer, aucune.

(...)

« Maintenant vous allez venir avec nous, car si vous ne vous rendez pas (pour être tués), demain à trois heures mourront tous les habitants de Chiakach ».

Nous avons entendu cela quand nous sommes revenus dans notre maison, ils sont revenus pour nous tuer. Je me souviens de ces mots et je m'en souviendrai jusqu'à ma mort.

Le 16 mai, nous avons abandonné la maison, nous sommes allés dormir dans une vieille friche. [Je n'avais emporté qu'] une

chi camiis, naq xin ko'o xmaak lin xiw. Xe' chaleb' a'in li comisionado, laj Patruuy, na potz'lok a puub' naj yookeb' chaq. Yookeb' chi sik'ok. Sa' li waqlaju xb'e li may a'an, xin elk chalen, oxib' chi'ab' xin wank rub'el pim. Chi moko nan yal ta wa' rajlal kutan. Nan b'otz' li kala', li map' a'an li naqa k'ux, re naq a'an too ruuq chi nume'k chi ru li kutan, laa'in q'axal najt xin wank sa' pim, tin ye li yaal, porque laa'in xin k'ul, wank ajwi' jun qa komon aran, aj Pedro Saquij naj naw, wayi' ajwi' li woq xin ket sa' Saqoonak, xin suti chijunil a'an ut xin suti xwent San Cristobal, Santa Cruz, Chinama', San Miguel Tukurú, san Miguel Chicaj, xin naw chixjunil a'an, xmaak a' rahilal a'an. Porque re naq tin kol'e'q.

seule pauvre jupe, une seule pauvre chemise lorsque je suis partie dans la panique. Les commissaires sont venus, les patrouilles, ils faisaient tonner leurs fusils lorsqu'ils étaient là. Ils cherchaient. C'était un 16 mai et je suis partie pour toujours, j'ai passé trois années dans la forêt. Sans rien à manger, jour après jour.

J'arrachai du junco, du map' pour manger, afin de passer les jours, j'ai encore les cicatrices que j'ai reçues dans la Montagne Saqoonak, j'ai parcouru toutes ces montagnes, jusque dans la région de San Cristobal, Santa Cruz, Chinamá, San Miguel Tukurú, San Miguel Chicaj, j'ai connu toutes ces montagnes à cause de la Souffrance (la guerre civile). Afin de me sauver.

(Rosario)

4.4 Le motif mythique : la dislocation du corps de la jeune fille

Ce que décrivent les Q'eqchi', c'est une violence gratuite, injustifiée, disproportionnée : c'est le principe de la cruauté, celle qui s'attaque « au ventre de la mère », au principe même de la vie. La certitude de l'impunité excite même le cruel. L'usage de la cruauté aide à faire entrer les éléments de propagande, grossièrement faux, dans la réalité historique. L'effet de cette cruauté et de cette terreur, c'est la dislocation du corps social tout entier : elle brouille les frontières du vrai et du faux, du bien et du mal.

La mort dans les mythes est exprimée par le démembrement de la mère et le foudroiement de la jeune fille. Dans un cas comme dans l'autre, la mort passe par la division du corps en multiples morceaux. Ainsi, la mère est découpée en « morceaux de viande » : « *Ils lui coupèrent la tête et les seins, et ils les mirent dans le fond de la marmite ; du reste du corps ils firent des petits morceaux en mettant la viande dans les tamales* » (A-82).

La fille, elle, est réduite en morceaux de chairs et en gouttes de sang. Il n'y a plus d'organe, plus de tête, plus de cœur, plus de peau, plus de cohérence du corps. Le foudroiement de la jeune fille par l'éclair est dit « *boq'xuj kixere'* » (D-226). *Kixere'* est la forme passive du verbe *xerok* (diviser, foudroyer) conjuguée au temps « mythique » marquée par le préfixe *ki*. L'emploi de *boq'* est également particulièrement important : il exprime l'arrachement. Or, ici, le corps est complètement désintégré, il est en morceaux, en gouttes de sang : il ne reste que l'écume⁸⁵.

⁸⁵ Sur cet épisode, d'autres commentaires sont faits par Braakhuis (2005).

« *Aran kiril xkik'el xraham jo' wi' xkaj xtz'ejwal jo'xmul ha'. Ak yookeb' kok kar rikin, aj mulum, xt'uplenkil re ixk'waxb'al.* » (Là il vit le sang de sa bien-aimée. Ainsi que les morceaux de son corps comme de l'écume (des déchets d'eau). Déjà les petits poissons, les têtards commençaient à l'arracher pour la manger) ».

Cet épisode semble être rappelé dans le mythe E actuel :

« *C'est pour cela qu'il existe un chant où la Lune dit: mes yeux, les ongles de mes mains, les ongles de mes pieds, mon visage, ont été jetés, écrasés, brûlés.* » (E-3)

Cette désintégration du corps marque certainement une évolution des motifs mythiques et de la façon dont on conçoit la destruction d'un corps. En effet, dans les récits mythiques plus anciens, comme le Popol Vuh, on trouve les motifs du transperçement par une flèche, de la décapitation, du démembrement, de l'extraction du cœur, de la peau: avec la colonisation, le régime de l'*Hacienda* et la guerre civile, le corps n'est plus seulement amputé, troué, dépecé ou découpé, il est littéralement atomisé: les parties du corps ne sont plus reconnaissables et ne permettent plus d'identifier la personne. Alors que, dans la civilisation ancienne, les conflits aboutissaient à la recomposition des puissances des territoires (par exemple, entre les Kichés et les Achi, dans le Rabinal Achi), comme une recomposition des parties d'un corps. Avec le contact avec les Blancs, c'est la dissolution totale qui menace.

Cette mort provoque la « tristesse » du Soleil. Cette tristesse *ra sa'xch'ool* est profonde : elle atteint le fond du cœur (*ch'ool*) et provoque la souffrance (*rahilal*). Or, ce terme de souffrance est celui qui est préféré par les Q'eqchi' pour décrire la guerre civile, période où les communautés ont été foudroyées et divisées.

Le terme *Rahilal* désigne par métonymie la période de guerre civile. Remarquons ici que les Q'eqchi' n'insistent pas tant sur la « Violence » (terme préféré par les occidentaux pour illustrer la période de la guerre civile) que sur la souffrance et l'attristement, qui affectent l'équilibre du corps, le vide de ses énergies, et mène à la mort.

4.5 Conséquences de la dislocation et de la chute : la honte, l'effroi, la tristesse

La mort de la jeune fille est aussi liée à la chute : dans les contes C et E, la Lune tombe dans l'eau. Dans la parole D, les phrases de prologue reprennent le thème de la chute. « *Chan ru chi elq'amb'il kixt'an jo' rixaqil Qana Po'* » (Comment, en la dérobant, la Lune tomba pour devenir son épouse)» (D-2). Or, la chute est, chez les Q'eqchi', indissociable de l'effroi (*xuwak*). On la retrouve dans le conte D : la jeune fille a peur de son père (D-120). La honte *xutanak* est une autre sorte d'effroi. C'est la peur de ne pas tenir son rôle dignement, de ne pas être à sa place. La honte survient au tout début du monde (D-57), lorsque le héros glisse sur le nixtamal de la jeune fille, tombe (D-53), la peau de mazame se rompant, mettant à jour le stratagème du soleil pour paraître un bon chasseur. La honte surgit de la chute. Peur et honte surgissent dans le déplacement : lorsque l'on a transgressé les frontières, que l'on ne s'est pas conformé à son rôle. La honte surgit également chez les jeunes *Tzuuldaq'a* pas assez forts pour briser Saqlech (K-60).

Remarquons que « la honte » était littéralement traduite comme « la peur » au début du siècle, dans le vocabulaire transmis par Bourgeois (1897).

Or, la division du corps, la chute, l'effroi, la honte sont des affections qui touchent le *xmuhel* : la force qui va faire « tenir ensemble » tous les éléments du corps.

Xrahil xch'ool, « la tristesse de son cœur », désigne une tristesse très profonde, la conscience de n'avoir pas été digne de sa qualité humaine, à l'instar des enfants qui découvrent qu'ils ont mangé leur mère (B-31), ou bien d'avoir perdu son aimée (D-239) ou sa fille (K-5). *Sachso li xch'ool*, « le cœur perdu », dans le conte du pêcheur et celui du Roi de Cortés (Q-10 et R-28), désigne la perte de repères, l'effolement, la désorientation.

Ch'ool désigne le cœur, l'esprit, la conscience. D'après Wichmann et Hull (2009), *ch'ool* est emprunté au ch'olan *Ch'ujlel*, ce qui implique une double filiation du terme *ch'ujlel*, avec le *ch'ool* et le *muhel* q'eqchi'.

Or, ce cœur est indispensable à la constitution de l'humanité. L'une des premières choses qui est créée lorsque le Soleil et la Lune parviennent à se mouvoir dans le ciel est la salutation, le *sahil ch'oolejil* (I-21 à 31) qui exprime le contentement, la reconnaissance, la pleine conscience (K-53 ; M-15 ; M-17 ; O-6 et suivants ; O-25 ; P-8 ; P-9). C'est un terme que l'on peut rapprocher du *teyolia* nahua. Il ne quitte pas le corps, c'est son intériorité, sa sensibilité, sa mémoire. C'est le lieu de formation des idées et des états d'âmes.

La Souffrance n'est donc pas seulement le fait que des personnes sont assassinées: c'est aussi le fait de la division des communautés, la perte du lien entre les corps, les cœurs et les consciences.

Nous allons voir tous les processus qui ont menacé les communautés de dislocation.

Les témoignages qui suivent comportent plusieurs éléments typiques des témoignages:

- l'impossibilité de réaliser les travaux agricoles habituels en groupe
- la constitution d'une base militaire et/ou d'un centre de torture au sein d'une finca.
- l'obligation d'un comportement de soumission (interdiction de lever les yeux)
- la systématisation de la torture physique et psychologique fondée sur l'animalisation des personnes: les hommes sont battus systématiquement, menacés de mort.

On y retrouve le fait que la "loi" est "entre les mains des militaires".

La problématique de la "parole" et de la "trahison".

4.6 Les PAC

Les patrouilles d'autodéfense civile, établies officiellement en 1982, sont vécues comme une obligation de se contrôler les uns les autres, de se trahir les uns les autres. Encore aujourd'hui, les femmes racontent leur peur d'être laissées seules la nuit, chez elles, alors que leurs maris étaient contraints de rejoindre la patrouille. Les hommes, eux, devaient se prêter aux caprices et aux méfaits des commissaires militaires.

Xqa kul jun sut, sa'in qechb'eeneb' li qa komoneb', wan xpueercil, naq taqlanb'ilo ajwi' sa' patruuy. Aran xb'aneb' li Auto Defensa. Wan xpueercil naq te' qa chap li ani te' numeeq (...) Xoo patruuyib' ajwi' xmaak li qa xiw. Qayeaq noko xuwak, naq ink'a' qa b'aanu qa patruuy, tooex kamsi.

(José, Chiakach)

Voilà ce que nous avons subi une fois, ensemble avec nos compagnons, sous la contrainte, a été d'être envoyé dans les patrouilles. A cause de l'Autodéfense. Ils nous forçaient à arrêter ceux qui passaient (...) Nous avons patrouillé encore par peur. Nous avons peur, car si nous ne patrouillions pas, ils nous tuaient.

4.7 La perte de tout moyen de survie

C'est souvent la perte de la maison que se situe la plus grande souffrance : les maisons sont brûlées ou saccagées, et sans maison, on se trouve réduit à un état animal.

« chi ru Li po Julio, xqa k'ul chaq a'an, toj ko'k' chaq li qa kal ut wan naq yoo chi chire'k, xoo elk chaq, maak'a' naqa chap, chi moko qa kuy chi moko qa kaxlan, xe' kana aran, chijunil li qa ka', ut chijunil li qa ch'e'leb'aal.

(Antonio, Chiakach)

Durant le mois de juillet, nous avons subi cela, alors que le maïs était encore petit et en train de fleurir, nous avons dû fuir, et nous n'avons rien pu emporté, ni nos porcs, ni nos poules, ils sont restés là-bas, nos pierres à moudre, nos ustensiles de cuisines”

Tout est pillé, toute possibilité de survie est traquée.

Wa'ran jun a k'ay, jun a cooperativa, wan sa'in, ke'xket a'an, xjunil aj Patruuyeb' xe' ketok re, ke'xket chi xaab' a'an, rek' xex low a'an, maak'a' chik xkana. Wan xk'ameb' xparaw, wank xk'ameb' xfook, wank xk'ameb' chijunil, xwan xk'ameb' xwex, xtumin, xhu, a'an a'in li rahilal xqa k'ul chaq.

(Ana, Chiakach)

Il y avait une boutique, une coopérative, ici, ils ont pris tout ce qu'il y avait, ceux des patrouilles, ils ont tout cassé, ils ont enfoncé la porte à corps de pieds, ils ont tout pris, il ne restait rien.

Ils ont pris les parapluies, les lampes torches, tout, les pantalons, l'argent, le papier, voilà la souffrance que nous avons subie.

La circulation de l'argent est alors orientée vers l'administration de la terreur, captée par l'Armée. Les militaires abusent de leur position pour forcer à la vente et obtenir des terrains et des biens à bas prix. La vie devient négociable : les récits retranscrits par Carlos Paredes (2006, p. 34, 63) évoquent des contributions de l'ensemble d'une communauté pour acheter un porc en échange de la liberté d'un homme ; des dons de poulets pour que l'on laisse les prisonniers en vie. Certains hommes acceptent ponctuellement d'être payés (100 quetzals – 10 euros aujourd'hui) pour assassiner quelqu'un (Paredes, 2006, p.113).

4.8 La fuite dans la montagne.

C'est mon hôte de Tzalamtun qui me dit *xoo osok* (nous étions morts), lorsqu'elle me raconte sa fuite dans la forêt, à la suite du massacre de Pinares, effrayée à l'idée que son nouveau-né puisse pleurer, car le moindre bruit pouvait les perdre. Cette mort « collective » était inévitable : que l'on fuit dans les montagnes ou que l'on soit pris par l'Armée. Dans les montagnes, les Q'eqchi' sont morts de faim, de maladie, des suites de leurs blessures ou des attaques de l'Armée. A Cahabón, Ladinós et Q'eqchi' sont d'accord pour dire que de nombreux corps sont restés dans les grottes et les recoins de la Montagne, auxquels on n'a jamais donné de sépulture, et dont la mort n'a jamais été recensée. Mais ils ont aussi été « sauvés » par la Montagne (Huet, 2006). Ces vies en montagne ont souvent duré longtemps, ils donnent lieu à une nouvelle organisation, à l'usage de plantes sauvages pour se nourrir, se soigner, à de nouvelles techniques de culture et d'organisation pour un départ rapide (Huet, 2006, pp. 73-104).

4.9 Tortures et viols

Lorsque les Q'eqchi' sont pris par l'Armée, les tortures et traitements dégradants sont courants. Les humiliations et/ou exécutions sont réalisées et mises en scène dans le village même, afin de faire régner la terreur. Ou bien elles se déroulent dans des lieux spécifiques.

Dans les mots q'eqchi', les personnes expliquent que l'on « profane les femmes » (*xmuxe'al xloq'al li ixq*), on « joue » avec elles (*b'atzunle li qana'chin*), on pend à une poutre (*t'uyub'ank ru tz'amb'a'*), souvent la tête en bas (*xulubank*), on coupe les doigts, les oreilles, les langues, les testicules, les genoux, les seins, (*setok ru'uj uq'm, xik, ru'uj aq', naq'it, xbeen raq', tu'*), on perce les yeux, on transperce les corps à l'aide de machettes, on verse sur la peau de l'eau bouillante ou du plastique fondu, on fait marcher nu devant tout le village, on traîne la personne derrière un véhicule, on brûle (Huet, 2006, p. 49).

Le viol des femmes est systématique. Cahabón aurait été particulièrement touché, et il faudrait réaliser une étude précise sur cette question. « *Muxuk* », terme employé pour le viol des femmes, signifie au départ la profanation de règles et d'objets sacrés. Les conséquences en sont généralement le fait que les choses profanées ne peuvent plus grandir, ne peuvent plus produire : elles perdent donc leur *xmuhel*. Cela signifie que la femme violée n'est pas seulement prise contre sa volonté, mais que sa dignité est brisée, profanée, et qu'elle perd une partie de sa force vitale.

Le terme employé pour décrire ces actes de torture est d'ailleurs celui de *rahob'tesink* signifie littéralement attrister, faire souffrir. Les conséquences de ces tortures, de la Grande Souffrance sont décrites comme « la tristesse » : c'est à dire, le fait que les hommes ont perdu la cohérence du corps, la chaleur du corps qui leur donne de l'énergie, tout ce qui arrive lorsque l'on perd son *xmuhel*.

Naqaj raj xnawb'al b'aanunkil, pero toq'ob'qu, ra wanko, maak'a tooruuq xb'aanunkil, maak'a' qa awimq, maak'a' na yo'la qe, xb'aanaq rahob'tesinb'ilo

Nous voulions savoir quoi faire, mais nous étions pauvres, nous étions tristes, nous ne pouvions rien faire, nous n'avions pas de champs, rien ne naissait pour nous (nous

chaq, rahob'tesinb'ilo chi us, maak'a', mas okenaq li xsujew chan chan jun awimq, pero wi' na toqe' b'ayaq, moko sa ta chik xch'ool naq na ki, moko sa ta chik xch'ool naq na uuchink, kama'ano chik laa'o yooko xk'ulb'al.

(José, Chiakach)

ne produisions rien, nous n'avions rien), car nous étions dans la douleur (la tristesse), nous étions vraiment dans la douleur, le mal était entré profondément, comme une plante, lorsqu'elle est cassée, elle ne peut plus grandir sans son cœur, elle ne peut plus donner de fruit, nous avions subi la même chose.

« Xin osok » : j'étais morte, littéralement j'étais « finie », explique Anita :

Mas ra xin kul, yookin chi osok, ut ink'a chik xin wa'ak, yoo chi osok in na'leb', yookin chi sachk yookin chi sachk, chi ru jun chiaab' xin kul a'an, aran xin osok. Xin osok, tin kanaak kama'ano, pobre wakeb' lin kokal, ink'a chik na waj jun in china kulaal, ah, dios!, toqob' re lix hoon lin kulaal, li kulmank a'an, ink'a chik nan kauxla rikin tu', ink'a chik nan kauxla ma yoyo lin kulaal, maak'a chik in kaux rikin, moko chik nikin kauxla ta rikin wa'ak.

(Anita, Cahabón)

J'ai beaucoup souffert, je commençais à mourir, et je ne mangeais plus, mes pensées s'arrêtaient, je me perdais, je me perdais, pendant un an, je mourais. Je suis restée comme morte, mon pauvre enfant, je n'en voulais plus, ah, dieu, le pauvre enfant, je ne pensais même plus à l'allaiter, je ne me demandais plus s'il était en vie, je ne pensais plus, je ne pensais plus à manger.

Laa'o li xorahob'tesiik chaq malaj li xqahoy chaq nab'al qa kik'el, maji'nawulaak li tuqtuukil usilal qik'in, maji'. Xb'aan naq wi taraj xwulak li tuqtuukil usilal qik'in, xe'xqajtesi raj b'i bayaq li k'a'ru qe li b'ar wan xe'xsach chaq.

(Huet, 2006, p. 216)

Nous qui avons souffert ou qui avons répandu beaucoup de sang, la paix n'est pas encore venue pour nous. Car pour que vienne la paix, il aurait fallu qu'ils rendent un peu ce qui était à nous et qu'ils ont fait disparaître.

De ces différents témoignages, on retient des personnes foudroyées qui sentent que leur manque une partie d'eux-mêmes, cette partie qui les rend « humains », capables de créer, de se reproduire : elles sont « comme une plante cassée ». À la façon dont les Q'eqchi' ont inventé comme néologisme pour désigner les hélicoptères qui tournaient alors dans le ciel, « *Tuulux Ch'iich'* », les libellules de fer, on peut dire que la Souffrance a été le foudroiement des communautés, comme si la force des étrangers, symbolisées dans ces libellules de fer, étaient (à l'inverse des libellules du mythe qui réunifient le corps), une force centrifuge qui le disperse.

4.10 Tortures psychologiques: le rapport à la parole

Pour faire parler les paysans, les militaires et paramilitaires emploient également la menace et la pression psychologique. Dans ce contexte, certains “craquent”.

Laa'o xoo chape' kab'laju campesino chi ru chaq li 1973, yooko chi k'alek chi ru atq li tzuul naq xoo'exchap kab'laju junes aj trabaj, xoo chape' aran. Eb' li militar li xe' chalk chaq sa' jun asyent Chik'inich, xwent Panzos, naq nako'exchap, nakoe'xt'ini chi xxaab' puub'. Nakoe'xt'ini chi xxaab' roq'eb', naq nake' qaka'ya b'ayaq ak sa' yaal nokoe'xkamsi chi junaq wa.

(José, Chiakach)

Naq xoo'exchap, xoo'ebx'aq'. Chan chan na ux re li xul, xe'x b'aanu qe, xine' xlowi' chi ruq, xine' xb'aq', ut xex patz we ani li na hulak sa', toj taa ye ani a'an ut aa komoneb' li xe' kamsink re li qawachin a'an." (...)

Kiril chi jo'kan naq junes a'an li nan ye, ut kix ye a'an, maak'a' nax ye, ut yoo chi xpatzb'al junelik a'an, ut ki risi li pistola xk'atq sa' ut ki raj raj xmogresinkil chin peekem. Ink'a' moko xk'e ta, kajwi' xk'et lin jolom chi ru lix puub'(...)

Chirix a'an xinexb'aq', ut jun li komon xexb'aq' chix ja'aj, xex k'e xtawasinkil ut toj aran xex kamsi (...)

Ya sa'xk'ab'a naq maak'a' li naqa ye ut yaal yoko chi xyeeb'al, xooex tawasi. Li yooqat qeb' chi patz'ok qe: ye b'ar wankeb' laa komon, Ut tatinkol, ut moko yaal ta a'an, laa'o k'at a ru li tqa ye: ma ani naqil i ru, ma hoon ta naqa yoob' li aatin (...)

Xooex b'ak' ut xooexkam sa'jun li rix kab', kama'an warani, kach'in ajwi' li na'jej, ak re chik qa kamsinkil, ut wan ak xe' kam, wanqat qeb' li rismal aran, numtajenaq wi' chik li ketok xex b'aanu aran, aran chik xooexk'e laa'o, ak re chik kamk, me yooni chik lee roch'och' laa'ex,

Ils nous ont attrapé en 1973, nous étions 12 paysans, nous étions en train de défricher sur la montagne quand ils nous ont attrapé.

Les militaires venaient de l'hacienda Chikinich, près de Panzós, ils nous ont attrapés, nous ont cognés avec la crosse de leurs fusils, sur les jambes, si nous les regardions dans les yeux, ils nous tuaient immédiatement.

Quand ils nous ont attrapés, ils nous ont attachés. Comme on le fait pour les animaux, ils nous ont fait de même, ils m'ont frappé, attaché, et ils m'ont demandé qui venait dans le village et qui étaient mes compagnons qui avaient tué un homme ».(...)

Il a vu que je n'avais rien à dire, et il a dit « cela ne fait rien » et il me demandait seulement cela, et il a sorti son pistolet de sa ceinture et il voulait me tirer dans la tête. Mais il ne l'a pas fait, il m'a seulement frappé la tête avec son pistolet.(...)

Après cela, ils m'ont attaché et un compagnon ils l'ont attaché par le cou, ils l'ont battu et ils l'ont tué (...)

Et parce nous ne disions rien et que ce n'était que la vérité, ils nous ont battu. Ils nous demandaient : « Dis où sont tes compagnons, et je te sauve ». Mais cela n'était pas vrai, et nous ne disions rien : « Nous n'avons vu personne, nous ne pouvons pas créer les mots » (...)

Ils nous ont attachés et ils nous ont amenés dans une maison, comme ici, un lieu tout petit, un lieu fait pour nous tuer, et déjà certains étaient morts, il y avait leurs cheveux, ils nous ont battu encore de plus belle, de nouveau, c'était un lieu pour

ak reex li kamk chalkeb' re li soldado che kamsinkil, pues laa'o maak'a' naqa k'o'xla, uy tz'aqal wank li chaq'rab' sa' laa wuq, tzaq'al wank li orden sa' aa wuq, naq tooaa kamsi, kamqo tana, xbanaq maak'a' qa maak, tento naq too kamk.

"Pues kama' waran nakex ok xkolb'al eerib', xmi' lee na'!"

Lajeb' hoor tana re q'ojyin, xooexk'ix, ut chuchuko aran, ut yatajun peraas li wa sa' qa sa', moko xoo wa' ta re q'ela, ut moko naqa naw ta k'a ru qa jom.

Xex ye qe naq "waringex aran", ut wulaj teexik, ut laa'o xo el aran chi ru q'ojyin. Chi kama'an naq xoo kole'(...)

(José, Chiakach)

mourir, « n'espérez pas retourner chez vous, les soldats viennent pour vous tuer », alors nous avons dit : « Ce n'est rien, la loi est dans tes mains, l'ordre est entre tes mains, quand tu nous tueras, nous mourrons peut-être, alors que nous n'avons pas fauté, mais il faut que nous mourrions. »

« Alors c'est ainsi que vous pensez vous sauver ! » (...)

A dix heures du soir peut-être, ils nous détachèrent, et nous étions agenouillés là, nous n'avions pas une miette de tortilla dans l'estomac, nous n'avions pas mangé depuis le matin, et nous ne savions pas pourquoi ils nous avaient fait cela. Ils nous ont dit « dormez là » et demain vous partirez, mais nous sommes partis dans la nuit, et c'est ainsi que nous nous sommes sauvés (...)

(...sur les personnes qui se mettent à parler sous la menace :)

Ab'anan li aatin li nekex ye nakex sik' chan ru ut na winqilo chi ru eb', neke raj naq neke' paab'a, jo'kan naq a'an a'an li xqa k'ul chaq.

Ut naq xqa k'ul chaq, wankeb' ajwi' qa komoneb' ra sa' xch'ooleb' chirix a'an. Ut xex k'o'xla naq mare junelik a'an yooqeb', ut xex k'o'xla li xik. Ut xkoheb' sa' jalan chik na'jej. Ut laa'o, qa ye qa k'ulaq wan, b'ar ta chik too xik, chanko. Us, ta yookeb' chi qa xeelankil ut qa kjob'ak qa ch'ool, chanko.

A'an a'in li xqa kul, b'anaq yooko chi xyeeb'al li yaal, ut naq junaq naq yoo chi xyeeb'al li tiikti, aran raj xe' osok. Ut a'in tento naq tat aatinak chi yaal, ut ink'a taa jala' aawaatin.

(Angela, Cahabón)

Les mots qu'ils leur disaient, ils les cherchaient et ils devenaient vrais pour eux, ils voulaient que les soldats les croient, et c'est cela que nous avons subi.

Lorsque cela est arrivé, c'est parce que des compagnons étaient tristes. Et ils pensaient que toute leur vie, ils ne subiraient que cela, et ils ont voulu partir. Et ils sont partis dans un autre endroit. Et nous, nous disions que nous allions accepter de subir tout cela. Où irions-nous si nous partions ? Ils reviendront sans cesse nous persécuter et nous devons nous y faire.

Voilà ce que nous avons subi, car nous disons la vérité, et lorsque quelqu'un ment, il finit là à coup sûr. C'est pour cela qu'il faut dire la vérité et ne pas changer ses mots.

Relevons certains passages de ces témoignages:

« *Ma hoon ta naqa yoob' li aatin* » (Nous ne fabriquons pas les mots)

« *Na winqilo chi ru eb'* » ([Ces mots] devenaient vrais pour eux)

« *Naq junaq naq yoo chi xyeeb'al li tiikti, aran raj xe' osok. Ut a'in tento naq tat aatinak chi yaal, ut ink'a taa jala' aawaatin* » (Lorsque quelqu'un ment, il finit là. Et il faut dire la vérité et ne pas changer ses mots).

L'Armée cherche à culpabiliser les prisonniers : vous payez des fautes, « *tojok maak* ».

Pourtant, ne pas céder à la peur et à la pression, ne dire que la vérité, était un moyen de survie selon ce témoignage. On y retrouve également la force de la parole vraie comme dépassant l'homme (qui ne peut les fabriquer), la conception d'une nécessaire adéquation entre les mots et les choses que les hommes doivent se donner comme éthique, comme nécessité vitale : se corrompre, c'est perdre l'esprit, confondre le faux et le vrai, se renier, et donc perdre son humanité. Le mensonge condamne au départ : on ne peut dénoncer des compagnons aux militaires sans devoir ensuite quitter le village. La ligne de division au sein des communautés se dit donc au travers du rapport à la parole vraie. Beaucoup, étaient amenés à dénoncer (*jitok*), pensant que cela les protégerait, ou bien escomptant ainsi régler des comptes personnels.

Li xik ajwi' nekeeril rib', toj k'ama ajwi' anaqwan, naq li xik na ilok, tento naq taqla chaq jalanaq chi pleetik aawikin.

Wan sa' li ejeercito neke jitok, neke chal li ejeerc chi muqmu, ut ink'a naqa naw ta b'ar xke, ab'an ink'a naqa naw ma yaal, ink'a yaal...

Ils se regardaient entre eux avec haine, comme aujourd'hui, celui qui regarde avec haine, il envoie quelqu'un d'autre se battre avec toi.

Alors il y en avait qui allaient dénoncer à l'armée ; ils allaient voir l'armée en cachette, et nous ne savons pas qui a donné, mais nous ne savons pas si c'est vrai ou si ce n'est pas vrai.

On trouve une véritable opposition dans le traitement de la parole entre l'Armée et la guérilla. Lorsqu'ils étaient réfugiés dans la forêt, la guérilla pouvait les rejoindre pour les aider, les conseiller. Comme on le voit dans les témoignages recueillis par Huet (2006, pp. 109, 110), bien qu'ils aient assassinés certaines personnes (propriétaires, commissaires), ils n'étaient pas du tout dans le même état d'esprit que l'Armée : ils ne cherchaient pas la dénonciation, ne menaçaient pas, donnaient des conseils pour la survie, ils donnaient des surnoms à tout le monde pour ne pas connaître leurs vrais noms et ainsi ne pas risquer de les dénoncer sous la torture. « *Xqataw xyaalal na'leb'* » : nous avons trouvé des idées justes, tranquilles (Huet, 2006, p.110).

4.11 La loi est dans la main des forts

« *Ce n'est rien, la loi est dans tes mains, l'ordre est entre tes mains, quand tu nous tueras, nous mourrons peut-être, alors que nous n'avons pas fauté, mais il faut que nous mourrions.* » (*José, Chiakach*)

On voit là que le rapport à la loi a complètement changé par rapport à l'époque du Printemps démocratique, où la loi était devenue un instrument de lutte et d'établissement de la vérité des rapports entre les colons et les propriétaires. « La loi est pour les riches »

disent les indigènes du Chiapas (García de León, 2002, p 187). A Cahabón, la loi est dans la main des riches et des militaires. Elle est devenue arbitraire: elle tue sans raison, sans qu'aucune faute n'ait été commise. Face à cette loi implacable, la mort est présentée comme le sacrifice d'un innocent, un tribut payé à un nouvel ordre. Mais dans le même temps cet argument déstabilise les soldats : il montre que la personne n'a pas peur de la mort ; et il provoque le doute chez le soldat, qui pense tuer des coupables, des subversifs.

4.12 L'enrôlement.

L'Armée était désignée par le terme *Soon*, terme certainement issu de la « Zone militaire » de Cobán, le lieu dont émergeaient tous les ordres, où étaient amenés beaucoup de prisonniers, et où beaucoup de jeunes étaient enrôlés. On retrouve ici que les Q'eqchi' « situent » toujours géographiquement, donnent une incarnation aux lieux de pouvoir. Les soldats étaient désignés par métonymie, comme leurs tenues de camouflages : ils étaient « *aj kookox* », les camouflés.

Watanabe (1992) pense que les forces armées représentent une force extérieure. Au contraire, pour Wilson (1993, p. 132), l'Armée est à l'intérieur de la communauté, elle s'est depuis longtemps insinuée dans la cosmovision locale : en effet, les Q'eqchi' ont participé à l'Armée du fait de l'enrôlement forcé. Les leçons qu'ils en ramènent sont riches : ils ont été, pour certains, alphabétisés, ils ont parcouru le pays, découvert des régions plus « développées », et ont « ouvert les yeux », par exemple sur les organisations en coopératives ou les démarches administratives. Dans le même temps, ils ont subi des entraînements sadiques, des traitements racistes et humiliants, la peur dans les combats contre la guérilla, l'obligation de procéder à des opérations punitives. L'Armée n'est donc pas « extérieure » à la pensée q'eqchi'. Elle la travaille. Ce que l'on en retient est différent de l'un à l'autre : pour les uns, l'expérience leur a beaucoup appris, pour les autres, ils n'ont appris qu'à tuer.

4.13 Se déguiser pour sauver sa peau

Cette insertion, nous l'avons vu, ne cesse d'être réinterprétée par la séquence paradigmatique du commanditaire, de l'officiant et de la victime sacrificielle.

Tout comme dans le Popol Vuh, il faut « danser » et se déguiser pour mieux tromper les forces du mal, les Q'eqchi' adoptent les signes qui tromperont l'Armée et leur permettront de survivre. Au début des années 80, l'achat de vêtements de type militaire (la casquette, les tee-shirts, les pantalons de camouflage, les grosses chaussures montantes, la médaille de l'armée) a été quasi-obligatoire pour prouver que l'on ne participait pas à la subversion. Mais est-ce vraiment un masque ? Cette attitude n'est-elle pas la marque d'une adhésion ? Pour nous, les comportements ne sont pas univoques, ils portent en eux la contradiction, l'hésitation, l'incertitude : l'adoption des vêtements militaires et des « versions » des militaires sont donc à la fois le signe d'une adhésion et d'une protection face au « fort ».

Cette ambiguïté dialectique fait penser à celle du Maximón, personnage ambivalent, Saint et Traître, à la fois porteur des attributs de la modernité et de la ladinité, et de l'occidentalisation, et dans le même temps profondément indien (Pedrón Colombani, 2004). Il faut être très conscient que malgré le travail de mémoire de plusieurs commissions, malgré la publication des rapports, il est très peu clair pour le « guatémaltèque moyen » que l'Armée s'est rendue coupable de la plupart des massacres : la propagande de l'Armée accusant systématiquement la guérilla a très bien fonctionné. Encore aujourd'hui, l'Armée - même si les hommes ont subi des maltraitances et ont dû participer à des exactions pendant leur enrôlement forcé - garde un certain prestige de combat et de maintien de l'ordre contre des guérillas que l'on se représente comme sanguinaires, responsables des exécutions sommaires : la « version » de l'histoire pour les Q'eqchi' n'est pas claire ; les uns et les autres ont des avis différents sur le rôle des leaders paysans et celui des militaires, sur « ceux qui ont commencé » et qui portent la responsabilité de la Souffrance qui a suivi. Pour ceux qui n'ont pas soutenu la lutte paysanne, les guérilleros ont été punis selon la loi du talion par l'Armée, parce qu'ils avaient commencé, parce qu'ils engendraient la discorde et la pression au sein des communautés.

Conclusion : Bilan sur les différentes versions de la guerre civile

On se rend compte ici combien la guerre civile a pénétré et bouleversé l'organisation sociale et la vision du monde des Q'eqchi'. La version n'est pas univoque : elle est structurée autour d'un schéma, celui de la transgression qui a rompu l'ordre et provoqué la dislocation, autour duquel se greffent les débats moraux sur la légitimité de la lutte paysanne.

Les massacres et les souffrances de la guerre civile ne sont pas vécus par les Q'eqchi' comme ils sont présentés dans le discours national ou dans l'Histoire.

Les historiens travaillent sur le contexte de la guerre froide, l'histoire du coup d'état de 1944 et la radicalisation progressive de l'état militaire. Ils présentent les massacres comme une stratégie de la terreur destinée à éloigner la population civile de guérillas formées en grande partie par des intellectuels adoptant les idéologies marxistes. Ils réalisent des travaux sur l'emballage des militaires et des milices paramilitaires, les conséquences psychologiques et sociales des *victimes*, sur l'histoire des réfugiés et des déplacés.

Dans le récit des Ladinos locaux, la guerre est ou bien niée, ou bien amenuisée, renvoyée là aussi aux groupes de guérillas considérés comme exogènes ; et les actions des paysans sont ramenés à des attaques contre le principe de propriété privée.

Tableau 27. Les versions de la guerre civile

Version occidentale	Version ladina	Version Q'eqchi'
<p>Guerre froide : Armée+CIA contre Guérillas</p> <p>Populations prises entre deux feux</p> <p>Victimisation</p> <p>Débat autour du génocide.</p>	<p>Subversion étrangère</p> <p>Q'eqchi' manipulés</p> <p>Conflit sur le travail et la terre : peurs et influences des guérillas</p>	<p>La lutte pour la Terre de certains engendre la Grande Souffrance.</p> <p>Passage par la mort = vengeance des anciennes autorités (État, Armée, propriétaires terriens)</p> <p>Perte des maisons, des champs, fuite dans la montagne, tortures.</p> <p>Divisions sur l'achat de la terre.</p> <p>Le secret murmuré : les assassinats entre les grandes familles ladinias et q'eqchi' de Cahabón</p>

Le récit q'eqchi' montre bien que les paysans q'eqchi' ont toujours été juridiquement actifs, et que la répression qui s'abat sur eux poursuit tous ceux qui mènent une démarche juridique (et non de guerre violente) pour valider l'acquisition de terre. Elle montre l'intrication entre la population civile, les guérillas et l'Armée : mis à part les leaders, un Q'eqchi' passe d'un statut à l'autre, selon les années, les mois, ou même alterne entre le jour et la nuit. Mais tous montrent que ce ne sont pas les « guérillas » au sens occidental qui sont particulièrement poursuivis, ce sont les leaders de la lutte paysanne, et tous ceux qui luttent pour la propriété de leur terre de façon générale. Ils sont poursuivis, pressonnés, torturés, violés, leurs maisons et leurs champs sont saccagés de façon indiscriminée : ils sont sacrifiés par les puissants, comme si on avait lancé contre eux un ordre de destruction totale.

CHAPITRE 15

LA RENAISSANCE ET LE PAIEMENT DE LA TERRE

Les résultats de la guerre civile sur les communautés de Cahabón sont paradoxaux.

D'une part, elles ont gagné l'autonomie et la propriété de la terre : « Finalement, beaucoup de réformes pour lesquelles la gauche avait lutté ont été accomplies non par la victoire mais par la défaite » remarque Grandin (2004, p. 132, notre traduction). Les Q'eqchi' de Cahabón sont devenus, à la fin de la guerre civile, de petits propriétaires terriens - ce pourquoi ils se battaient depuis les années 50. Et c'est effectivement l'État militaire qui a dû organiser le passage du régime de la grande propriété terrienne à celui de la petite paysannerie, au travers d'institutions régulatrices comme l'INTA.

D'autre part, elles sont tombées dans une nouvelle vulnérabilité économique et sociale : celle de la marchandisation de la terre, la nécessité de la payer, et pour cela, d'affronter les aléas de la commercialisation des productions agricoles.

Le point que nous étudions ici est celui du rapport à la Terre : beaucoup font la remarque que la conception occidentale de la marchandisation de la terre est en train d'annihiler les valeurs internes de la Terre.

Nous allons montrer que les choses ne sont certainement pas aussi simples : il y a plutôt coexistence des valeurs externes de marchandisation et des valeurs internes d'endettement par rapport à la Montagne-Vallée, dans une dialectique ouverte formée de nouvelles tensions.

1. Le paiement de la terre : marchandisation ou acquisition d'un Bien ?

Si la monétarisation et la parcellisation de la terre est, du point de vue de l'État, une étape permettant de faire accéder les Cahaboneros à la citoyenneté et au marché de façon pleine et entière, pour les Q'eqchi', il s'agit d'acquérir un Bien suprême. En effet, la Terre n'a pas été marchandisée par les Q'eqchi' : les parcelles ne sont pas mises en vente, et les pratiques de prêts gratuits ou pour un prix symbolique (10Q) sont maintenues. Le seul grand changement, sur lequel nous reviendrons, est que la parcellisation, conjuguée à la petitesse de surfaces, risque de porter atteinte aux pratiques de rotation, de jachère. L'achat de la terre est donc l'achat d'un *bien*, que l'on veut garder, qui est considéré comme une richesse ultime.

La terre est destinée à être transmise par héritage et elle devient un élément identitaire et statutaire de la personne ou de la collectivité qui le possède. La marchandise, elle, ne vaut plus que pour sa valeur d'échange : elle est « détachée » de la personne. La rareté et la personnalisation du bien répond symétriquement à l'abondance et à l'impersonnalité de la marchandise. Dans le même temps, on peut affirmer que le Bien est essentiel au développement du monde marchand, en particulier lorsque l'on observe le rôle de la grande propriété terrienne en Amérique latine, qui constitue la base politique (plus qu'économique) du développement des activités capitalistes des grandes familles. Gregory (1997) avait fait cette remarque pour le développement du capitalisme en Angleterre. Ainsi, en s'appuyant sur ce Bien, les Q'eqchi' acquièrent enfin la reconnaissance et la capacité de participer au marché, ce qui leur était impossible lorsqu'ils n'étaient que *colonos*. De plus, la parcellisation met fin à la particularité du statut de patrimoine agraire collectif, qui maintenait aux communautés dans un régime d'exception sans accès à la propriété privée.

Cependant, ce processus d'acquisition d'un Bien doit être étudié avec attention. La marchandisation de la terre ne prend pas une forme classique d'ajustement d'un prix par rapport à une offre et une demande. Au contraire : elle est en réalité une « monétarisation » et une « administration des prix » par les institutions gouvernementales, passant par une démarche et des statuts juridiques différenciés : l'État garde donc un contrôle, dans un esprit de *tutelle*, sur les paysans indigènes. Le rapport de domination est confirmée et renforcée par la version q'eqchi' : on se trouve moins, aux yeux des Q'eqchi', face à un échange de marché qu'à une sorte de *tribut* au gouvernement, afin de compenser et de pacifier la relation, pour marquer sa soumission à cette autorité, et dans le même temps, confirmer sa nouvelle autonomie. La parcellisation ouvre enfin principalement une grande interrogation : celle de la transmission du Bien. Va-t-on vers une nouvelle structure de l'héritage et de la parenté ? Car il faut maintenant inscrire dans le marbre, « écrire », ce que l'on va transmettre à chacun. Certains pères vieillissants ont alors décidé de transmettre leurs terres non seulement à leurs fils, comme dans le passé, mais également à leurs filles encore célibataires. On peut se demander si cette dotation va rester à la marge ou se généraliser à toutes les filles. Cette évolution pourrait changer complètement la logique du mariage et de l'alliance, accroissant les tendances aux inégalités et à la stratification économique en groupes de familles plus ou moins dotés. Auparavant, la fille n'apportant pas de terre, peu importait finalement celle que le garçon choisissait. Aujourd'hui, les questions de statut et de richesse vont se poser.

2. Le paiement de la terre à l'INTA

A partir des années 70, les communautés ont commencé à payer auprès de l'INTA pour valider les titres.

2.1 Payer au « gouvernement »

Le processus d'acquisition de la terre apparaît comme un processus administratif que les communautés doivent réaliser auprès de l'INTA, que les Q'eqchi' assimilent au « gouvernement ».

Naq xqa yo'ob' chaq junxil, ak xin yo'ob' jun li ch'uut laa'in, naq xinexk'e cho'q comité laa'in, xin b'aanu arin jun li kanjel re li qa' k'aleb'aal chik. Xexbis' li ch'och' a'in 31 caballerías punto 23 manzaan li qa k'aleb'aal Tzalamatun, ut 215 chi k'ab'al xee wan arin. Xk'e chaq jun li título provisional re tojok chi ru li INTA (...) Xqa toj li qa ch'och chi ru li gobierno, chi ru li INTA, ya b'an moko más kial aj ta wi chi us, xqa toj 14 000 tzaq'al xqa k'e, 14 000 xqa k'e li 31 caballerías, b'anaq laa'o laj k'aleb'aal, nekexye re pues, xexk'e cho'q comunidad, yab'an sa' komonil. Naq xooraq'e chi tojok a'an, xin yiib' jun lin patzom re li chaqrab' naq tooxk'e sa' ajl naq tk'e chaq junaq qa título. Entonces, li título kix k'e chaq, "título definitivo" lix k'ab'a. Ut li título definitivo a'an, chi jo' k'e al xe'elk, xe'elk, jo'k'eal li xoo kanaak k'aj chik xelk li qa título.

Chi k'ama'an wanko anaqwan.

(Sebastian, Tzalamtún)

Quand nous avons commencé, autrefois, lorsque j'ai commencé un groupe, ils m'ont mis dans le comité, j'ai fait le travail pour notre communauté : ils ont mesuré la terre : 31 caballerías et 23 manzanas et il y avait 215 familles. Ils ont alors donné le titre provisoire pour payer l'INTA (...)

Nous avons payé notre terre au gouvernement, à l'INTA, mais ce n'était pas suffisant. Nous avons payé 14000, 14000 nous avons donné pour les 31 caballerías, parce que nous étions des communautés, nous ont-ils dit, la terre nous a été donnée en communauté. Quand nous avons fini de payer cela, j'ai préparé une sollicitation devant la justice pour qu'ils nous prennent en compte et nous donnent un titre : alors, le titre qu'ils nous ont donné est le « titre définitif », et sur ce titre n'apparaissent que les gens qui sont restés.

C'est comme cela que nous sommes maintenant.

Ce paiement apparaît comme un tribut arraché auquel on est obligé de se soumettre. Dans une manifestation des années 70 filmée à la capitale⁸⁶, un homme porte une croix à la manière d'un christ crucifié, et il inscrit sur celle-ci : INTA. Cette symbolique exprime bien ce paiement comme une souffrance sacrificielle infligée aux petits paysans innocents.

⁸⁶ Film documentaire de Daniel Dreux „Guatemala, l'éternel printemps“, 1977, Paris, Daniel Dreux & CERSMT.

2.2 Le prix de la terre

Les prix sont décidés par l'INTA. Les adjudications de 1979 se font au prix de 10 quetzals l'hectare (ce fut le cas de Chipoc, Siguanjá, Pinares, Chivité, Santo Domingo, Tzalamtun, Chinatal), sauf pour Quebrada Seca, et Kaquitul qui se voient évaluer leur terrain collectif à 30 quetzals l'hectare. En 1984, en 5 ans, le prix se voit multiplier par 3, à 30 quetzals l'hectare, pour les attributions à Salac, Chiacach, Chiaux. Chiacte, quant à elle, règle 50 quetzals pour chaque hectare en 1981. Elle termine de régler en 1997. En 1986, le prix de l'hectare est passé à 80 quetzals pour Chitcoj. A l'inverse, Rumpoc bénéficia d'un prix très faible, 6,67 quetzals l'hectare, en 1990.

En 2002, avec FONTIERRAS, Santa Maria Qana Itzam El Ranchito, doit régler 600 quetzals pour chaque hectare, cela lui impose de trouver 325 000 quetzals pour régler ses 515 hectares. Chijaas doit régler 1000 quetzals par hectare.

A l'inverse, en 2004, Saquiquib Tabol, Sacacar, Salamunix bénéficient du prix de 50 quetzals. Il s'agit en effet de terrains sans propriétaire.

Aujourd'hui, l'hectare est évalué au prix du marché entre 5000 et 10000 Q. Selon Grandia (2006, p. 208), entre 2000 et 2003, FONTIERRAS a attribué l'hectare au prix moyen de 12 605 Q/ha en Alta Verapaz.

On remarquera que le quota annuel que les communautés sont censées verser ne varie pas en fonction du nombre de personnes composant le groupe, mais en fonction de la surface. En général, les communautés se constituent autour de 1000 hectares. Qu'ils soient 45 familles (cas de Chiacach) ou 215 (Tzalamtun), le groupe doit régler environ 1500 quetzals chaque année.

Or, une surface très importante par famille ne permet pas mécaniquement l'obtention de revenus très supérieurs : souvent une bonne partie du terrain n'est pas cultivable, et les faibles moyens pécuniaires ne permettent pas de payer des journaliers pour suppléer la famille dans les travaux agricoles.

Le témoignage suivant montre que le paiement de la terre se réalise selon le schéma que nous avons repéré : dans la méfiance et l'extorsion. Les Q'eqchi' paient, mais ils n'ont aucune visibilité sur les échéances de paiements, et ils n'obtiennent pas les papiers en échange.

Les agents de l'INTA apparaissent comme corrompus.

Después, hicimos con el INTA. INTA también hicieron un tiempo un trabajo normal y otro tiempo bajaron a comer con los patronos... empezaron a atacar después. Dieron dinero los patronos y entonces a nosotros nos daban la culpa. Decían: "Están quitando la tierra al señor Champney." (...)

Empezamos a pagar la tierra, 20 quetzales cada mes, y aumentaron, llegó a 45, 60 quetzales. El coordinador del INTA nos exigió que pagaran los mas antes, y que todos se nivelaran. 10 años de plazo para

Ensuite, nous avons travaillé avec l'INTA. L'INTA a fait un travail correct un temps, mais ensuite elle s'est abaissée à manger dans la main des patronos, et ils ont commencé à attaquer. Les patronos ont donné de l'argent et alors ils nous rejetaient la faute. Ils disaient « vous volez la terre de Champney » (...)

Nous avons commencé à payer la terre, 20 quetzals chaque mois, et ils ont augmenté, c'est arrivé à 45, 60 quetzals. Le coordinateur de l'INTA exigeait que nous payions le plus vite possible, que tous

pagar todo. Entonces llego el momento en que tuvimos que pagar 200 Q mensualmente, por no hacer bien las cuentas. Llego el momento de pagar 400.

Estaban aportando y a la vez estábamos tristes y molestos, porque no sabíamos si era cierto o si nos estaban robando. Alguien escuchaba con otras personas que no se paga nada, únicamente se paga por los gastos de gestión. El personal del INTA les sangró, porque les sacó todo el dinero y no fue nada productivo para ellos. Les engaño. No tuvieron los papeles. La meta era que cada familia tenía que aportar 800 quetzales, pero no se logro nada.

(Lisandro, Chiakach)

paient la même chose. Nous avons dix ans pour tout payer. Alors est arrivé le moment où nous devons régler 200 quetzals par mois, car nous ne faisons pas bien les comptes. Est arrivé le moment de payer 400. Ils contribuaient mais en même temps nous étions tristes et gênés, car nous ne savions pas si c'était correct ou s'ils étaient en train de nous voler. Quelqu'un entendait dire que d'autres personnes ne payaient rien, seulement les frais de gestion. Mais en réalité, le personnel de l'INTA les a saignés, car ils ont pris tout l'argent et cela n'a servi à rien. Ils les ont trompés. Ils n'ont pas eu les papiers. L'objectif était que chaque famille apporte 800 quetzals, mais elles n'ont rien obtenu.

Or, cet état de fait est largement corroboré par certaines archives, qui font apparaître d'impressionnants dysfonctionnements, attribuables au mieux à l'incompétence, au pire, au volontaire maintien de situations confuses afin de faire durer les processus administratifs, dont chaque étape est l'occasion de demander un paiement aux communautés.

L'INTA, par exemple, donne un même terrain aux communautés voisines de Salac et Seasir, entraînant des affrontements entre elles.

Autre problème : certaines terres qui sont passées par de multiples statuts se retrouvent dans un dédale juridique.

2.3 Divisions

Pour certaines familles, il est impossible de payer sa part.

Mare 75 li kristiaan, xkoheb', xexjal xna'ajeb. B'anaq más tertó li tojok chi rueb'sa' li kutank a'an, b'anaq maak'a' lix kape, maak'a' lix kakaweb', k'ajwi' li ixim, li china ik', li china gaast re' li jun k'ab'al nekexb'aanu;

Naq nekerab'i naq too tojok jun may too kubsinq chanko, sa' li kutan a'an, más nab'al li tumin a'an.

Naq xeerabi chi k'ama'an, xe'elelik. Xko eb'. Anaqwan wankeb' wan Peten, wan wan Sayaxché, wan wan arin Chahal, xkoeb' xsik'b'aleb' xna'aj.

Beaucoup de personnes, peut-être 75, sont parties, elles ont changé de terre. Car c'était trop cher pour eux à cette époque là, car ils n'avaient pas de café, ils n'avaient pas de cacao, seulement du maïs, un peu de piment, seulement de quoi assurer les petites dépenses d'un foyer.

Quand ils ont entendu que nous disions que nous allions contribuer chacun à hauteur de 20 quetzals, à cette époque, c'était beaucoup d'argent.

Lorsqu'ils ont entendu cela, ils sont fuis, ils sont partis. Aujourd'hui, certains sont au Petén, certains sont à Sayaxché, certains sont à Chahal, ils sont partis chercher une terre.

B'anaq junxil maak'a' tumin. K'ajwi tzaq'al naqa china wa'.

Ya b'an li tzolok anaqwan, naraj tumin re toruuq li tzolok. Jok'an naq li kristiaan yookeb xk'eeb'al lix ch'ool anaqwan waklesinkileb' rib' b'ayaq.

(Sebastian Tiul Yaxcal)

Car avant, il n'y avait pas d'argent, seulement suffisait la petite tortilla.

Mais aujourd'hui, les études demandent beaucoup d'argent. C'est pourquoi les gens s'efforcent tant pour se développer.

On peut imaginer que ces difficultés économiques pouvaient s'ajouter aux désaccords politiques qui avaient déjà déchiré les communautés.

2.4 L'imbroglie des communautés du sud-ouest

Dans la partie sud de Cahabón, certaines communautés étaient des annexes des fincas allemandes expropriées en 1940 sur ordre de Ubico: Pinares et les communautés voisines travaillent alors pour la finca nationale Actelá (finca n° 232, Fol 18, lib2). Elles sont elles dans le terrain n°219. C'est lorsque les communautés commencent des démarches auprès de l'INTA dans l'espoir de se voir attribuer des « patrimoines agricoles collectifs » qu'une pelote d'irrégularités est découverte. Le rapport de l'INTA de juillet 1976⁸⁷ constate que ces communautés, voisines de Chicanuz, dans la juridiction de Lanquin forment un ensemble d'annexes de la coopérative Seriquitché. En 1979, après bien des confusions⁸⁸, l'INTA ordonne le démembrement de la finca 219 en plusieurs secteurs, chacun correspondant à une communauté. Mais il faut pour cela deux étapes : la réintégration d'Actelá dans la coopérative Seriquitché, puis la cession de la finca 219 à la Nation.

⁸⁷ Les données qui suivent sont dans les archives de l'INTA „Expediente general de Santa María Cahabón, expedientes de Tzalamtun, de Chicanuz, etc.”

⁸⁸ El consejo nacional de transformación agraria, considerando, que el proceder a las desmembración de los terrenos en donde se encuentran las comunidades anteriormente mencionadas, se cometió un error de tipo catastral a desmembrar dichos terrenos la finca nacional n° 232 fol 18 de libro 2 de AV que perteneció a las cooperativas Seriquitché y Seramac, responsabilidad limitada, por lo que deben ser reintegradas. Considerando que la cooperativa Actelá, responsabilidad limitada, a la que pertenece la finca n° 219 fol 1 del libro 2 de AV terreno en que se encuentra asentadas realmente las comunidades Chipoc, Pinares, Chivité, Tzalamtun, Santo Domingo, Chinatal, han manifestado su voluntad de cederle a la Nación dicha finca, con lo que ya podrá estar en capacidad de cancelar las desmembraciones efectuadas incorrectamente y proceder a desmembrar de la finca 219 las áreas ocupadas por las comunidades en mención y su posterior adjudicación. Por lo que este consejo en base a lo considerado y a lo preceptuado los art 1, 2, 3, 4, 6 119 de ley de T.A. resuelva:

Que la presidencia de transformación agraria cancele la desmembración efectuada de la finca n°232 fol 18 lib 2 reintegrando la misma al patrimonio de las cooperativas Verapaz. Seriquitché y Seramac responsabilidad limitada.

Considerar la ejecución del literal anterior a la sección que efectue la cooperativa Actelá en asamblea general a favor de la Nación de la finca rústica n° 219 para desmembrar en las comunidades Chipoc, Pinares, Chivité, Tzalamtun, Santo Domingo, Chinatal.”

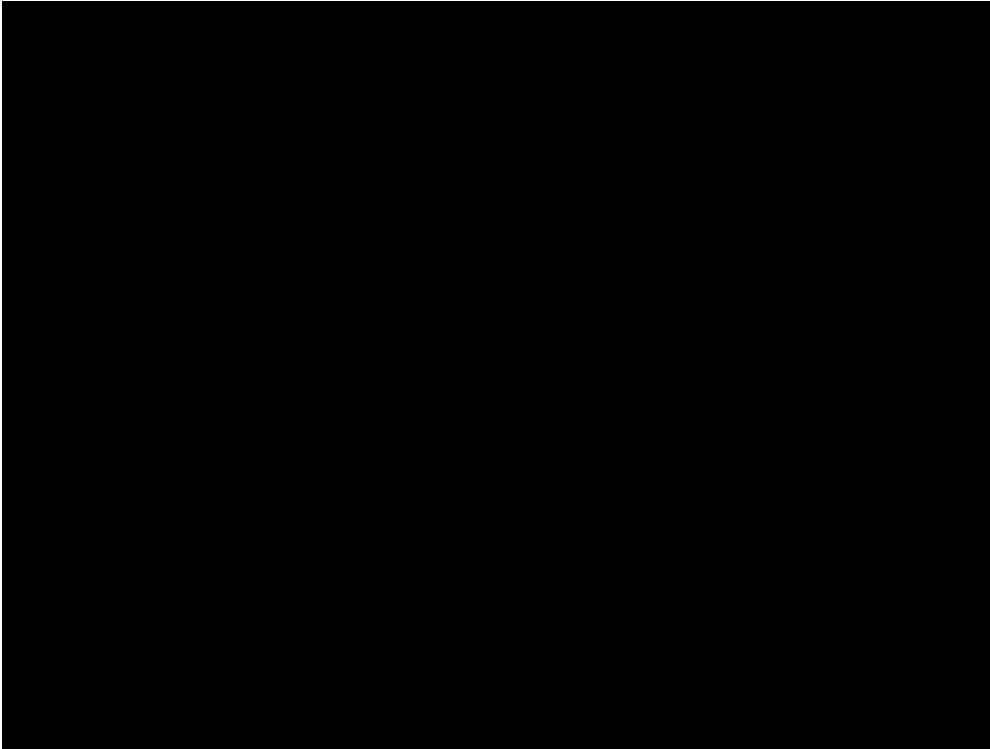


Figure 27. Les communautés du sud-ouest de Cahabón

Fontierras-INTA, hoja 34-74, "Registro general de la República,

"De la unificación de las fincas rústicas N° 13480, 13481, 13482, 13483, 13484, y 13485, folios n° 241, 242, 243, 244, 245, 246, del libro n°55 de transformación agraria respectivamente, ubicadas en parte del área del terreno Finca denominada SERIQUITCHE, CHIRRIAJ, CHICOLOM, y SALAMILA municipio de Cahabón, en el departamento de Alta Verapaz, propiedad de la Nación, para ser inscrita a favor de las Cooperativas SERIQUITCHE, SEMARAC R.L..

Area total: 6169 Ha. 57 AR. 36.92 Cas= 136 Cab. 46 Mz 4,852 Vrs.Cds.

Guatemala, enero de 1985.

En 1984, le problème n'est toujours pas réglé. Pour preuve ce document du 12 novembre 1984, de l'INTA d'Alta Verapaz :

"Nous connaissons le problème dans tous ses détails, sans trouver la raison pour laquelle on a exposé ces paysans durant tant d'années à des "intermédiaires" sans scrupule. Si une erreur a été commise en incorporant la communauté Chicanuz, et six autres, c'est-à-dire, Cantzum, Chivité, Tzalamtun, Chinatal, Chipoc, Pinares à la juridiction de la finca coopérative Actelá, notre urgence est de résoudre cette maladresse pour la tranquillité de ces milliers de paysans pauvres. La longue distance qui sépare ces communautés de ce que nous pourrions décrire comme centre de production de la coopérative Actelá est telle que les habitants de Chicanuz, qui sont les plus près, ont besoin de deux jours aller et deux jours retour pour aller travailler dans la dite coopérative, où on ne les a jamais pris en compte car on ignorait leur existence, mais de toute façon, sous aucune circonstance et pour les raisons exposées, ils n'ont été membres de la dite société coopérative.

Nous avançons que résoudre le cas de Chicanuz et non celui des autres communautés, ne serait pas résoudre le problème » (INTA, dossier Tzalamtun. notre traduction).

On remarquera à la fois l'empressement à vouloir aider les communautés et le malaise à propos de la coopérative Actelá, qui est mise hors de cause, car elle « ignorait » l'existence de ces travailleurs, ce qui semble bien peu crédible vu qu'elle bénéficiait de leur travail...

On peut supposer qu'il s'agit d'un règlement à l'amiable, entre Actelá, la Fedecovera (Fédération des coopératives d'Alta Verapaz), à laquelle était associée Actelá, et la mairie de Cahabón, afin que cette situation intenable soit réglée, sans que cela mette en accusation la fédération de coopératives et ses coopératives. En 1989, le maire Otto Fraatz négocie avec la Fédération et la coopérative Actelá. Une lettre de la coopérative Actelá de 1989 explique que les membres réunis du conseil d'administration de la coopérative avalisent l'accord 5055 de l'INTA : ils restituent la finca 232 aux coopératives Seramac et Seriquitché et inscrivent au nom du gouvernement la finca 219. On remarquera que l'INTA, de son côté, a fait comme si la finca 219 avait déjà un statut clair depuis 1979, et a perçu les versements de paiement de la terre dès 1979 !!

2.5 Les problèmes issus des titres collectifs

Mais après cette acquisition de titre collectif, apparaissent des problèmes : certaines personnes ont émigré, du fait des conflits internes ou de leur incapacité à payer la terre, mais comme leur nom est solidaire des autres, on ne sait comment procéder ; il en est de même pour les familles accueillies : comment faire pour qu'elles soient inscrites sur les titres collectifs et qu'elles obtiennent un droit légal d'accès à la terre ?

C'est ce qu'explique la lettre du secrétaire communautaire, Sebastian Tiul Yaxcal, retrouvée dans les archives de l'INTA :

Carta del 12 de noviembre del 85:

Comité pro-mejoramiento de Tzalamtun, al jefe regional del INTA de Cobán

“(...)Somos propietarios de la tierra donde vivimos la que nos fuera adjudicada en propiedad por el INTA durante el gobierno del general Romeo Lucas García, habiéndonos otorgado a cada uno su respectivo título, pero por razones que desconocemos, han emigrado a la fecha varias personas que eran jefes de familia hacia otros lugares fuera del municipio y naturalmente han dejado sus títulos en poder de las autoridades municipales donde actualmente se encuentran, y sus parcelas a la fecha sin ser ocupadas por persona alguna. El caso es que tomen en cuenta que hay varias personas no tienen parcelas para efectuar sus trabajos agrícolas, y estando estas que fueron de las personas que han emigrado nuestro

Lettre du 12 novembre 1985

Comité pour l'amélioration de Tzalamtun, au chef régional de l'INTA de Cobán.

« (...) Nous sommes propriétaires de la terre où nous vivons, et qui nous fut adjugée comme propriété par l'INTA durant le gouvernement du général Romeo Lucas García, nous ayant été attribué à chacun son titre, mais pour des raisons que nous ne connaissons pas, ont émigré à ce jour plusieurs chefs de famille vers d'autres lieux hors du municipe, et naturellement, ils ont laissé leurs titres aux autorités municipales où ils se trouvent actuellement, et leurs parcelles ne sont plus occupées actuellement.

Nous voudrions que vous preniez en compte que plusieurs personnes n'ont pas de parcelle pour effectuer leurs travaux agricoles, et que des parcelles des personnes ayant émigré étant libres, notre

deseo, para el mejoramiento de nuestra comunidad, sería conveniente hacer las inscripciones ante las autoridades del INTA a efecto se les haga entrega en propiedad a dichas personas al mismo tiempo sus títulos respectivos, para que si dichas puedan trabajar esas tierras sin ningún problema.”

(Sebastian Tiul Yaxcal, secretario)

désir, pour le développement de notre communauté, serait que des inscriptions soient faites devant les autorités de l'INTA afin que l'on puisse leur remettre la propriété aux dites personnes ainsi que leurs titres respectifs, afin qu'elles puissent travailler ces terres sans problème.”

3. Fontierras et la parcellisation

Après l'attribution de titres collectifs par l'INTA, les communautés se sont vues invitées à parcelliser les terrains « dans les dix ans », pour parvenir au statut de propriété privée individuelle. Cette parcellisation allait déboucher sur une nouvelle forme d'insécurité, en ne donnant pas des surfaces suffisantes pour permettre des revenus suffisants aux familles. Nous avons vu combien le statut de patrimoine agraire collectif était rigide, combien il avait été au service de la domination et du contrôle de la petite paysannerie indigène. La propriété individuelle est-elle alors plus adaptée ? Observons alors comment s'est déroulé le processus de parcellisation.

3.1 Fontierras

FONTIERRAS (le fonds pour les terres) remplace l'INTA en 2000. Il est chargé de prendre en charge les démarches de légalisation et d'achat de la terre, au travers d'un nombre limité de prêts à 5%. Il ne distribue plus seulement les terres de l'État et les terres sans propriétaire (comme le faisait l'INTA) mais permet également de baliser les achats à des propriétaires privés.

Dans les années 2000, FONTIERRAS voit son budget baisser, alors que le problème de la conflictualité de la terre et d'inégalité d'accès à la terre est loin d'être réglé. Entre 2004 et 2007, le budget qui lui est alloué passe de 246 à 169 millions de quetzals, alors qu'il aurait besoin de 300 à 500 millions de *dollars* (Barreda, 2007, p. 8). Alors que 500 000 familles au Guatemala ont besoin de terres, seulement 16 000 familles ont bénéficié de son aide entre 2000 et 2006 (par comparaison, la réforme agraire de 1952-1954 avait légalisé en 18 mois la terre de 176 000 familles).

Dans le même temps, selon des auteurs comme Grandia (2006, p.209), FONTIERRAS tente de prolonger les processus d'attribution pour préserver l'emploi d'une équipe nombreuse. Cette institution devrait agir dans tous les cas où une communauté pauvre aurait besoin de terrains, et en particulier, traiter des terres offertes illégalement pendant la colonisation du Petén et de la Franja Transversal del Norte à des bénéficiaires inéligibles (souvent des militaires), et des terres privées oisives ayant un intérêt social. Mais ces deux cas ne sont jamais traités. FONTIERRAS est davantage utilisé comme un instrument du

gouvernement pour pacifier des conflits spécifiques, comme le retour de réfugiés, les invasions de parcs naturels, l'occupation de terrains privés.

Trois cas peuvent se présenter :

- Lorsqu'il s'agit d'un patrimoine agraire collectif, les occupants paient FONTIERRAS pour le géo positionnement et les frais de gestion et d'établissement des plans des parcelles individuelles.
- Lorsqu'il s'agit de terres sans propriétaires (les *baldíos*) ou d'une terre nationale, FONTIERRAS évalue le paiement dû à 50% du prix du marché, et à partir de 2005, à 75% du prix du marché. Le processus de parcellisation se déroule ainsi :
 - Géo positionnement
 - Recherche de propriétaires : approbation du *baldío*
 - Mesure légale de la terre par FONTIERRAS
 - Etude de capacité d'usage de la terre, à partir d'échantillons.
 - Négociation sur le prix
 - 8 ou 10 ans pour payer l'écriture générale.
 - Parcellisation individuelle une fois obtenue cette écriture générale.
 - Lorsqu'il s'agit d'une finca privée, FONTIERRA procède ainsi :
 - UNICAN négocie avec le finquero, sur la propriété entière ou sur un certain nombre de *caballerías*.
 - Les documents légaux sont demandés au finquero.
 - FONTIERRAS procède au recensement des habitants, collecte leurs déclarations sur l'honneur, recueille l'accord du maire.
 - Les géomètres procèdent à la mesure et au géo positionnement, pour vérifier les papiers du finqueros
 - La propriété est « certifiée » : la commission de FONTIERRAS vient voir les cultures déjà présentes : s'il n'y a pas de cultures, cela baisse le prix, sinon cela l'augmente.
 - Le cas est présenté à l'assemblée de direction de FONTIERRAS.
 - Le paiement de la finca commence. Un subside de FONTIERRAS de 4000 Q par personne est accordé, à hauteur de 1000 Q/an. Les gens commencent à payer à partir de la 5^e année.
 - FONTIERRAS délivre l'écriture générale.
 - A la fin du paiement de l'écriture générale, on procède de nouveau à des mesures pour établir la parcellisation individuelle, toujours égale entre tous.

On remarquera que FONTIERRAS reproduit le premier passage par l'écriture générale collective qu'opérait l'INTA en son temps, puis procède à la parcellisation, ce qui allonge la durée de la procédure et multiplie les coûts administratifs et de mesure pour les villageois. Le processus dure en général au minimum quinze ans et passe par un dédale administratif dont chaque étape peut être une voie sans issue.

Une des subtilités du processus est la différence entre le titre public (*escritura pública*) et le titre enregistré au Registre des Terres (*escritura registrada*). Le premier n'est valable que cinquante ans, tandis que le titre enregistré est le seul véritable titre valide à long terme. Le premier vaut 800 Q; le second 1200 Q. Mais très peu de paysans sont informés de l'existence de ce dernier et n'ont qu'un titre public.

Ainsi, dans les documents officiels de FONTIERRAS concernant Cahabón qui nous délivrés en 2006 (tableau 28, page suivante), on trouve les attributions suivantes : on

constate que seuls 3 communautés bénéficient d'un titre définitif ; alors qu'à l'exception de 4 communautés dont le processus est récent, toutes ont terminé de régler leur dette.

Tableau 28. Statuts légaux et règlements des communautés de Cahabón selon FONTIERRAS

Nom du patrimoine agraire collectif	Nombre de chefs de famille	Surface (ha) (environ)	Surface /chef de famille	Prix (quetzals)	Prix a l'hectare (quetzals)	Prix moyen par personne (quetzals)	Années de règlement	Statut
La reforma Rumpoc	49	1350	27,5	9016	6,67	184	1990-1991	Titre définitif (22-10-91)
Tzalanun sector D	215	1404	6,5	14 045	10	65	1979-1987	Titre définitif 04-06-90 pour 157 personnes 50 adjudications au nom de la nation
Santo Domingo	28	550	20	5 502	10	196,5	1979-1989	Accord du patrimoine agraire de 1979
Chivite Sector C	108	675	6,25	6 759	10	62,6	1979-1990	Accord de patrimoine agraire de 1979 et libération de la tutelle de l'INTA en 1990
Pinares sector B	177	1696	9,6	16 963	10	96	1979-1990	Accord de patrimoine de 1979
Chipoc sector A	249	1475	5,9	14 753	10	59	1979-1990	Ecriture publique 81 de 10-03-1992 Libération de tutelle 1310-2006 du 1060762006
Chiacach	45 (en 1984 : 56)	1115	20	33 473	30	598	1984-1995	Résolution d'adjudication FT-GG-897-02 Du 29-08-2002 avec nouveau partage
Salac	103 (en 1984 : 58)	1113	19	33 394	30	576	1984-2000	Résolution d'adjudication FT-GG-894-02 du 29-08-2002 avec nouveau partage
Quebrada seca	51	906	18	27203	30	533	1979-1991	Ecriture publique 215 du 10-08-1995
Siguanja	63	2883	45,7	86 496	30	1373	1979-1996	Ecriture publique 755 du 30-08-2004
Chiax	60	1072	17,8	32 163	30	536	1984-1994	Accord de patrimoine de 1984
Poligono 9 Sechaac	103	2750	26,7	82 502	30	801	1980-2006	Titre définitif du 13-09-94
Kaquitul	55	2618	47,6	78 561	30	1428	1979-1992	Titre définitif 464 (17-08-1992)
Poza del danto	93	1234	13	38 999	31,58	419	1979-1993	Accord 21-79 du 6-12-79

Saquiuib tabol sesaccar salamunix	N.D. officiellement En étude : 28 familles	1654	59	82 730	50	2954	Aucun	Aucune référence
-----------------------------------	--	------	----	--------	----	------	-------	------------------

Nom du patrimoine agraire collectif	Nombre de chefs de famille	Surface (ha) (environ)	Surface /chef de famille	Prix (Quetzals)	Prix à l'hectare (Quetzals)	Prix moyen par personne (Quetzals)	Années de règlement	Statut
Chacte	73	676	9,3	34 446	50,88	471	1981-1997	Résolution d'adjudication FT-GG-0890-02 du 27-08-2002
Chitcoj	19	225	12	18 050	80	950	1986-2002	Ecriture publique 3 du 7-02-2003
El ranchito	N.D. officiellement En étude : 15 familles	8004	533	5 042 994	600	336 199	Aucun Début de procédure 2002	Un « acte » 4 du 28-1-2003
Santa María Qana Itzam	ND	515		324 484	600		Procédure commencée en 2002	Un « acte » 4 du 28-01-2003
Chijaas	15	240	16	252 257	1000	16 817	2002- Reste 202 031 Q à régler	Ecriture publique 57 du 18-09-2002

ND : non déterminé

3.2 Le paiement de la mesure des parcelles

La mesure pour la parcellisation demande un nouveau paiement.

Dans les communautés où le partage se fait à égalité, chaque famille paie une part équivalente. Dans les communautés où les parcelles sont différentes, on paie en fonction de la taille de sa parcelle. Comme on le voit dans le témoignage suivant, le prix de cette opération de mesure n'est pas négligeable. On peut considérer que les familles paient leur terre une deuxième fois (monétairement) ou une troisième fois (si on compte le travail non payé).

Li b'isok, laa'o tzaq'al a'in tzalamtun numenaq jun 100 mil; 107 500 Q xqa k'e laa'o ut li poopol xk'e 100 000 xk'e li poopol. Naraj xyeb'al naq li b'ismank chijunil a'in li 31 caballerías: 207 500 quetzales, re li junk'abal, wan lajeb' manzana, wan oblaju manzana, wan jun may manzana, re li jun jun.

Li familia wan arin anaqwan 200.

Laa'o xqatoj chi manzaan. Ak re re li

Pour la mesure, nous avons dû rassembler, nous tous de Tzalamtun, 100 000 quetzals. Plus exactement 107 500, que nous avons donné nous, et 100 000 ont été donnés par la mairie.

Cela était le prix pour les 31 caballerías : 207 500 quetzals. Pour certains foyers, il y avait 10 manzanas, pour d'autres, 15, pour d'autres, 20.

Il y a 200 familles ici. Nous avons payé

*junjung jo'nimal lix na'aj nim, nim xtzaq.
Wixk'ubenaq, k'ubenaq. Sa'x ch'ool in
komon. (Sebastian, Tzalamtún)*

*selon nos manzanas. Chacun en fonction
de la grandeur de sa parcelle. Si on a peu,
on paie peu. Les gens étaient contents
ainsi.*

3.3 Un paiement solidaire

D'une façon générale, le processus de mesure des parcelles a demandé, même si chaque famille apporte sa contribution, un paiement réalisé collectivement. Il est donc vécu comme un tribut collectif auprès de l'État guatémaltèque. Cet acte a maintenu une solidarité au sein de la communauté, bloquant parfois tout le processus.

*A'an chik li ch'a'ajkilal wanko wi'
anajwan arin sa' li qa k'aleb'aal [...] Li
qasqitzin yookeb' chi k'anjelak, te'rahoq
xch'ool naq te'kanak, jo'kan naq laa'o
ink'a raj naqaj xkanabankileb', naqaj raj
to qil sa' komonil, chan kiru telk, b'an
terto.*

*C'est un nouveau problème que nous
avons dans notre communauté [...] Nos
compagnons travaillent et ils seront très
tristes s'ils en restent là, aussi nous ne
voulons pas les abandonner, nous voulons
voir ensemble comment on va pouvoir s'en
sortir, mais c'est cher.*

(Sebastian, Tzalamtún)

De même, personne ne peut vendre sa parcelle sans le consensus de tout le village.

3.4 Impasses et conflictualité entre communautés

D'après la commission régionale de résolution des conflits, demeurent en 2004, 29 conflits à Cahabón (6,25% des conflits de la Verapaz), Aguas Calientes, Chicokol, Chiis, Chimenchen, Chioyal, Chipajche, Chipur, Chirrejul, Rubeltzul, Salamunix, Hacienda San Jacinto, Santa María Qana Itzam, Searanx, Saquiepec, Secacao, Secobja, Sewamo, Semuc, Sepurul, Nueva Esperanza Sesaltul, Sesaquiquib, Sexan, Taquinco, Tuilá, Tzalamtun.

Certaines communautés ne veulent avoir aucun contact avec les institutions médiatrices et négocient directement avec le propriétaire. Par exemple Chatelá, en grand conflit avec un propriétaire qui est apparu après que les 30 familles aient payé un titre définitif (70 000 Q selon des témoignages) pour leurs 3 *caballerías* auprès d'un avocat véreux. A Rub'eltzul, la même chose est arrivée avec un ancien administrateur qui avait obtenu de l'argent en échange de faux papiers : lorsque le véritable propriétaire s'est présenté, les choses s'enveniment. La communauté est « délogée », les maisons brûlées en 2006. Chipur, qui elle aussi est trompée par un faux propriétaire, finit elle aussi par être délogée par la force en 2006.

Ce sont de multiples acteurs qui interviennent sur ces problèmes : le ministère de l'agriculture (MAGA), la commission présidentielle de résolution des conflits de la terre (Contierra), Mercy Corps, le ministère du travail, le conseil national indigène et paysan (Conic), la fondation pour la défense de la nature (FDN), l'ONG Talita Kumi, la Commission présidentielle des droits de l'homme (Copredek), la mairie de Cahabón,

l'ONG Care, le projet de cadastre national (unité technique juridique pour la terre), la fondation Propaz, la pastorale sociale.

Ces conflits sont fondés sur des réclamations concurrentes sur un même terrain (problème de limites entre deux communautés), sur des problèmes testamentaires, sur du travail impayé, sur des problèmes de papiers, sur l'identification claire d'un propriétaire, sur l'identification de limites.

Sewamo avait par exemple un conflit avec Semuc Tambul : les deux communautés réclament les mêmes terres au propriétaire. Semuc Tambul avait accepté l'aide des institutions (MAGA prête de l'argent pour acheter la terre mais aussi pour des activités productives), tandis que Sewamo avait fait confiance à un avocat véreux de la capitale (le même qui a trompé Chatelá), qui n'a fait que les dépouiller de leur argent sans entrer en négociation avec le propriétaire. Ainsi, le propriétaire acceptait de céder une caballería à Sewamo, mais ceux-ci, certains d'avoir déjà validé leur propriété, ne voulaient pas négocier. Un processus de délogement était en cours.

On pouvait trouver un conflit entre deux communautés sur un *baldío*, comme entre Chimelchén et Secorrón.

Chioyal, Marbach et Chicajá ont un problème particulier : ils se sont établis sur une zone non éligible, car il était prévu de construire un barrage hydroélectrique (Chulac), vieux projet qui réapparaît régulièrement.

Chipur et Chipajche ont résolu leur conflit par une nouvelle mesure de leurs limites. Il en est de même pour Chicolol et Secacao, pour lesquels la méthode de mesure est mise en cause. A Rubeltzul, les demandes d'achat de la terre par dix familles se sont « résolus » par la division et des familles sont parties vers d'autres villages.

A Saquipéc, le conflit s'est terminé sur un délogement.

Sexan avait pour problème le prix de la terre à payer : 25 millions de quetzals pour les 32 *caballerías*. Le problème le plus violent se trouve entre les communautés de Tuilá – communautés de *retornados*- et Aguas Calientes, là aussi sur leurs limites.

✓ Exemple 1 : Conflictualités dans la mesure du géomètre

Certains géomètres l'expliquent clairement : il y a plusieurs modes de mesures des terrains, et les reliefs sont si accidentés et abrupts, les vallées si profondes parfois, que les appareils GPS ne peuvent pas fonctionner ou de façon insuffisamment fiable et précise.

Ces imprécisions de mesures ont permis à ceux qui en étaient informés de pouvoir se réserver des surfaces plus grandes, grâce à la complicité des géomètres. Pour cela, il suffisait par exemple, que les mesures rognent un peu sur chaque terrain, pour qu'à la fin, les dernières parcelles attribuées soient bien plus grandes.

Ce problème majeur est l'expression finale d'un pays qui n'avait aucun cadastre, aucun registre de terre valable jusqu'à récemment (le processus est en cours). Ainsi, les conflits et les réclamations sur les mesures et les titres sont continuels.

✓ Exemple 2 : le problème des successions

La communauté de Tzalamtun, est aujourd'hui bloquée à cause de l'absence de testament de la part des chefs de famille décédés depuis l'adjudication du titre de patrimoine agraire collectif par l'INTA. Ces testaments demandent un paiement de plus de 7000 Q selon certains témoignages, 20 000 selon le témoignage qui suit. Après avoir payé collectivement tout le terrain, les familles ne peuvent alors obtenir leurs titres individuels, car elles demeurent solidaires dans le paiement de la parcellisation.

Lajeb' chi'ab' xexk'anab' qe laa'o sa' li INTA re naq elk li parcela li xyeb'al re. Ut k'aru xqa k'ul laa'o? Li comité wankeb' moko xex k'oxla ta a'an. Kinume li lajeb' chi'ab', xe' kam nab'al li qa komoneb', anaqwan 54 o sea ka'laju oxk'aal li kamenaq. Ut a'an, majoq'e chik naq tooruuq risinkil li intestado na yeman re. Majoq'e nokoruuq, tertó. Jok'an anaqwan, toj maak'a' li qa escrituur chi qajunqalo. Wan li qa registro qe sa' komonil. [...]

Ink'a' xex b'aanu registrar sa' registro general de la propiedad. Jo'kan anajwan, qajunes aj chik nax ye. Naraj naq tqisi xhu li qe chi qajunqalo rikin li qa tumín. Yab'an maak'a' más li tumín aran, más tertó ajwi, re risinkil, b'anaq kixyeqe li licenciado mare 20 000 o 25 000 li intestado.

(Sebastian Tiul Yaxcal)

On nous avait donné 10 ans à l'INTA pour sortir les parcelles : et qu'est-ce qui s'est passé ? Le comité qui était alors en charge n'a pas pensé à cela. 10 ans ont passé et beaucoup de compagnons sont morts, aujourd'hui 54 sont morts. Et pour cela, nous ne pourrions jamais payer les successions, comme on les appelle. Jamais nous ne serons capables, c'est trop cher. C'est ainsi qu'aujourd'hui, nous n'avons toujours pas de papier individuel. Nous avons notre titre en communauté.[...]

Ils n'ont pas enregistré le titre dans le Registre général de la Propriété. C'est pourquoi maintenant, nous sommes seuls. Il faut que nous sortions nos titres chacun avec notre argent. Mais nous n'avons plus d'argent, c'est cher de les sortir, car le notaire nous a dit que cela coûtait entre 20 000 et 25 000 quetzals la succession.

En réalité, le problème de la succession est un problème majeur. Ni les Q'eqchi', ni les autorités, ni même les employés de FONTIERRAS n'ont une idée précise de la façon dont doit se faire juridiquement l'héritage (comme le remarque également Grandia, 2006, p. 219). Certains propriétaires choisiraient, au Petén, de vendre plutôt que d'organiser une succession qui apparaît comme trop chère et trop complexe.

A Cahabón, il ne semble pas que les ventes se généralisent. La Terre reste un Bien et non une marchandise. On peut également se poser la question de la gestion de la terre par la communauté ou les lignages. Il est clair que les pratiques de prêts se perpétuent. Cependant, la parcellisation privée pose des problèmes clairs. Auparavant, les enfants n'étaient pas entièrement dépendants de leurs parents dans l'obtention d'une terre : l'arrangement pour trouver une terre pouvait se faire au niveau du lignage et de la communauté. Avec la parcellisation, le problème de la division des parcelles des parents devient majeur, et les enfants deviennent dépendants de ceux-ci. La conduite des enfants n'est donc plus déterminée par la conformation aux valeurs de la communauté, mais par la conformation aux désirs des parents.

3.5 La lutte pour les papiers. Unican : la compromission et les substitutions aux obligations de l'État ?

Pour faciliter l'acquisition légale de la terre, une association a été créée. Sa mission est de permettre d'améliorer les informations données aux communautés et de faciliter les négociations. L'UNICAN (Union des Indigènes et Paysans du Nord) est héritière des luttes paysannes : elle est créée en 1981 comme un service local de la CONAGRO (liée à l'EGP) qui organise la formation aux droits. Dans les années 80, les leaders de CONAGRO disparaissent du fait de la répression, UNICAN demeure sans référent, se concentre et se renforce sur la seule municipalité de Cahabón à partir de 1991. Elle avait été créée sur le problème du service militaire forcé et des paiements des terres. Témoin de la continuité des luttes, UNICAN se concentre sur le problème de la propriété de la terre et du travail forcé⁸⁹. Aujourd'hui, UNICAN continue de s'occuper des problèmes de terre en accompagnant et conseillant les communautés dans les processus d'achat. Cependant, ses dirigeants ne sont plus, depuis longtemps, issus de la guérilla ou d'une militance affirmée : cette association illustre non pas des relations de confrontation, mais plutôt de négociation et d'entrée dans les rouages de l'État. A partir des années 2000, UNICAN est devenu officiellement un intermédiaire officiel entre FONTIERRAS et les communautés pour être officiellement chargée de certaines démarches dans les achats et la légalisation des terres des communautés : FONTIERRAS prévoit en effet que l'assistance juridique et technique doit être opérée par un tiers, ONG ou association. En faisant cela, UNICAN prouve qu'elle a pu *pénétrer* certains mécanismes au niveau national, et qu'elle possède suffisamment d'expertise pour faciliter les démarches. Elle devient à la fois prestataire de services et acteur politique. Technicienne de la médiation institutionnelle entre l'État et la société, elle fait bouger les lignes conservatrices d'un municipe figé sur les privilèges des grands propriétaires ladinos. Mais dans le même temps, l'organisation ne conclut-elle pas un pacte avec le diable? Ne participe-t-elle pas d'un processus de marchandisation de la terre accompagné d'une forte violence symbolique ? FONTIERRAS est en effet une institution aux processus très lents, dont certains membres sont corrompus, et qui a permis de maintenir des prix très élevés pour la terre (Grandia, 2006, p.208), favorisant en cela les grands propriétaires. En devenant son intermédiaire, elle légitimait peut-être ses procédés et ses carences, ainsi que l'externalisation des obligations de l'État.

UNICAN a été très soutenue par les donateurs occidentaux en tant qu'elle est une organisation civile permettant d'assurer la participation des indigènes à la démocratie. Comme le remarque Atlani-Duault (2005), les donateurs occidentaux ont tendance à distinguer les organisations qui relèvent du « réactionnaire » et celles de la nouvelle démocratie et de la participation de la société civile, suivant un certain manichéisme. Or cette vision est en décalage par rapport à la réalité de trajectoire des acteurs locaux qui relève toujours d'une zone grise. En étant aujourd'hui l'intermédiaire de FONTIERRAS, UNICAN s'inscrit concrètement dans l'histoire complexe de la négociation entre les

⁸⁹ Le *Cerigua weekly briefs* n° 26 du 19 juillet 1994 rapporte ainsi grâce à UNICAN que les soldats de la base de Cahabón contraignent les paysans travailler pour eux et à les approvisionner en maïs et en haricots gratuitement

institutions étatiques et les organisations paysannes. Les parcelles dessinées et attribuées sont l'héritage ambigu du combat de deux forces : les luttes paysannes et l'effort du gouvernement pour les contenir. La parcellisation est contradictoire. Elle relève autant d'une entreprise du contrôle du marché de la terre et des communautés indigènes, que d'un renversement et d'une libération.

Ces réflexions nous montrent qu'il est difficile de classer UNICAN comme une association en rupture radicale avec l'ancien régime militaire et un groupement de la société civile nouvelle issue des Accords de Paix. Ces classements manichéens sont chimériques. La rupture démocratique est cependant un argument important pour les ONG et les donateurs, comme l'a montré Atlani-Duault (2005) dans le cas des anciennes républiques soviétiques : les donateurs ont tendance à dessiner une ligne de coupure entre les organisations « blanches » progressistes et démocratiques et les organisations « rouges » réactionnaires. L'UNICAN est composé de personnes aux trajectoires complexes et son action est plutôt « grise » : « à la place de la dichotomie simplificatrice de filtres en blanc et rouge apparaît un gris à la fois moteur du changement social et espace de rebondissement fragmenté en autant de libertés que d'individus » (Atlani-Duault, 2005, p. 161).

Dans le cas de Cahabón, les changements stratégiques se définissent en fonction de l'évolution de l'éventail d'alternatives concrètes et locales face aux pouvoirs mobiles et changeants. La configuration du problème de la terre a évolué, car les Q'eqchi' sont passés de la soumission à une souveraineté privatisée par l'*Hacienda*, à la terreur devant la souveraineté arbitraire d'un État militarisé puis au piège de la monétarisation d'un État plus « libéral » que démocratique.

4. Conséquences sur la valeur de la terre

On peut décomposer les différents niveaux de la valeur de la terre, en reprenant les opérations créatrices de valeurs que nous avons distinguées dans notre approche synchronique du système social q'eqchi' : la valeur comme processus de création ; comme principe d'échange, comme principe de consécration ; ou comme objectif poursuivi (tableau 29, page suivante).

Pour beaucoup d'auteurs, la marchandisation et la parcellisation de la terre suppose la négation totale des principes q'eqchi' par rapport à la Terre.

Lix b'ihomal li ch'och', la riqueza de la tierra no se puede comparar con dinero sino que es el aajru, xteran, xloq'al (valor, grandeza, sagrado, importancia)"
(citation de Tovar dans Milián, 2002 p. 63

La richesse de la terre ne peut être comparée avec l'argent car c'est l'aajru, xteran, xloq'al (sa valeur, sa grandeur, sa sacralité, son importance)

Cependant, pour nous, les principes q'eqchi' ne sont pas monolithiques, ils ont leurs propres contradictions internes qui permettent d'entretenir une médiation ambiguë avec les lois et les pratiques nationales. Les deux niveaux de souveraineté – celui de l'État et celui de la

Montagne-Vallée – ne sont pas confondus. Certes, des transformations de l’un influencent l’autre, mais on ne peut les assimiler l’un à l’autre.

Tableau 29. Valeurs de la terre

Opérations	Valeur interne	Valeur externe
Création	Rituel de la Mesure « Attraper le champ » (Chapok pim) Moyens : corde et rituel Unité : k’aal Finalité : Obtenir un morceau de la Montagne	Mesure par le géomètre Moyens : paiement du géomètre Unité : Cuerda, <i>manzana</i> , caballería Finalité : partage des terrains <i>équitable</i>
Objectif	Se Nourrir Maïs comme aliment sacré Moyens : travail du foyer, et échange de travail « <i>kutank’ib’k</i> »	Vendre Moyens : travail du foyer, échange de travail, paiement de travailleurs
Consécration Q’eqchi’/Montagne ou Q’eqchi’/Etrangers	Vol/prélèvement compensé par les offrandes : Cérémonie du « <i>wa’tesinkil</i> » Moyens : sacrifice animal Unité : Sang Finalité : Payer et se prémunir de la vengeance de la Montagne	Achat de la terre/ paiement de la mesure <i>comme un tribut</i> à l’État INTA/FONTIERRA, considéré comme illisible et injuste. Moyens : paiement solidaire Unité : Montant en Quetzal Finalité : Droit légal individuel sur la terre
Transferts entre Q’eqchi’	Prêts de terres	Location annuelle à prix fixe

Pour mieux expliciter cela, il nous faut différencier les composantes de la maîtrise foncière (et nous reprenons ici celles de Bouju (2009)).

Il faut distinguer, dans toute possession, l’usage, le contrôle de l’usage, la gestion de la ressource, et le pouvoir d’exclure.

Au cours du processus d’achat de la terre, le contrôle de l’usage est passé des grands propriétaires, à l’État militarisé (au travers des instances comme l’INTA), à enfin aux Q’eqchi’.

Ce qui marque en fait une « rupture » relative est le pouvoir d’exclure : il était détenu par le grand propriétaire, au nom de la propriété privée et des principes du colonat. Il est aujourd’hui entre les mains des Q’eqchi’ devenus propriétaires. Cependant, s’ils ne peuvent payer leur achat, ou s’ils se trouvent face à un projet d’exploitation minière ou hydroélectrique, les Q’eqchi’ peuvent être exclus : ou bien par celui qui se dit propriétaire ou bien par l’État, au travers du délogement par l’Armée.

Alors, la terre n'est-elle plus, effectivement qu'une propriété privée, monétarisée ?

Il faut distinguer, dans la maîtrise de l'usage et dans la gestion des ressources, différents niveaux.

Dans la maîtrise de l'usage, il faut distinguer l'accès à la ressource et le prélèvement de la ressource.

La gestion de la ressource désigne la capacité à autoriser à et organiser le prélèvement.

Or, l'accès à la ressource relève de deux ordres de souveraineté, chez les Q'eqchi' : de la propriété privée, mais aussi de l'autorisation de la part du *Tzuultaq'a* : il faut ainsi « saisir » cérémoniellement la terre, en demandant l'autorisation à la Montagne-Vallée de la cultiver.

Le prélèvement de la ressource, par contre, relève de l'entière souveraineté du *Tzuultaq'a*, qui est seule source de la fertilité.

La gestion de la ressource enfin, n'est pas simplement individuelle. Elle dépend en partie des lois (sur la coupe d'arbres par exemple), des anciens ou de décisions de groupes (pour l'organisation et le calendrier des travaux collectifs).

Il nous semble donc que, grâce au parcours historique réalisé, nous pouvons nuancer et mieux comprendre à la fois les avancées et les pièges que représentent pour les Q'eqchi' l'achat de la Terre.

D'un point de vue historique, l'acquisition des titres légaux de propriété des terres est indispensable à l'autonomie des communautés, et c'est un objectif qui a entraîné des mobilisations et des sacrifices très importants, et qui continue souvent de mobiliser des paiements, considérés en quelque sorte comme des tributs dus à l'État. Cette marchandisation n'aboutit pas à une marchandisation uniforme et totale des relations sociales. Certains domaines sont transformés, d'autres non.

D'un point de vue social, l'achat de terres à titre individuel n'empêche pas que les communautés s'organisent toujours de façon collective pour le recueil des paiements et le travail, ne rompant pas avec la pratique de « *kutank'ib'k* » et de « dépense collective », alors que les prêts de terres se perpétuent.

Cependant, cet achat creuse de nouvelles brèches et imprime de nouvelles dynamiques quant à l'héritage, pourrait à terme modifier le système de prêt des terres et fixe des inégalités pour longtemps.

De plus, combiné à l'extension de cultures commerciales pérennes, il rigidifie le sens de la propriété privée, non pour la terre elle-même, mais pour la production des fruits considérés, eux, comme une propriété strictement privée.

5. Refaire communauté

Re naïtre, ce n'est pas seulement payer le tribut à l'autorité. C'est aussi refaire unité entre soi.

*Moko junnaqiko ta li qach'ool [...]
Maak'a chik li usilal sa' li qayanq''*

(Huet, 2006, p. 217)

*Nous ne mélangeons/n'unissons pas nos
coeurs, le bien n'existe plus parmi nous*

Pour pouvoir en terminer avec la Grande Souffrance, il faut rétablir l'unité (*wank sa'junajil*) et la paix (*tuqtuukilal*) dans la communauté.

La reconstitution de l'unité sociale doit être pensée comme un soin chamanique: il faut opérer la réintroduction des âmes, l'extraction des maux, le rééquilibrage des humeurs chaudes et froides, tout cela au travers de soins phytothérapeutiques, mais aussi et surtout des paroles rituelles.

5.1 Enterrer les morts et chasser leurs âmes

L'un des défis pour refaire unité, c'est de pouvoir calmer les âmes des morts. Or, à Cahabón, très peu de fouilles de fosses clandestines ont pu être réalisées, très peu de corps ont pu être enterrés. Les deuils n'ont pas été faits. Il semble que peu de rituels et de monuments symboliques aient pu être mis en place pour calmer les âmes errantes, même en l'absence des corps, à la façon dont cela a été fait ailleurs en Alta Verapaz (Flores, 2001) pour réintégrer pleinement les disparus dans le monde des morts.

En attendant, les vivants sont hantés par les « âmes rouges », une « *kaqi mu* », des personnes mortes par accident ou par meurtre, et qui errent dans le monde jusqu'au jour où elles auraient dû mourir. Quelqu'un qui rencontre une âme rouge se voit vidé de ses forces et incapable de parler. Il faut donc également soigner les âmes des vivants, obligés de vivre avec des âmes rouges, et avec leurs propres traumatismes.

5.2 Rappeler les âmes des vivants.

L'âme des vivants est appelée *xmuhel* en q'eqchi. Nous proposons d'étudier en détail de quoi il s'agit.

✓ Maintenir l'intégrité du corps : le Xmuhel

Le *xmuhel* est une force de vie possédée par l'homme, la Montagne-Vallée, les Saints, les animaux domestiques. Parmi les végétaux, seul le maïs reçoit un *xmuhel* envoyé par le *Tzuultaq'a*, car c'est par le maïs qui alimente l'homme en énergie vitale (Estrada Monroy, 1990, p. 30). Ce n'est pas en tant qu'énergie alimentaire que le maïs possède un *xmuhel*, mais bien plutôt parce qu'il est le double de l'homme, sa chair, son sang : l'homme est fait de maïs, le Popol Vuh le souligne. Le *xmuhel* ou *mu* est la partie de la personne témoignant de sa cohérence ou de sa fragilité, de sa dissolution. Le lien du *xmuhel* avec la personne est extrêmement fragile, il suffit d'une ébriété, d'un coït, d'un rêve, d'une maladie, d'une blessure un peu profonde, d'une chute brutale, ou d'un effroi (*susto*) pour que le *xmuhel*, la force s'échappe du corps. Il peut être perdu dans les endroits où passent les « mauvais airs » (ponts, carrefours, forêts touffues), mais aussi à proximité des rivières : ces lieux sont particulièrement dangereux, car l'eau et l'air courent, ils ne s'arrêtent pas. La perte du *xmuhel* est considérée comme extrêmement grave pour l'intégrité de l'être.

Remarquons que le *hau*, la force et le savoir, chez les Maori, peut également être séparé de la personne (Weiner, 1992, p. 56), ce qui est extrêmement dangereux pour la personne.

Tous ces événements provoquent la froideur du corps. La mort ne survient pas immédiatement, mais par un affaiblissement progressif.

Une caractéristique fondamentale est que le *xmuhel* ne se nourrit pas, ne croît pas, ne s'affaiblit pas : il est là ou il n'est pas là. C'est un « *contour invisible identique à celui du corps où il est logé* » (Descola, 2005, p. 190), qui ne supporte pas longtemps de ne pas pouvoir se nicher dans une enveloppe protectrice.

La racine *xmuhel* désigne l'ombre, le double, l'âme. On pourrait le comparer à un flux invisible, principalement situé dans la tête, qui permet l'intégrité et la vigueur de la personne en régulant la température du corps. On peut rapprocher le *xmuhel* du *tonalli nahua* (Lopez Austin, 1980), qui est défini comme « la force qui relie individuellement au cosmos et donne sa chaleur au corps (Gruzinski, 1988, p. 200), ou du *ch'uul* des Tzotzil (Guiteras Holmes, 1965). Sans *xmuhel*, la personne se refroidit et perd toute vigueur et appétit de vie. Lorsque les Q'eqchi' parlent du *xmuhel*, ils portent leurs mains vers leur crâne.

Avoir accès au *xmuhel* d'une personne, c'est avoir l'accès à l'intégrité d'une personne par son principe vital. Le *xmuhel* doit être incorporé, consolidé dans le corps du nouveau-né par le biais d'un rituel : dans le cas q'eqchi', il s'agit de faire « sécher » la tête du bébé, de la durcir, grâce à la fumée de quelques boules de copal que l'on dépose sous son hamac.

Le *xmuhel* n'est donc pas le double animal au sens du *nagual*, de la capacité à se transformer volontairement en animal (Nash M., 1967, pour les Tzeltal ; Saler, 1967 ; pour les Kichés), mais au sens du *tona*, le compagnon, l'alter ego animal ou végétal, que toute personne possède mais sur lequel elle n'a pas d'influence directe, de relation délibérée. Le lien est involontaire et permanent.

Boccaro (1990) fait la remarque que ces deux niveaux (*nagual-tona* comme double animal ; et *nagual* comme capacité à se transformer en animal) ne font qu'un : selon lui tout ne fait qu'un, car tout être est le produit d'une métamorphose, une transformation, un passage d'une forme à une autre. De ce fait, un être « stable » ne connaît qu'un état ; tandis que certains êtres sont capables de changer de forme. Remarquons que les mythes q'eqchi' ne sont pas en contradiction avec cette pensée, en faisant des hommes communs des hommes ayant perdu leur capacité de métamorphose (les premiers héros mythiques ont le pouvoir de se transformer en animal ou en vent, A-3, A-102) parce qu'ils ont « vu » Qana Itzam nourrir les enfants (Cabarrús, 1998, p. 60-61). Alors, ils n'ont plus le savoir-pouvoir de maîtriser leur lien avec leur *xmuhel* et de se transformer. Seuls certains bénéficient de cette capacité, qui en fait des chamanes capables de se transformer en animal.

Quelqu'un qui a de la chance dans la vie, on dit *rax xmuhel*: son *xmuhel* est « vert ». Quelqu'un qui n'a pas de chance, on le dit *kaq ch'aj* (cendre rouge).

Dans le mariage, l'homme et la femme choisissent de s'unir sous un même toit, appelé le *muhebaal*, le lieu ombragé, mais aussi le lieu d'habitation des âmes. Leurs âmes s'attachent à ce foyer, les paroles qui unissent leur mariage a permis cette communion de deux âmes. Pendant les relations sexuelles, les *xmuhel* entrent en communion et sont alors très fragiles. Peut surgir une peur, faisant perdre sa force d'âme à l'un ou l'autre. On parle alors de *chililk*. Cet effroi est l'un des plus forts, il peut faire mourir.

Porque acá existe la creencia que la gente, Ici existe la croyance que les gens, quand ils

cuando tiene relaciones sexuales, si lo asusta, se muere. *ont des relations sexuelles, si on leur fait peur, ils meurent.*

(William, Cahabón)

Lorsque quelqu'un part en voyage, son *xmuhel* reste dans son foyer ; il faut y prendre garde, et ne pas le chasser du foyer en balayant. L'épouse ne doit pas sortir pendant trois jours, pour ne pas risquer de médire du voyageur : il lui arriverait malheur.

Il en est de même lorsqu'un homme part chasser : la femme ne doit pas sortir ni balayer, car alors le *xmuhel* de son époux pourrait sortir du foyer et se perdre (B-36).

Lorsqu'une personne meurt, le *xmuhel* persiste sous la forme d'un *anum*, un fantôme, qui demeure à l'endroit où elle a expiré. De nombreux gestes sont nécessaires afin que le *xmuhel* du défunt ne vienne pas importuner les vivants, en se transformant en *ch'och'el kamenaq*, c'est à dire en terre de mort. On enterre la personne le jour suivant son décès, mais trois jours après, une vieille doit venir appeler l'âme à l'endroit où la personne a expiré pour l'emmener jusqu'au cimetière (Parra Novo, 1997, pp. 83-84). On balaiera alors toute la maison, on sortira la poussière et les déchets. On aspergera d'eau le sol et on n'évoquera plus jamais le défunt. Celui-ci ne viendra alors visiter sa famille que le jour de la Toussaint. Lors des rituels, les *xmuhel* des personnes entrent en communication avec les Saints par le biais du repas cérémoniel. Les feuilles qui contenaient les tamales, sont rassemblées sous l'autel où on les laisse trois jours sans balayer, car le *xmuhel* des gens y est encore logé.

✓ Perte du *xmuhel* : perte de chaleur

Lorsque l'on perd le *xmuhel*, il y a une perte de cohérence du corps et de circulation normale du sang : cette perte de cohérence s'exprime par un « refroidissement » du corps. Voici l'explication du phénomène de la perte du *xmuhel* par Margarita (T-10 à 12) :

« Le Tzuultaq'a te prend, et tu cesses de grossir pendant peut-être près d'un an, ou six mois, et puis tu ne pourras plus, tu ne voudras plus manger, tu passeras tes nuits à vomir, tu te sentiras épuisé, et quand vient le soleil ta peau est brûlée. Survient le froid, surviennent les maladies, les diarrhées [...] On transpire et on est fiévreux tout en ayant froid, comme de la glace »

Cette perte de chaleur apparaît comme le symétrique de la montée en chaleur de la jarre en pleine fermentation. Ainsi, l'œuvre de procréation se fait par la chaleur, tandis que la dislocation apparaît comme un refroidissement.

5.3 Soigner : Réunifier

La maladie est donc souvent due à une affection du *xmuhel* qui désunit le corps.

✓ Rassembler

Pour soigner la maladie, il faut opérer le rassemblement des parties du corps séparées ou rééquilibrer les humeurs. Revenons à l'épisode de la jeune fille foudroyée, qui se répand en

petits morceaux dans l'océan. Le Soleil interpelle alors les libellules (*tuulux*) pour rassembler les gouttes de sang (D-239) pour rassembler les gouttes de sang. Ce sont donc les libellules qui peuvent réunifier un corps. Cet insecte est remarquable par bien des aspects (Cugno, 2011). Il voit à 360 degrés. Il se métamorphose à trois reprises. Les œufs pondus dans l'eau donnent de petites larves pourvues de longues pattes hérissées de soie, qui se meuvent avec agilité et muent plusieurs reprises. Puis l'insecte passe à l'état de nymphe et s'attache aux feuilles des plantes aquatiques. Enfin, la libellule atteint son aspect céleste, avec ses 4 ailes gazées. Les différents états de la libellule, qui la font passer de l'état aquatique à l'état terrestre puis céleste en font un trait d'union entre les « étages » du monde. Elles portent donc en elles le cheminement que va accomplir la lune, du monde aquatique au monde céleste.

De plus, elle est dans le mouvement constant, dans le détachement, elle n'en finit jamais de partir.

La libellule a des capacités positives comme négatives. Lorsque le maïs ne donne pas, on dit que c'est « à cause de la libellule » (ALMG, 2008, p. 381).

Remarquons que le chamane qui jette des sortilèges maléfiques est *aj tuul*...est qu'il est également *aj ilonel* (celui qui voit). Il est capable, comme les libellules, de rassembler les parties du corps et de lui redonner sa cohérence... mais il a également la capacité inverse de provoquer la maladie et la mort. Il est celui qui accompagne le mouvement constant du monde.

✓ Rappeler l'âme

Voici ce qui est aux libellules :

« *Molomaq we a xmul ha', jo' ajwi' rek' rek' ta cheelek chijunil a kik, chan* » (Recueillez l'écume pour moi, et répartissez tout, tout, tout le sang, dit-il ; D-240 à 242). L'impératif *molomaq* signifie « choisissez, recueillez, récoltez ». On ne peut que le rapprocher de *molk'ank*, qui signifie réunir et s'emploie très régulièrement pour parler également des réunions des villageois pour des occasions spéciales. On se réunit pour ne former qu'un : *Chijunil* signifie tous, et il est construit sur le terme *un (jun)*. Réunir les parties du corps est l'opération du soin par excellence : il faut aller à rebours de la dislocation, faire que le *xmuhel* réintègre le corps.

On retrouve cette mission des libellules, de rassembler les parties du corps de la lune, comme on ramène le *xmuhel* vers le corps de la personne, dans la prière du *susto* (Annexe U-5,6) :

« *Je t'invoque, Montagne Sacrée, Vallée Sacrée, d'où tu es tombé. Depuis les pierres, sur les arbres, dans les profondeurs de l'eau. Je t'ai mis toi, petit animal (libellule), afin que tu ailles appeler et reprendre son ombre (xmuhel). Je te le demande, s'il te plaît, va et ramène sa force.*

Viens, X, lève-toi maintenant, dans ce moment, dans ce même moment. Viens, viens, je veux que tu viennes (il prend le pouls de sa main). Un seul sang sacré, une seule eau sacrée, un seul os sacré. Tes veines, tes artères, je veux savoir : que s'est-il passé avec toi ? Nous allons ramasser ton ombre, je la réunirai de nouveau, afin qu'il redevienne un seul corps, uni, intégré... »

Rappeler l'âme, c'est donc rassembler, unifier le corps. Pour y parvenir, il faut également nommer non seulement la personne, mais aussi le lieu où le *xmuhel* a été perdu pour bien réinstaller la différence entre les deux entités. Pour appeler le *xmuhel*, il faut siffler dans le lieu où il a été perdu, l'appeler, le rassurer, lui dire de ne pas avoir peur. C'est ainsi que l'on voit le sorcier du conte sur le Pauvre et la Ceiba rappeler l'âme du malade :

« -Viens, reviens... Viens... Viens...Reviens vers ton corps, ici est ton corps... » (S-101).

Lorsqu'un enfant tombe sur un chemin, ses parents appellent son âme en prononçant son prénom, et frappent vigoureusement le sol et le dos de l'enfant avec une branche pour que l'âme rentre dans le corps de l'enfant. Le *xmuhel* est en effet entré dans une plante à l'endroit de la chute, car elle ne peut rester longtemps sans enveloppe protectrice : le lieu de la chute « emprisonne » l'âme (on retrouve cette dimension des âmes emprisonnées dans des territoires doués d'une intention, d'un esprit, dans de nombreuses régions, cf. Demanget, 2007). C'est en ce sens qu'Angela explique qu'il faut ramener chez soi une branche où le *xmuhel* s'est imprégné et la déposer sur l'autel, afin qu'elle se réinstalle dans le corps du malade. Angela est une des grandes chamanes de Cahabón, elle sait « rappeler les âmes ». Elle décrit dans la longue description que nous rapportons en annexe (parole T) le processus à suivre :

« J'ai commencé à demander à Dieu de m'aider, m'aider, m'aider, pour la vie de mes pauvres compagnons.

Maintenant, lève-toi, rien n'est difficile pour toi Seigneur. Tout t'est possible. Moi, je ne peux rien faire toute seule. Toi, tu es avec moi et moi, je suis, là. Entre, de tout mon cœur, je t'appelle et je fais cette offrande en ton nom. Que l'âme passe. Où qu'elle soit restée, peut-être sur un pont, à un carrefour, ou un cimetière, qu'elle passe, peut-être dans une chapelle, qu'elle passe, peut-être a-t-elle subi le fer des camions ou d'un vélo, ou un cheval, ou une vache, qu'elle passe, au nom de Jésus Christ, vers le malade »(T-24 à 29)

Mais ceci n'est pas aussi simple : il faut que la personne donne le *nom* de l'endroit où elle a perdu son *xmuhel*, fasse une offrande en même temps, que l'appelant d'âme brûle du romarin et prenne des précautions : il sentira la fièvre bouillante cette fois, transpirera, et ne devra pas se laver pendant une journée (T-14, 15, 16, 17).

Le soin passe par la possibilité de *donner* le nom de l'endroit où le drame s'est déroulé.

Or, si cela était tout à fait faisable au moment de l'*Hacienda*, lorsque les Q'eqchi' étaient *fixés* et connaissaient les lieux, cela devient impossible lorsque la population se déplace, fuyant les combats, et qu'elle ne connaît pas les territoires qu'elle traverse. Ainsi, le rituel de réunification est souvent compliqué, inefficace. Mais avec Angela, la force de la prière est telle qu'elle peut réussir la réintégration du *xmuhel*. On vient donc la consulter de tout le pays.

5.4 Réunifier les communautés

Autre moyen de renaître : recréer le lien entre les personnes, la collectivité, la Terre. Pour cela, depuis la guerre, les fêtes de confréries, les groupes de travail, devenus clandestins en pratiques (du fait de la suspicion face à tout rassemblement et du danger d'être faits

prisonniers en ces occasions) se sont reconstitués. Schackt (2000) explique qu'il semble y avoir, dans l'époque récente, une résistance plus forte des rites individuels. Il ne semble pas que cela soit vrai dans la région de Cahabón: rites collectifs et individuels sont liés, et dès que la contrainte se desserre, les rites collectifs peuvent se retisser.

Ce sont ces processus de réunification que nous allons observer dans la quatrième partie.

Conclusion : De la libération à la nouvelle impasse

A la fin de ce parcours sur le paiement de la terre, on ne peut que conclure à un processus inabouti.

✓ L'insécurité

La parcellisation de la terre n'a pas été un processus de confiance ni de transparence ; elle n'est pas totalement sécurisante. Elle ne s'est reposée ni sur *la foi* dans les institutions, relativement démunies en moyens, lentes, opaques, réputées corrompues, ou doublées par des avocats véreux ; ni sur les *éléments de validation*, les titres définitifs étant très rarement délivrés ; ni bien sûr, sur la *mémoire* des actions passées de l'INTA (nous reprenons ici les trois critères de la confiance de Servet, 1994).

✓ Le manque de terres

En 1983, l'USAID chiffrait à 1,2 millions d'hectares la surface de terres privées oisives cultivables. Ironiquement, la surface qui aurait été nécessaire à l'établissement des paysans sans terre était égale à ce chiffre (remarque de Grandia, 2006, p.208) !! Aujourd'hui, nous l'avons évoquée dans le premier chapitre, le manque de terre est criant, au vu de la croissance démographique de la municipalité.

✓ Migration : un peuple mobile

Nous avons étudié « ceux qui sont restés ». Mais en réalité, cette étude ne peut être bien comprise sans la conscience de « ceux qui sont partis », par les violences de la guerre, par le manque de terre. Notre étude apparaît comme le pendant de celle de Grandia (2006, pp.65-66) sur ces Q'eqchi' du Petén issus des migrations, issus en très grand nombre de Cahabón. Les Q'eqchi' sont un peuple mobile, qui érige un lien de compensation, de tribut avec le territoire qu'il occupe et dont il prélève quelques richesses. Cependant, cette mobilité n'est pas « culturelle » : comme le montre bien Grandia (2006, p. 87, 88), il s'agit d'une « possibilité » envisagée, elle est « normale », mais cette caractéristique ne doit pas effacer le fait que les Q'eqchi' migrent ou au contraire, restent, en fonction des contextes, de la sécurité juridique, économique et sociale. On assiste depuis une dizaine d'année à la fin de la « frontière », l'épuisement des terres et des forêts, les problèmes d'invasion des parcs (cf. Grandia, 2006). Cela ne peut que modifier le recours à la migration ou sa forme chez les

Q'eqchi'. Et en effet, ce peuple qui ne le faisait pas auparavant, commence à partir vers les Etats-Unis.

✓ Les études

Face à l'épuisement des terres, les parents investissent beaucoup dans les études, dans des terrains et des maisons dans le bourg de Cahabón où se trouvent quelques instituts de formation supérieure (en particulier pour devenir instituteur).

Mais une nouvelle impasse apparaît : payer des études à un enfant ne garantit pas qu'il trouve un emploi. C'est ce qui arrive à Cahabón avec les centaines d'instituteurs formés, mais qui ne trouvent pas de poste car le marché de l'emploi est déjà saturé. Les jeunes suivant des formations comme comptable, administrateur d'entreprises ne trouvent pas non plus d'emploi : là jouent la question du capital social et des préjugés racistes, qui font que les employeurs cherchent systématiquement ailleurs des ressources humaines qui commencent bel et bien à exister localement.

Manque de terre et d'emplois salariés qualifiés ont la conséquence terrible de menacer la solidarité entre les générations.

CONCLUSION DE LA PARTIE 3

Cette partie nous a permis d'observer le schéma séquentiel suivi par la mémoire q'eqchi' : la répétition d'un drame de l'intrusion et du vol. Mais il donne également des pistes permettant de comprendre la « logique culturelle » q'eqchi' de la réaction et de l'improvisation face aux intrusions : la rage, la contribution collective, le franchissement par des « héros » des frontières. Dans le même temps, on comprend la difficulté des mouvements de luttes paysanne q'eqchi' à s'unir à des groupes nationaux ou de se relier à des luttes nationales, étant donnée la coupure qui est pensée entre le territoire et l'humanité q'eqchi' et les Ladinos ou tout ce qui se rapporte à « l'étranger ».

1. La version q'eqchi' de l'histoire : dialogues intérieurs

1.1 Parcours généalogique de la transformation des valeurs q'eqchi'

Ce parcours révèle la transformation du système social q'eqchi' comme une quête pour l'autonomie (Nash, 2001), une lutte de libération comportant trois étapes principales : la lutte pour le paiement des salaires, pour l'attribution de terres, puis pour la parcellisation. Elle s'articule ainsi autour de deux rapports : le rapport entre le travail et l'argent ; puis le rapport entre la Terre et l'argent.

Dans un premier temps, il faut donc que les Q'eqchi' modifient leurs propres sphères de valeur pour que le travail puisse être « comparé ». Et nous avons vu que cela passait par le fait que l'argent devient un moyen de compensation d'une injustice portant non véritablement sur le fait que le travail avait une valeur monétaire, mais plutôt sur le fait que le travail n'était pas compensé par une alimentation. Mais en faisant cela, ils subvertissent la configuration des médiations de mises jusqu'alors entre les deux systèmes, l'un dominant l'autre. Or, la menace de l'équilibre fragile de la domination ladina, fondée sur le « mythe de la Pacification », entraîne une sur-réaction, à l'image du Seigneur de la Montagne qui n'hésite pas à faire tuer sa fille pour avoir fui sa tutelle. Cette sur-réaction entraîne un châtement disproportionné (la mort, les massacres, la destruction des communautés) de la part des dominants. Ils veulent rétablir leur domination, mais celle-ci ne peut plus prendre la même forme. On voit ainsi une nouvelle forme de « tribut » au dominant se mettre en place : du tribut en travail, on passe au tribut par le « paiement de la terre ». Dans le même temps, le dominant a changé de visage : de la personne du propriétaire terrien, il devient une entité complexe, virtuelle, mélange entre l'État (au travers des institutions d'attribution des terres INTA puis FONTIERRAS), le marché (acquisition de l'argent nécessaire au paiement de ce « tribut » d'achat de la terre par les productions commerciales).

Dans un second temps, les Q'eqchi' transforment la relation à la Terre : avec la reconnaissance de patrimoines agraires collectifs, l'acquisition de terres passe par un paiement à l'État qui ressemble à un tribut collectif payé en temps de guerre, de souffrance, de terreur : le tribut permet d'éviter la mort, la vengeance du système, et il est le garant de l'autonomie.

Avec la parcellisation, la relation à la Terre s'individualise : la propriété privée devient une valeur q'eqchi', mettant en question tout le système.

Mais, alors que tout avait commencé par une lutte pour être intégré dans la circulation monétaire au travers du paiement des salaires, le processus aboutit à ce que cette intégration se referme comme un piège : la monétarisation enferme autant qu'elle libère.

En effet, la monnaie en elle-même n'est donc pas le signe de grand-chose : elle n'est signifiante que par l'observation de sa circulation et du régime de souveraineté qu'elle met en place. L'exclusion monétaire était évidemment une marque de la mise en « esclavage » des Q'eqchi' au sein des latifundios. Mais la forme actuelle de participation au marché n'est pas moins excluante : lorsque les Q'eqchi' constatent que leurs productions n'ont pas de prix stables sur le marché, qu'ils sont à la merci de toute fluctuation du marché mondial.

La quatrième partie tentera de montrer de quelle façon s'expriment ces nouvelles contradictions internes.

Ce parcours a également montré que l'on ne peut pas enfermer les Q'eqchi' dans un seul statut, dans une seule position dans la guerre civile, que l'on ne peut fermer le modèle dans son contenu, mais seulement élaborer une trame. Les communautés rejouent sans cesse le drame de l'atomisation et de la dissolution face à l'étranger, et elles sont travaillées en interne par les interprétations contradictoires, les incertitudes, les débats sur la légitimité de la transgression et de la rébellion.

1.2 Correspondances entre les séquençages mythiques, rituels, généalogiques.

Chez les Q'eqchi', toute le cycle vital et social est pensé de façon unitaire comme un mouvement de séparation, d'unification, et de création de deux entités : l'unité n'est pas considérée comme une fusion, mais comme l'établissement d'un nouvel ensemble, d'une nouvelle frontière autour de deux éléments.

La procréation n'est alors pas considérée comme la conjonction d'un spermatozoïde et d'un ovule, mais comme un dédoublement, dans la matrice de la mère : l'unité produit donc le mouvement inverse de dédoublement. Ces processus d'unification et de dédoublement/séparation, rythment un mouvement de balancier qui ressemble aux saisons, à l'alternance entre le chaud-sec-mouvement d'unification-pourrissement-dédoublement et le froid-humide-immobilité qui caractérise les moments de séparation des éléments. Si les éléments restent séparés, n'établissent pas de nouvelles unités, alors c'est la mort, l'immobilité.

Sur le plan historique, ce schéma trouve des résonnances importantes. A l'image des héros mythiques qui font des excursions dans des territoires étrangers pour trouver une épouse ou de l'argent et fonder ainsi de nouvelles unités (un foyer ou une communauté accomplissant les charges), les leaders paysans sont allés au contact du monde ladino, se sont alliés aux avocats, à certains propriétaires terriens (Francisco Curley), pour transformer leur propre société à l'aide d'éléments étrangers (la loi nationale par exemple).

Il y a ainsi des correspondances et un dialogue entre paroles généalogiques, mythiques et rituelles., et on pourrait ainsi faire l'hypothèse que les rites communautaires, les soins chamaniques et les luttes historiques suivent un même schème, s'évertuant à essayer de remettre en cohérence, pour chaque bouleversement, les relations entre le monde-autre du Tzuultaq'a, les corps des personnes, le corps social, et les relations avec l' « étranger ».

Dans le tableau qui suit, nous montrons les événements successifs dans les principales paroles de notre corpus, en les séquençant selon S2i. L'intérêt est de montrer que la succession des séquences mythiques est la même dans les danses rituelles et dans les paroles généalogiques. Nous nous servons de ce motif - que Lévi-Strauss aurait pu appeler un mytheme (Lévi-Strauss, 1958, p. 241)- pour en observer non les variations de région en région et en élaborer des lois de l'esprit mythique (comme l'aurait fait Lévi-Strauss), mais plutôt pour en observer les variations au sein des versions locales, les sujets qu'il touche et comment il éclaire la cohérence du système social.

Il apparaît alors, dans l'ordre des séquences des différentes paroles, une constante.

Comme Propp (1970) avait dégagé les 31 « fonctions » (ou « narrathèmes » pour reprendre les termes de ses successeurs), des contes russes, - dégageant le scénario typique de ceux-ci, on peut dégager un séquençage commun à la quasi totalité des paroles q'eqchi', mythiques, rituelles ou généalogiques. C'est une trame où l'on retrouve certains événements (l'éloignement, la transgression, l'épreuve, la tromperie, la poursuite, la médiation, la punition, etc.) et certaines fonctions de personnages (comme le héros, l'auxiliaire ou le donateur magique, le mandateur), mais que l'on précisera davantage, et qui permettront de caractériser une certaine façon de résoudre les situations conflictuelles ou contradictoires posées à une société. On a reproché à Propp son incohérence ethnographique, et l'abstraction de ses études. De notre côté, ce séquençage n'a eu d'intérêt que parce qu'on a observé la proximité avec les récits généalogiques, et avec des pratiques concrètes observées : ce séquençage n'est pas pour nous une « interprétation », mais une façon de cartographier les façons de parcourir le temps et l'espace pour les Q'eqchi' : il donne une piste pour élaborer un paradigme de la façon d'agir sur le monde.

Testart (1991, p. 186) a mis ainsi à jour un motif séquentiel commun aux mythes yamana et selk'nam sur lesquels il s'appuie pour évoquer les mythes amérindiens :

Un bien convoité → détenu par → dérobé par → suscitant un désir et une consommation excessive de → est gâché suite à → ouverture et/ou restauration du bien.

On constate là un thème commun avec ceux des Q'eqchi' : celui du vol.

Tableau 30. Comparaison séquentielle des principales paroles mythiques, rituelles et généalogiques

	Situation initiale
Récits A et B	Mère/ Enfants
Récits D, F, G, H, I	Père/fille
	Couple Lune/ Soleil
Récit R	Communauté sans confrérie
Danse du chevreuil (V)	Chevreaux, jaguars, capitaines
Récit Généalogiques	Ancêtres
	Patron/ moos/ femmes

	Rebondissements				
	Intrusion	Vol	Déplacement	Mort	Paiement rituel
Récits A et B	Jaguar	Vol de nourriture	Poursuite dans la forêt	Mort du jaguar et de la mère	
Récits D, F, G, H, I	Chasseur Soleil	Vol de la fille	Poursuite Dans l'océan	Mort de la fille	Rassemblement par les libellules 13 jours dans les jarres Travail chez le père
	Frère Nuage	Vol de la fille	Piège du Xeel Chutes de Nuage Et de la fille dans l'Inframonde	Fille piégée dans l'inframonde	Sort jeté au diable Remontée dans le feu.
Récit R	Le Premier sort commercer	Vol du cacao et de l'argent aux Chols	Acceptation du vol en échange de la danse	Danse rituelle Mort du Premier	
Danse du chevreuil (V)	Couple des chasseurs	Vol des chevreaux (chasse)	Poursuite des jaguars	Maladie du chien	Paiement du remède
Récit Généalogiques	Etrangers	Vol de la terre	Fuite des Colonos	Punition par le <i>Negrito</i>	
	Loi et leader paysan	Réclamation salaire	Persécution	Terreur et Mort	Paiement de la terre

	Renaissance	Validation	Nouvelle configuration
Récits A et B		Mère dévorée → instauration du tabou	Séparation inframonde/ terre/ciel Désintégration de l'unité
Récits D, F, G, H, I	Renaissance de la fille et des bestioles	Ouverture du sexe de la femme	Fille faite femme
	Soleil et Lune dans le ciel, immobiles	Offrande de fleurs	Couple Lune/Soleil en mouvement
Récit R	Renaissance du « premier » dans chaque homme qui en prend la charge et qui danse		Instauration de la danse de confrérie Unité collective par rotations individuelles
Danse du chevreuil (V)	Renaissance du chien	Danse de la Femme avec le Jaguar et le Singe	Hiérarchie nouvelle Jaguars > chasseurs
Récits généalogiques	Institutions communautaires du travail agricole et de la confrérie Tiruels pour réintégrer les âmes des vivants Revenus de l'agriculture commerciale Parcellisation		Petits agriculteurs propriétaires

Dans les mythes q'eqchi', la situation initiale se voit transformée par l'intrusion d'un héros dans un territoire qu'il ne connaît pas et où il n'est pas invité. Il commet un vol ; il est alors poursuivi jusqu'à ce que survienne la mort (la sienne ou celle de l'objet volé). S'opèrent alors une renaissance et une transformation, qui permet le passage à un autre système social. Dans le cas q'eqchi', le modèle *intrusion* → *vol* → *mort* → *paiement* → *renaissance* apparaît comme à la fois suffisamment large et suffisamment précis pour être une sorte de paradigme, un archétype permettant aux Q'eqchi', de gérer les transformations sociales. Pour caractériser précisément l'intrusion dans le cas Q'eqchi', remarquons qu'il ne s'agit pas d'une intrusion dans le monde sauvage comme dans le cas du chaperon rouge pénétrant dans la forêt, mais d'une intrusion dans le territoire appartenant à d'autres : il s'agit du passage d'une frontière, d'un territoire marqué à un autre territoire marqué. Pas de monde sauvage, indéterminé. Le Jaguar s'introduit dans le jardin de Qana Itzam, Soleil s'introduit dans le territoire du Roi-Montagne, le « Premier » s'introduit dans le « cacaotal » des Mayas, les vieux s'introduisent dans la montagne : à chaque fois, ces protagonistes rencontrent les propriétaires des lieux.

La situation initiale du mythe révèle la situation « incestueuse » qui est en train de se former au sein de l'un de ces mondes, à savoir la conjonction de deux semblables dont il faut rétablir un écart différentiel. Ainsi, dans les mythes A et B, les garçons vivent avec leur grand-mère, dans le mythe D, la jeune fille vit avec son père. L'enjeu de ces mythes apparaît bien comme la coupure, la frontière entre des classes d'êtres :

L'intrusion permet la coupure, la rupture. Les étapes décrivent comment est rompu le lien entre le père et la fille et comment une nouvelle « fille » est créée, elle-même capable d'engendrer.

La jeune fille devenant une femme réglée, sexuée et épouse. L'image est ici tout à fait parlante : la jeune fille change de statut, elle doit traverser les frontières du foyer de ses parents pour en fonder un autre. On arrive donc à une nouvelle organisation sociale et de nouvelles frontières doivent être construites.

1.3 Différences entre les scénarios

Faisons quelques remarques sur les différences entre les intrigues entre paroles mythiques, paroles rituelles et paroles généalogiques.

- Les paroles mythiques se rapprochent d'une part, des intrigues de « remise », où le héros est transformé tout en provoquant une série de malheurs autour de lui et d'autre part, des intrigues de « maturation » du héros; sa transformation consiste en général en l'acquisition d'une épouse ou d'une connaissance secrète. Ainsi, dans les mythes A et B, les deux garçons gagnent leur autonomie tout en déclenchant la mort de leur « grand-mère », dans les mythes C, D, E, F, G, H, I, le Soleil se voit transformé par sa conquête de Lune, tout en déclenchant la colère du père, la mort de son frère, la mort du Maausajwinq. Dans le conte J, les montagnes-vallées découvrent le maïs, quand à l'inverse, dans le conte K, la perte de la fille promise déclenche la perte du maïs et la famine pour les animaux. Dans le conte M, la découverte du secret de Qana Itzam provoque la perte du pouvoir de métamorphose des hommes. Dans le conte S, le pauvre homme découvre le secret d'un trésor. Mais ces mythes sont complexes, à l'intérieur de cette intrigue globale de remise, on peut trouver des séquences correspondant davantage à une « épreuve » (conte N, Jésus tentant d'échapper aux diables), de sacrifice rédempteur (conte du pêcheur Q, conte de Cortés R.), de châtement (dans le conte L, le jaguar se trouve puni par l'homme ; conte P, le serpent ne parvient pas à épouser la jeune fille).
- Les paroles généalogiques s'expriment davantage comme une intrigue du *sacrifice* des leaders paysans et des populations q'eqchi' en général.
- Les paroles rituelles telles que la danse du chevreuil, elles, décrivent le *châtiment* d'une figure diabolique : celle du « propriétaire ». Elles sont particulièrement intéressantes, car elles sont à l'interface entre les récits mythiques et les paroles généalogiques. Ainsi, comme nous le verrons dans la quatrième partie, de façon interne, la danse du chevreuil décrit le châtement du chasseur, que les spectateurs n'ont pas de mal à désigner comme le propriétaire puni, comme nous le verrons plus bas ; tandis que de façon externe, la danse est décrite comme une offrande. Elles permettent ainsi, par une figure paradoxale (l'échec des propriétaires), de résoudre concrètement la tension entre le sacrifice de la guerre (des paroles généalogiques), qui a menacé les communautés de disparition, et les offrandes dues aux Montagnes (des paroles mythiques). En effet, la danse du chevreuil ne dit pas que les indigènes ont vaincu les propriétaires (figurés par le chasseur), mais que ce sont les Montagnes qui les ont terrassés, après que ceux-ci aient assassinés les indigènes (figurés par les chevreuils tués par le chasseur). Le résultat est que les Q'eqchi' gardent, *indirectement*, une place-clé, au travers de leur lien privilégié avec la Montagne.

2. Bilan sur les versions de l'histoire

2.1 Comparaison entre les paroles généalogiques

Les Q'eqchi' (tableau 31, page suivante) voient leur histoire au travers du parcours d'un héros, qui se détache de l'*Asyent*, part découvrir des secrets hors de celle-ci, déclenche une catastrophe et passe par la mort. La société se trouve alors atomisée, et ce n'est que par des prières, des rituels, des soins magiques, qu'elle peut se reconstituer. La parole généalogique n'est pas centrée sur la lignée familiale, comme pour les Ladinos, ni sur les réussites et les déclinés économiques. Mais les paroles généalogiques ladinas et q'eqchi' ont pour point commun de prendre comme point de repère pour mesurer la transformation historique du régime de l'*Hacienda*, pour expliquer leur situation actuelle. La guerre civile –centrale dans la version occidentale – n'est pas ici explicative, elle n'est que l'épreuve par laquelle les Q'eqchi' sont passés pour obtenir la Terre. L'histoire juridique de leurs terres est extrêmement complexe, mais elle leur apparaît comme très importante, expliquent les épisodes, les blocages, les réussites, même si très souvent, la confrontation aux archives est nécessaire pour éclaircir ou enrichir ces récits.

Le découpage historique apparaît alors différent du découpage occidental (tableau 33) et du découpage ladino (tableau 32), comme nous le montrons dans les tableaux qui suivent. Pour une part, il est vécu selon une plus grande continuité que dans la version occidentale. Le seul grand moment de rupture est 1944 : c'est un moment d'ouverture des frontières qui enferment les colonos dans l'*Hacienda*, d'entrée d'un tiers dans le face-à-face local : le tiers de la loi. A partir de là, on peut dire que l'on rentre dans une lutte continue contre la grande propriété, et ceci jusqu'à aujourd'hui.

Les moments de rupture ne sont alors que les marques de bascule dans la violence (1966). Bien que la violence ait diminué à la fin des années 80, les Q'eqchi' ne ressentent pas vraiment le passage à la constitution civile de 1985 ou les Accords de Paix de 1996 comme une rupture : Entre les années 60 et les années 2000, ils paient pour acheter la terre.

Une rupture est celle de l'élection d'un indigène au poste de maire : les rapports de force locaux semblent bousculés. Les achats de terre sont alors particulièrement facilités et aidés. Mais dans le même temps, le rapport au marché devient plus âpre : c'est la crise du café ; et la figure de l'avocat devient celle d'un arnaqueur.

Tableau 31. Version q'eqchi' de l'histoire

« Autrefois »	1870-1944	1944-1954	1954-1966	1966-1999	1999-2011
<p>Les ancêtres Qa xxe qa toon Apparition locale des Saints</p>	<p>L'Asyent Invasion des étrangers : vol de la terre Soumission par la force</p>	<p>La Rage Sortie des leaders vers la ville. Recours à la Loi et à l'Avocat Lutte juridique pour le paiement des salaires Notion-clé en transformation: le TRAVAIL mérite salaire</p>	<p>Début des persécutions Lutte juridique pour l'obtention de la Terre et le paiement des salaires</p>	<p>Grande Souffrance : persécution, terreur Mort des leaders paysans Déception sur Mendez Montenegro Entrée dans les réseaux de la guérilla et de la lutte armée de certains Paiement de la Terre à l'INTA puis FONTIERRA Notion-clé en transformation : PAYER la TERRE, le TRIBUT</p>	<p>1999 : Election d'un maire indigène Aide à l'achat de terre : petits agriculteurs propriétaires Mais problèmes d'avocats véreux. Crise 2000-2008 Crise du café, de la cardamome 2008-2012 Hausse du prix du maïs, de la cardamome, du café... Notion-clé : le PRIX juste, la RETENTION, le RESPECT, NOURRIR</p>

Tableau 32. Version ladina de l'histoire

1870-1949	1949-1956	1956-1985	1985-2011
<p>La finca Principe de la propriété privée acquise par achat Domination de la finca des Champney Plantations de Café Dueño/ colono (Echange équilibré : terre contre travail) Système de dépendance par le commerce de l'alcool Saints apportés par les Espagnols</p>	<p>Premiers procès : Lutte juridique contre les « invasions de terre » Perte des Saints Division politique au sein des Ladinos 1956 : Mort de Benjamin Champney</p>	<p>ORDRE MILITAIRE FAILLITE de la Grande Finca Concurrence internationale : passage à l'élevage Guerre contre la Subversion Alliance avec les Militaires</p>	<p>RETOURNEMENT DEMOCRATIQUE Corruption Explosion urbaine Fin de l'entre-soi Vente des terres aux « indiens »</p>

Tableau 33. Version occidentale de l'histoire

1870-1944	1944-1954	1954-1978	1978-1982	1985-1996	1996-2011
Latifundio Logique de l'avance et de l'endettement Régime de Souveraineté monétaire renforçant le latifundio Réseaux oligarchiques internationaux	Printemps démocratique Rupture : premières élections libres Affirmation de la Souveraineté de l'État Réformes « par le haut » Réforme agraire Révolution Citoyenne mais maintien d'un statut spécial pour les indigènes	Rupture du coup d'état Dictatures militaires GUERRE FROIDE Guérillas / Contre-insurrection Armée+CIA Question des liens guérillas/ indigènes Indigènes neutres et victimes ?	Période à caractère génocidaire Massacres perpétrés sous les présidences de Lucas Garcia et Rios Montt Dérives d'une Armée qui devient hors contrôle de la CIA	Transition démocratique Accords de paix	Démocratie libérale TLC PPP - Projet Mésoamérique Modernisation de l'État démocratique : élections, réforme municipale, décentralisation Non accomplissement des Accords de paix Augmentation de la violence

2.2 Des points de rupture différents.

Les différentes versions laissent apparaître des points de ruptures distincts :

- Pour les Ladinos, le « point de départ » légitime est celui de l'acquisition de titres de terres officiels. Pour les Q'eqchi', le point de départ se perd dans la nuit des temps : les ancêtres possédaient la terre, et les Etrangers « envahissent » ce territoire.
- Le printemps démocratique est « décalé » chez les Ladinos : c'est lorsque les demandes de paiement des salaires surviennent et que l'activisme de Pancho Curley contre la grande propriété terrienne s'intensifie que ceux-ci réagissent avec des procès pour invasion de terre. Cette période est plutôt marquée par la « fin » de la grande finca, avec le décès accidentel de Benjamin Champney, qui marque la fin d'une époque.
- L'année 1966, si elle est soulignée par certains auteurs occidentaux comme Grandin, est une rupture claire pour les paysans : elle marque une bascule dans la violence.
- L'année 1996 est une rupture forte pour les Occidentaux : elle marque le passage à la « paix ». Mais il ne suffit de déclarer la paix et la démocratie libérale pour qu'elle existe. Les analyses des années qui suivent sont marquées par la « déception ».
- Il est une certaine continuité ensuite jusqu'à la fin des années 90 : c'est une période de violence et de paiement de la terre. Le passage du pouvoir aux civils, la nouvelle constitution, les Accords de Paix, ne sont pas particulièrement importants, du fait de l'impunité des acteurs sur place.
- Une des ruptures symboliques importantes est, localement, le mandat d'un maire indigène.

2.3 Les frictions de sens

Sont apparues également les frictions de sens suivantes :

- ✓ La conception de la grande propriété terrienne, *asyent*, *finca*, ou *latifundio*

Les différentes visions du circuit de la dépendance, que nous avons déjà détaillées (conclusion du chapitre 12) permettent de comprendre comment la violence se noue par la suite : les Ladinós et l'État se placent dans la perspective que le seul socle légitime du lien au territoire est la « propriété privée ». Ils ont de plus considéré que l'échange en nature ou la contrepartie du lopin de terre dans le *latifundio* équilibraient les temps de travaux exigés auprès des « *colonos* ». La violence structurelle imposée par les *fincas* est alors légitimée par le droit (Bouju et Bruijn, 2008).

Or, chez les Q'eqchi', le lien à la terre est un lien ancestral, de don de la fertilité, Bien suprême qui ne peut que être compensé et relancé par des offrandes régulières.

La viabilité du régime monétaire et économique reposait de l'*Hacienda* reposait sur ce travail non-monétarisé ou très faiblement monétarisé. Chez les Q'eqchi', le travail non monétarisé pouvait être justifié tant qu'il était considéré comme un « tribut » supportable ou par des compensations suffisantes. Le fait que l'on n'est même pas nourri au travail est la marque de l'abus : alors la violence structurelle du système de l'*Hacienda* devient illégitime.

- ✓ La conception du printemps démocratique.

C'est une rupture dans l'institutionnalisation de l'État, le type de régime pour l'analyse occidentale. C'est également une rupture pour les Q'eqchi', dans le sens de l'introduction d'un tiers médiateur dans le face-à-face local : celui de la Loi et de l'avocat. Alors, le travail « indigne » du fait du manque de nourriture, des paiements en nature ridicules et des pressions policières, devient un travail illégal du fait du non-paiement monétaire : les Q'eqchi' formulent alors des demandes *dans le langage de la loi et de l'État*.

- ✓ La conception de la lutte paysanne et de la guerre civile :

Pour les Occidentaux, la guerre est lue au prisme de la guerre civile, dans une guerre où s'affrontent le régime militaire aidé par la CIA et les guérillas. Pour les Ladinós, la subversion est venue de l'extérieur, les travailleurs des plantations ont été manipulés. Pour les Q'eqchi', la vague de violence indiscriminée et injustifiée, en réaction à la demande de terre, divise les communautés et les atomise. Se met en place une violence systémique (Bouju et Bruijn, 2008) à plusieurs dimensions, qui s'affrontent et provoquent désordre et anomie. D'une part, les réactions défensives face aux agressions contre la propriété privée de la part des propriétaires ; d'autre part, les réactions défensives face au non-paiement des salaires de la part des Q'eqchi'.

Les trois points de vue doivent être mis en regard de la proposition de Scott (1976) (que l'on peut placer dans la pensée populiste selon Kearney (1996) et Olivier de Sardan (1995)) qui envisage la résistance paysanne comme des micro-stratégies de refus de l'intégration progressive à l'économie mondiale, stratégies de dérobade, des stratégies de défense. Il n'envisage pas de possibilité de changement structurel. Il a ainsi soutenu que l'économie morale paysanne a des contradictions internes et des clivages sociopolitiques, du fait de sa soumission à des rapports clientélistes traditionnels. Mais quand les patrons traditionnels disparaissent, par le développement de l'économie capitaliste, quand les modes d'affiliation traditionnels entre le propriétaire et le *colono* disparaissent, les résistances paysannes apparaissent, au nom des valeurs autrefois respectées par leurs patrons bafoués aujourd'hui par les nouveaux entrepreneurs ruraux. Or, dans le cas de Cahabón : les résistances paysannes sont certes d'autant plus activées au moment du passage de la plantation de café à l'élevage, mais comme nous l'avons souligné dans la conclusion de la version ladina, il ne s'agit pas d'une résistance défendant les anciennes valeurs de l'*Hacienda* et cette « économie morale » propres aux Q'eqchi' : au contraire, c'est un facteur qui, au lieu de permettre la négociation entre les *colonos* et les grands propriétaires, précipite le conflit dans la violence, les grands propriétaires n'ayant plus besoin des *colonos*. De plus, on ne peut pas les considérer comme seulement des stratégies individuelles de dérobades : les leaders s'appuient sur des institutions et organisent des mouvements collectifs.

- La conception de la démocratisation

Pour les Occidentaux, les Accords de Paix marquent une rupture. Mais ce point de vue apparaît rapidement davantage comme une incantation illusoire. Pour les Q'eqchi', les Accords de paix ne sont pas véritablement une rupture : ils demeurent dans le processus d'achat de la terre, et la vulnérabilité économique ne fait que se renforcer. Les changements viennent plutôt de la pénétration très progressive des sphères administratives et politiques, avec l'arrivée en 1999 d'un indigène au poste de maire. Pour les Ladinos, le passage à la démocratie libérale marque la fin de l'entre-soi, l'explosion urbaine, et la monétarisation des relations. De plus, le niveau de violence ne faiblit pas, au contraire. Nous allons reprendre cette question plus loin.

- La conception de la propriété de la terre

La fiction du libre marché et de l'échange « équilibré » et « libre » autour du « marché de la terre » ressort seulement de la perspective ladina, et correspond à la théorie de la modernisation. Si l'on suivait celles-ci, on partirait de l'hypothèse d'un calcul de maximisation par les acteurs quand à l'appropriation de la terre dans un marché ouvert. Or, la loi de l'offre et de la demande n'a pas été la seule à jouer dans les différents contextes historiques parcourus. Il a fallu compter avec les particularités du statut de la terre.

Ou bien, comme à l'époque de l'*Hacienda*, la terre, souvent utilisée de façon extensive, a été d'un coût ridiculement (et adjointe d'une main d'œuvre forcée gratuite à un prix si bas qu'il ne valait pas la peine de moderniser le système de production), subventionné et contrôlé par l'État, distribué aux seules personnes jugées capables de la rentabiliser, en excluant les indigènes.

Ou bien, comme aujourd'hui, il est difficile d'expliquer l'achat de terres par les indigènes à des prix bien plus haut que les profits que l'on peut espérer des produits de la terre... La vente de la terre aux paysans est elle-aussi un processus sous contrôle du politique, au travers de l'INTA et de FONTIERRAS, qui maintient les petits paysans indigènes dans un statut de tutelle. La « parcellisation » pourrait sembler être cohérente avec le développement d'une démocratie libérale où chacun a le droit à une propriété privée, mais là aussi, ces modifications juridiques cachent de nouvelles façons de pouvoir ou bien acheter ou bien vendre les terres de façon plus avantageuse pour les plus grands propriétaires, éleveurs, planteurs de palme africaine et narcotrafiants. Cette diffraction est semblable dans le cas du Chiapas : la réforme constitutionnelle mexicaine de l'article 27, de 1992, organisant la privatisation des ejidos, permet de se mettre en adéquation avec le TLC. Mais pour les groupes locaux au pouvoir, elle est un feu vert donné aux agressions impunies contre les paysans, par le gouvernement fédéral. Pour les paysans, cette réforme économique sans démocratie signifiait la fin de la répartition des terres et le début d'une guerre légale contre les *ejidatarios* (García de León, 2002, p. 18,19).

Les Q'eqchi', eux, ont développé d'autres légitimations de l'action : le respect de la terre des ancêtres, la relation de tribut avec celle-ci, la légitimité de la propriété fondée sur le travail manuel.

3. La dialectique entre la Civilisation assiégée et la Montagne pillée

Ainsi, deux visions locales s'opposent : la vision des Ladinos comme les civilisateurs, en nombre réduit, porteurs de la bonne parole, constamment menacés par la « masse barbare » vivant dans les montagnes ; et la vision des Q'eqchi', considérant que les Montagnes doivent être remerciées pour leurs dons, et que les Ladinos sont des pilleurs, des voleurs des richesses de la terre. L'action de civilisation face à la protection contre l'intrusion : ce sont les deux facettes du rapport entre Ladinos et Q'eqchi' : elles ne sont pas les inverses exacts l'une de l'autre, mais elles se répondent. Elles forment une grille de lecture importante pour comprendre les réflexes et les modalités d'action des uns et des autres.

3.1 Le saccage du commissariat

Mais cette dialectique des modèles de mémoire n'est pas complètement adéquate à la réalité : elle ne peut pas permettre de comprendre la réalité actuelle. C'est ce que nous voulons montrer que l'exemple du saccage du commissariat.

Le 14 mars 2006, le commissariat de Cahabón était entièrement saccagé, les policiers échappant de justesse au lynchage. Ce jour-là, deux hommes q'eqchi' dont un leader d'une communauté rurale, buvaient dans une cafétéria du bourg et avaient une attitude de plus en plus grossière envers la gérante. Apeurée, celle-ci appelle la police, qui emmène les deux hommes. Les versions sont alors contradictoires sur des coups qui auraient été donnés par les policiers aux deux hommes.

Quoi qu'il en soit, ils sont emmenés vers le centre de santé. Or, des connaissances des deux hommes avertissent leurs villages, en diffusant un message par la radio commerciale locale, obtenant la coopération spontanée des instituteurs, parents du leader, et des conducteurs des camions, leurs alliés. Les communautés entières arrivent par camions, saccagent la cafétéria et le commissariat. Les policiers fuient par peur d'être lynchés, et restent cachés toute la nuit. Ils sont rapatriés sur Cobán le jour suivant. Un an auparavant, le tribunal avait été menacé d'être brûlé, le juge échappant de peu au lynchage (question sur laquelle nous revenons plus bas). Ces éclats de violence sont réguliers dans toute l'Alta Verapaz. Cependant, aucun renfort n'est envoyé pour réaffirmer la force légale de l'État : Cahabón resta deux mois sans un seul policier. Le gouvernement central, disait-on, hésitait à réinstaller des policiers. Des rumeurs de fermeture du tribunal et de la banque parcoururent le municé. Sans sécurité, aucune institution n'allait rester à Cahabón.

La première réaction des Ladinos a été d'accuser les gens de la zone rurale. Ils avaient le sentiment d'être assiégés par des "sauvages", des "gangs" des zones rurales. Ils réactualisèrent ainsi le mythe de la civilisation assiégée : le bourg, siège des institutions, cerné par les q'eqchi', ruraux, irrationnels, l'ordre menacé par la guérilla barbare. Durant la réunion du *Comude* qui suivit, les représentants urbains demandèrent que seules les zones rurales paient les dégâts.

Du côté des Q'eqchi', les réactions ont été diverses. On aurait pu s'attendre à ce qu'ils soutiennent la réaction des communautés mutines au nom de la dénonciation de l'attitude de la police. Et il est vrai que pour certains, le départ de la police était interprété comme un bien : les communautés allaient pouvoir retrouver le calme, la froideur. Cependant, les *représentants* des zones rurales, de façon unanime, ont vivement critiqué l'attitude des dirigeants des communautés mises en cause en demandant qu'ils soient jugés, et en réclamant qu'ils ne soient pas protégés par le maire ladino –dont il était un allié politique. Ils mettaient en avant l'importance du service que rendait la Police auprès des communautés et ils s'inquiétaient du départ annoncé de diverses autres instances. Il faut remarquer par ailleurs que le maire ladinos, qui aurait dû être le chantre de la responsabilisation des communautés rurales, n'est pas apparu dans les réunions du *comude* suivantes, marquant ainsi son embarras quand à l'attitude à avoir sur le cas de son allié politique. Il préféra négocier avec le ministère le retour des policiers, en promettant que la mairie financerait la réparation du commissariat. Cette décision provoqua la colère de tous, Ladinos comme Q'eqchi' : tous auraient à payer pour la faute de quelques uns. Bien que des plaintes aient été déposées, les leaders ne furent jamais jugés. Il faut enfin souligner que l'appel aux communautés n'aurait pas été possible sans la radio commerciale locale qui appela à la rébellion, sans les instituteurs, parents des leaders, ou sans les chauffeurs des camions qui assurent les liaisons régulières entre les communautés et le bourg, et sont la propriété de ladinos du bourg. Ces trois faits montrent combien la lecture de l'attaque du commissariat comme un conflit entre Q'eqchi' ruraux et Ladinos du bourg seraient erronée. Comme dans le passé, cette histoire montre qu'il existe des maillons qui organisent transversalement les médiations entre les systèmes, des alliances souvent de type clientéliste entre élites q'eqchi' ladinas.

Ainsi, les lectures de cette journée pouvaient être multiples : on découvre que les alliances politiques traversent les clivages ethniques, et surtout, que les populations rurales ne s'opposent pas « par principe » aux représentants de l'ordre et aux autres institutions représentant l'État.

De plus, les hommes mis en causes sont d'importants coyotes et intermédiaires de cardamome, position qui les place comme des intermédiaires entre le marché et la communauté, position qui peut être très discutée à l'intérieur des communautés.

Tous ces indices d'inadéquation entre la réalité et les modèles de mémoire, nous allons maintenant les étudier au travers d'institutions de l'échange, que nous étudierons comme des faits sociaux totaux, articulant à la fois l'accommodation entre interne et externe, et la cohésion et les tensions internes.

Malgré la vigueur et l'actualisation du mythe de la Pacification du côté des Ladinós, ou celui de l'Intrusion du côté des Q'eqchi', on en peut pas opposer simplement les Q'eqchi' et Ladinós : les alliances politiques sont au cœur des communautés, l'acte de justice est devenu un instrument de régulation important des conflits internes, des Q'eqchi' sont entrés dans le jeu politique local au plus haut niveau.

3.2 Les nouvelles figures des l'intrusion

Nous l'avons dit, pour les Ladinós de Cahabón, la Paix n'a pas été synonyme de mieux-être, mais au contraire d'invasion et de nouvelles menaces sur le noyau civilisé qu'ils constituent. Le bourg a été « envahi » par les nouveaux arrivants indigènes, la saleté, le désordre.

Parallèlement, la violence ambiante dans le pays, due au trafic de drogue, aboutit à un recours croissant aux entreprises de sécurité privée.

Pour les Q'eqchi', les nouveaux « intrus » sont les *mareros*, les gangs, qui constituent la nouvelle figure du Vol. Pourtant, il n'y a que très peu de vol ou de trafic à Cahabón. Mais la peur des « maras » est considérable, non seulement du fait de la publicité que donne au phénomène la presse, mais aussi du fait des souvenirs des violences subies pendant la guerre. Les Q'eqchi' y voient une continuité de la grande Souffrance: "*li rahilal toj numtajenaq yoo chi uchink li rahilal ut li tuqtuukilal maak'a*" (Huet, 2006, p. 217): Il existe toujours trop de Souffrance et elle donne toujours des fruits, il n'y a pas de paix. En plusieurs occasions, les assemblées communautaires ont insisté sur la menace que Cahabón soit contaminé par le phénomène et la nécessité de contrôler tout jeune homme inconnu. Un événement fut particulièrement intéressant sur ce thème : j'eus deux versions opposées d'une même réunion par le Juge de Paix et par un membre du Cocode. Le Juge de Paix demandait la coopération des Cocodes pour tout acte de délinquance, dans le sens de donner des informations et, du fait du peu de moyens de la police, il autorisait les Cocodes de ramener eux-mêmes au Tribunal l'auteur d'un acte délictueux s'ils le prenaient sur le fait. La version du Cocode était différente : s'ils saisissaient un voleur, ils avaient l'autorisation de le lyncher sur le champ. Le lynchage pourrait être assimilé à un phénomène de « nettoyage social », qui désigne de manière générale toutes les exécutions extrajudiciaires opérées par la police ou un voisinage excédé par des actes de violences, de racket, de vol.

Ce lynchage semble propre à une société enfermée dans le cercle vicieux de la vengeance et de la loi du talion du fait de l'incapacité de la police et de la justice à mettre fin à ces actes de vol. Au niveau rural, le lynchage peut impliquer des policiers, des conseillers municipaux ou communautaires, des communautés indigènes, qui considèrent qu'ils peuvent exécuter sans processus légal des délinquants considérés comme des « démons » irrécupérables.

Nous pouvons expliquer ce phénomène par trois arguments :

En premier lieu, il existe un certain consensus autour du fait de se faire justice soi-même. Jamais le monopole de la violence légitime, selon des normes impersonnelles, n'a été intériorisé par les Guatémaltèques, soit du fait de son arbitraire, soit du fait de sa lenteur, sa corruption, ses incapacités s (Echeverría, 2002, p. 267). Avant la guerre, le système de l'*Hacienda* s'appuyait sur un clientélisme direct entre le grand propriétaire et les policiers ; le propriétaire incarnait la loi et il était soutenu par elle.

En second lieu, les lynchages apparaissent comme l'héritage de méthodes militaires de la guerre civile. La majorité des hommes, recrutés par l'Armée ou les patrouilles d'autodéfense civile, ont eu à participer à des assassinats, des tortures, ou des massacres. Les conditions d'entrée et de sortie du statut de soldat ou de patrouilleur n'ont pas permis de marquer les limites du droit à tuer. Les actes de déshumanisation ont créé un désordre moral très fort (González, 2002; Paredes, 2006); impliquant la disparition d'un certain tabou de la mort.

En troisième lieu, la faiblesse actuelle de l'État au travers de la Justice et de la Police, a disséminé des réflexes d'autodéfense dans toute la société. Fleurissent les quartiers résidentiels sécurisés, les entreprises privées de gardiennages et de sécurisation des sites. Cette privatisation de la violence se répand et pénètre toutes les sphères sociales. Les communautés q'eqchi' reprennent à leur compte cette légitimité d'une violence sensée assurée la sécurité. Les chefs de réseaux de narcotrafics sont exemplaires de cette tendance: ils gagnent la confiance de la population en rétablissant l'ordre, en palliant les faiblesses de la justice. Les personnes lynchées ne sont en général responsables que d'un vol (par exemple, le vol d'un appareil de radio dans le cas de deux jeunes lynchés à Chisec en 2006) ou d'un accident de voiture. La mort apparaît comme l'unique façon que la faute soit "payée", car tout le monde sait que la Justice ne sera jamais rendue. A Cahabón, plusieurs personnes ont été sauvées de justesse par le juge. De plus, il existe une grande difficulté pour la Justice nationale pour condamner les auteurs de lynchage.

On aperçoit ici la complexité d'un problème où la faiblesse de l'État (de sa police et de sa justice), la corruption des institutions, aboutissent à des phénomènes de privatisation de la sécurité et dans le même temps à une extension de la logique de la loi du talion et le recours à la violence dans de plus en plus de sphères de la société.

PARTIE 4.

LES INSTITUTIONS REGULATRICES DE L'AGRICULTURE Q'EQCHI'

L'étude des versions de l'histoire a été indispensable pour comprendre la configuration actuelle des relations entre Q'eqchi' et Ladinos, les relations des communautés à la Terre, à l'État, et au marché. Nous allons maintenant pouvoir entrer dans le détail de l'organisation sociale actuelle, sur la question de l'agriculture. Nous allons observer quelques-unes des institutions régulatrices de l'*agriculture au sens des Q'eqchi'*, à savoir tout ce qui permet de maîtriser la fertilité de la terre, de façon à ébaucher un modèle des médiations avec l'environnement externe et de les contradictions internes, ces deux dimensions étant mêlées, interdépendantes.

Nous considérons ici le modèle q'eqchi' actuel comme un système ouvert, irréductible à une structure figée. Nous l'avons dit, les institutions sont des médiations constamment défailtantes, souffrant d'une « mégalomanie pathétique » (Douglas, 2004). Elles sont complexes, multifformes, mais on peut toutefois en dessiner des modèles ouverts.

✓ Les contradictions internes au travers de faits sociaux totaux

Nous proposons d'étudier ces institutions comme des « faits sociaux totaux », en tant qu'ils mettent en jeu la totalité de la société, donnent une clé d'analyse, et montrent la dynamique du système. Ces « faits sociaux totaux » permettent d'apercevoir une société concrète, où les hommes, les groupes, leurs règles et leurs valeurs sont mis en action, expriment les contradictions. Ils sont à la fois *synthèse* et *expression* de l'ensemble de la vie sociale. Ils déploient de multiples dimensions, cristallisent des problématiques essentielles, expriment la complexité des contradictions du système. L'institution du travail mutuel (*kutank'ib'k*), l'offrande alimentaire au séchoir, la règle de l'abstinence (*k'ajb'ak*), la confrérie ou les projets de développement autour du cacao relèvent d'enjeux fondamentaux pour l'agriculture actuelle et ont tous été des clés de compréhension du système.

✓ Des institutions qui expriment le rapport don/marché

Ces exemples permettent d'éclairer le rapport entre « don » et « marché » et le rapport au « travail » et à la « production » *propres* aux communautés q'eqchi' : chacun éclaire les pratiques et les contradictions sur la question des valeurs, des modes de valorisation du travail des hommes et des femmes, de l'argent, de la production domestique et commerciale. Nous allons constater que les trois principes et *logiques* du don, du marché et de la redistribution ne peuvent être clairement opposés, mais sont simultanément actifs, avec des compromis, au sein d'une même institution (Servet, 2007, p. 266).

On comprend alors qu'élaborer une théorie générale de ces concepts est difficile, peut-être vain, tant ces mots prennent un sens, revêtent des formes et désignent des pratiques propres à chaque culture. Ainsi, faire une anthropologie du « travail », du « don », du « marché », c'est réaliser une anthropologie « totale » qui ne présuppose pas des « catégories » de pratiques ou des provinces de vie. Nous verrons de plus que l'exemple q'eqchi' démonte toutes les tentatives de ramener l'activité agricole à une supposée évolution universelle vers la rationalisation de l'énergie dépensée grâce à la mécanisation et la division du travail (comme le fait Esteva-Fabregat, (1994 ; p. 34)).

Le *kutank'ib'k* (chapitre 16) permet ainsi de maintenir une organisation du travail par mutualisation tout en évitant sa monétarisation et ainsi, une certaine autonomie par rapport au marché, il garantit une certaine égalité entre les membres de la communauté et une relation de don-contre-don par le repas cérémoniel et le *xeel*.

La confrérie (chapitre 17) permet d'entretenir un Bien commun – le lien au Tzuultaq'a et au Saint Patron, qui permettent la fertilité de la terre, et les infrastructures communes –, clé de voûte des échanges de dons et du lien social entre les communautés : il exprime la « richesse suprême », qui ne peut être détenue par personne de façon durable : on n'en est que dépositaire et responsable momentanément, charge lourde qui permet à chacun de payer et relancer sa dette envers le Tout de la communauté, la Montagne-Vallée et le Saint-Patron : c'est la dette de vie. De plus, la semaine de transmission dessine symboliquement le lien entre chaque unité familiale et le « centre », mais aussi entre les communautés rurales et les quartiers du bourg. Les confréries ne sont pas véritablement des façons de niveler les inégalités économiques internes, mais plutôt de les atténuer et les rendre acceptables en faisant bénéficier à tous de la prospérité de certains.

Les rituels de *wa'tesink* (chapitre 18) sont les séquences propres aux paiements de ces dettes de vie : on s'intéressera dans le chapitre 18 à celles envers les biens de production. Nous verrons là un mode particulier de médiation entre les valeurs du marché et les valeurs locales, permettant d'« adopter » les machines.

La danse du chevreuil (chapitre 19), qui a lieu pendant la semaine de transmission des charges de confrérie, permet d'introduire le rituel de l'abstinence *k'ajb'ak*, fondé sur un principe de rétention qui pose une barrière très claire avec l'éthos de la société capitaliste et de consommation.

Enfin, les projets de développement autour du cacao (chapitre 20) nous permettront d'explorer diverses facettes du rapport don/marché, au travers du rapport des Q'eqchi' aux subventions publiques, à l'aide internationale, et aux modèles de production et de développement proposés par ces institutions.

CHAPITRE 16

« PRETER SES JOURS » LE PRINCIPE DE L'EGALITE ET DU DON-CONTRE-DON?

Le travail mutuel agricole (que nous avons décrit à grands traits précédemment, p. 188) est une institution particulièrement intéressante, à la croisée de l'autonomie et de l'hétéronomie, de l'agriculture vivrière et de l'agriculture commerciale. Elle permet à l'anthropologue de s'interroger sur le concept de don et sa différence avec l'échange marchand. C'est un *emprunt compensé mutuellement, ce qui donne l'occasion d'un don-contre-don général*. Il y a d'abord une réquisition à laquelle on est obligé de se plier. Mais l'emprunteur se devra de rendre une chose de la même sphère et strictement équivalente dans des quantités égales : c'est ainsi que l'extorsion peut être résolue en un échange, et que le lien social peut être maintenu. De plus, chaque emprunteur se doit d'offrir un repas cérémoniel abondant à ses compagnons de travail, à l'issue duquel sont dispersés les *xeel* à toutes les familles impliquées dans l'échange, ce qui fait du *kutank'ib'k* un échange de don-contre-don.

1. Une réquisition du travail...

Dans les communautés q'eqchi', il nous a été difficile de trouver du « don », car les échanges n'apparaissent jamais comme une initiative du donneur, mais comme la demande d'un emprunteur.

Le *kutank'ib'k* consiste à « prêter ses mains » ; mais il s'exprime comme une capacité à réquisitionner des travailleurs (que l'on exprime par le terme « appeler, inviter », *b'oqok*) pour pouvoir semer toute sa parcelle en une seule journée : le terme de rassembler se dit *ramok*. Or *ramok* signifie aussi attacher, bloquer, empêcher : dans ce sens, il faut pouvoir rassembler et bloquer pour soi le travail des autres.

Pour comprendre ce principe de la réquisition qui apparaît au début de tout échange, nous nous sommes rapportés aux récits mythiques. Dans ceux-ci, rares sont les échanges d'objets entre les héros. L'un des seuls motifs que l'on retrouve régulièrement est celui de l'emprunt de la fourrure ou du plumage pour un « déguisement », une métamorphose.

Dans ces cas-là, l'emprunteur réclame son déguisement à son interlocuteur, et l'oblige, par son insistance et ses promesses, à lui accorder cet emprunt. Donnons ces quelques exemples pour le montrer :

« *Chinto'oni aawaq*⁹⁰ », « *j'emprunterai tes plumes* » (D-80) dit Soleil au colibri.

« - *Prêtez-moi votre ga [bile]* » (F-10) demande Soleil aux dindons pour introduire la jalousie entre Lune et Nuage ; « *je vais t'emprunter ta pierre à affiler, ainsi que ta pierre à allumer* » (K-66), dit Puklum à Tok, pour ouvrir la Montagne Saklech.

A chaque fois, l'emprunteur exige, et l'interlocuteur ne peut refuser de prêter son bien.

Or, ce motif de « réquisition » apparaît également dans les récits de sorcellerie.

Voici deux récits de l'action des chamanes, qui montre qu'ils sont en capacité de « réclamer », d'extorquer sans compensation.

- Une maison possède un très beau coq
- Un sorcier passe sur le chemin
- Le maître de maison demande à sa femme si cela ne serait pas bien de lui donner car il a une mauvaise réputation
- L'épouse refuse : ce coq lui sert à multiplier sa volaille, il peut faire une belle offrande, jamais elle ne le donnera ni le vendra
- Le sorcier passe, il demande à acheter le coq
- La femme refuse
- Le sorcier part furieux en marmonnant
- Effrayé, le couple décide de tuer et de manger tout de suite le coq avant qu'il lui arrive quelque chose
- Mais c'est trop tard : la viande est déjà pleine de vers
Brûlée et enterrée loin de la maison, les vers ne cessent de se multiplier et de se rapprocher de la maison, au point que le couple déménage. (Argueta, 2005, pp. 31-34)
- Autre exemple :
- Une femme invite ses voisins à venir lui acheter des chicharrones car elle s'apprête à tuer un porc
- Une vieille femme vient commander une livre de chicharrones et veut payer d'avance
- La femme refuse : elle préfère que la vieille femme vienne chercher les chicharrones et elle règlera sur le moment
- Le jour J, les voisins affluent, à un point tel que tous les chicharrones sont écoulés et que la femme a oublié d'en garder pour la vieille
- Lorsque la vieille femme arrive : il n'y a plus de chicharrones pour elle ; la femme est si désolée qu'elle veut compenser en lui offrant la graisse de porc. Mais la vieille reste très en colère et repart. La femme tombe malade ; ses urines ressemblent à de la graisse de porc. Il faut appeler un autre sorcier. (Argueta, 2005, pp. 156-162)

Les chamanes pratiquant la sorcellerie sont des « anti-hommes », ils ont un statut particulier, car ils sont capables d'entrer en communication avec la Montagne-Vallée. Du fait de ce statut spécial, on peut comprendre que leur mode d'échange avec les autres hommes soit un « anti-échange », une extorsion. Mais tout échange « normal » se présente au départ comme une réquisition.

⁹⁰ « *To'onink* » est le verbe q'eqchi' qui signifie à la fois prêter et emprunter.

Dans les échanges quotidiens entre deux familles, il y a toujours au départ une demande que l'on ne peut refuser ; jamais une offre généreuse.

Dans l'échange de travail, on invite et on appelle (*b'oqok*) le travailleur chez soi : celui-ci ne peut refuser de venir travailler. Ainsi, on réquisitionne son travail.

Dans le système de charge, il est également très difficile de refuser l'honneur que l'on vous fait.

Dans la réalité du quotidien, la libéralité, la générosité et l'enchaînement des dons qui en découlent n'apparaissent véritablement que dans le domaine des échanges de voisinage, où on envoie des fruits ou du caldo régulièrement à ceux avec qui on a une affinité.

Il y a, par ce motif de la réquisition comme première étape de tout échange, une forme de médiation entre ce motif premier du vol et de l'extorsion et le principe d'équivalence, d'équilibrage, qui permet au lien social de se maintenir. Tout se présente comme une extorsion « compensée ». Ainsi, alors que chez les Mapuches, les « vols » sont réguliers, mais la victime d'un vol décide a posteriori en général qu'elle a fait un *don*; chez les Q'eqchi', la « victime » de la réquisition ne peut refuser, mais elle sait que la dette sera payée. Chez les uns, il y a donc un mouvement constant de relance de l'endettement par le vol/don, chez les autres, il y a au contraire un mouvement constant d'extinction de l'endettement par la réquisition compensée. L'obligation de céder à une réquisition n'est pas étrangère au fait que les Q'eqchi' ne savent pas dire « non » à la proposition d'un intermédiaire commercial. Pour contourner cette règle, si un acheteur propose d'acquérir une denrée mais qu'ils ne souhaitent pas lui vendre, les Q'eqchi' préfèrent dire qu'ils n'en ont pas, ou bien, si la denrée est visible, qu'elle a déjà été réservée. Ils ne disent pas qu'ils ne *veulent* pas vendre, car cela serait la marque d'une appropriation « égoïste » prohibée.

Le *kutank'ib'k* débute donc comme *tous* les échanges, à la façon d'une réquisition. Mais, comme la plupart des échanges, il doit être strictement compensé.

2. ... rééquilibrée par l'échange de travail et le repas cérémoniel....

2.1 L'obligation de rendre la journée de travail

Dans le *kutank'ib'k*, l'obligation de rendre la journée de travail est très coercitive : on appelle cette obligation *Q'ajsink kutan*: rendre le jour. Le travail *k'anjel* a un sens de « mission », de « service ». Les invités sont *Aj to'* ceux qui prêtent (leur travail), à qui il faudra rendre le service. Ne pas rendre vous exclut peu à peu de la communauté : il vous faudra alors ou bien travailler seul – ce qui est quasiment impossible, notamment dans le cas du défrichage – ou bien payer des journaliers. Il s'agit de l'institution communautaire de base, dont seuls sont exclus (très peu) ceux dont le travail salarié les empêche d'être présents plusieurs jours d'affilée. Il peut arriver que certains soient trop pauvres ou indésireux de participer aux charges de la confrérie, mais ils participent toujours à ce type de travail communautaire.

Ce que l'on rend est *strictement équivalent* : une journée de travail pour une journée de travail.

Le système du *kutank'ib'k* doit ainsi être davantage apparenté à l'*ayni* quechua qu'à la *mink'a* (ou *minga*), si l'on suit la distinction repérée par Dumézil (1955).

L'*Ayni* est un système de prestation mutuelle où l'on échange exactement le même type de service et de biens (bien qu'il paraisse qu'aujourd'hui le terme embrasse des échanges d'une équivalence beaucoup plus large), elles sont dues, attendues, non négociées (Dumézil, 1955, p. 6); et il est considéré comme très grave de ne pas faire tourner l'*ayni*. *Ayni* signifie également « payer de la même monnaie » (selon González Holguin, cité par Bernand, 2000). Ainsi, chez les Q'eqchi', cette règle est très stricte, l'échange de travail ne se fait que sur des mêmes types de culture : on n'échange pas un service sur un champ de cardamome contre un service sur un champ de maïs.

Le *kutank'ib'k* ne consiste donc pas en un échange sur un temps de travail pur ou abstrait, mais sur *un type précis d'activité* (les semailles, le défrichage, etc.).

A l'inverse, la *mink'a* se réalise entre une personne ou une institution supérieure et un groupe d'indigènes quechuas. Lorsqu'un métis a besoin de main d'œuvre, il invite tous ceux qui le veulent bien à venir travailler en échange d'un repas abondant et d'une fête. Cette fête est une compensation suffisante, les indigènes ne sont pas payés. Il s'agit alors d'une compensation hétérogène pour un service rendu. Dumézil remarque qu'avec le temps, le sens de *mink'a* a dérivé pour désigner l'engagement d'un travailleur pour un salaire convenu, et que le sens de la substitution (*ranti*) rattaché à la *mink'a* a dérivé vers l'achat, la valeur monétaire (Dumézil, 1955, p. 11).

La comparaison avec le système de la *mink'a* quechua nous permet de préciser trois points : Ce système de *mink'a* ressemble davantage aux travaux municipaux régulièrement demandés aux Q'eqchi' : il s'agit de demander la contribution de tous pour la construction ou la maintenance d'un bâtiment de caractère national (école, centre de santé).

Tout comme la *mink'a* a pu se rapprocher de la *mit'a* (corvées périodiques), les communautés ont longtemps été soumises, comme nous l'avons décrit, à l'obligation du travail dans les fincas - le *xamaanik* - et dans les travaux publics des municipalités aux mains des métis.

Dans le *kutank'ib'k*, on retrouve effectivement le repas de fête, mais c'est un repas cérémoniel, qui vient *en plus* du fait que celui qui a reçu l'aide de tous rendra à chacun sa journée de travail.

2.2 L'équivalence stricte dans les autres emprunts que ceux du travail

Observons les autres institutions de l'emprunt :

✓ Emprunts alimentaires et de graines

Pour les emprunts d'objets, d'argent ou d'animaux, le principe est aussi celui d'une équivalence stricte.

Décrivons une situation :

« Elvira, une jeune femme de la communauté, rend visite à Kantel. Après les salutations rituelles, elle lui demande un peu de haricots car elle en manque pour préparer à manger. Kantel se dirige vers le sac rempli de haricots blancs, une rareté dans le village car peu de gens en cultivent, et ils sont considérés comme plus fins que les haricots noirs. Sur le marché, les noirs valent 1 quetzal la livre, les blancs 2 quetzals.

Elle saisit sa balance, pèse deux livres de haricots, et les donne à Elvira.

Je demande pourquoi elle n'a pas payé. On me répond qu'elle en ramènera autant prochainement.

Deux jours plus tard, Elvira resurgit : elle ramène deux livres de haricots noirs. Je m'étonne qu'elle ne ramène pas des blancs, et je signale qu'économiquement, Kantel a perdu au change. « Peu importe, puisque c'est pour manger ; me répond-elle. » (Note de terrain, mai 2004)

Les lois du prêts sont chez les Q'eqchi' de Cahabón des lois strictement égalitaires : on échange une chose contre exactement la même chose et en même quantité. Ici, la sphère alimentaire donne des règles d'équivalence (en qualité nutritionnelle) différentes de celles de l'offre et de la demande dans la sphère du marché.

Lorsqu'il s'agit de semences, il arrive souvent que le prêt se déroule sur une année : il s'agit souvent de semer le maïs ou le haricot emprunté pour en rendre exactement la même quantité une fois la récolte faite. L'emprunt est également une façon de permettre une meilleure circulation des « moyens de productions » : il permet d'enclencher de nouveaux cycles productifs.

Les graines et des animaux doivent pouvoir se prêter afin que chaque famille puisse diversifier sa production agricole.

C'est ainsi que Carlos décrit ce processus:

« Si je n'ai pas de graine à semer, je vous demande la faveur : « - Figurez-vous que je n'ai pas de graine, pourriez-vous me donner 25 livres de grains de maïs, et à la récolte, je vous le rends. Ce sont des accords qui se font. - Mais bien sûr, avec plaisir. » Il faut lui donner le temps de récolter, tu ne vas pas arriver le jour suivant : je veux mes 25 livres !! Mais tu sais que si, il va les rendre. Et la même quantité, il faut rendre exactement la même quantité » (Note de terrain, juin 2006)

D'importants mouvements de prêts se passent donc avant les semailles.

« Un vieux couple est passé dans l'après-midi. Ils ont demandé une centaine d'épis de maïs noir, maïs relativement rare encore cultivé par Kantel. Ils disent qu'en échange, ils fourniront une centaine de leurs propres épis, du maïs blanc. Kantel et son fils prennent un sac, l'ouvrent près de leur réserve et y déposent par poignée de 5 les 100 épis, en s'appliquant à compter, de 1 à 20 ». (Note de terrain, décembre 2006)

Certaines denrées se demandent et s'obtiennent souvent gratuitement car on considère qu'elles n'appartiennent à personne car elles ne demandent aucun travail. Ainsi, on demande l'autorisation à quelqu'un de pénétrer sur son terrain et on lui demande si cela ne la dérange pas que l'on prélève quelques feuilles de *samat* (pour aromatiser le caldo, dont l'odeur est relativement semblable à celle de la coriandre), ou de *mox* (grandes feuilles utilisées pour emballer les *tamales* et les *xeel*).

✓ Les prêts d'animaux pour la reproduction

Il existe une autre sorte de prêt : le prêt d'animaux afin qu'ils se reproduisent.

Cela se fait en général pour les cochons et pour les poules : on emprunte une poule, on la fait couvrir (gratuitement), on la nourrit le temps qu'elle donne naissance à ses poussins.

Ce prêt donne lieu à une règle précise : on partagera à égalité le nombre de « petits » entre le propriétaire de la poule et l'emprunteur. Si 6 œufs éclosent, l'emprunteur restera donc avec trois petits poussins et rendra la poule et 3 poussins.

Si le nombre de poussins est impair, l'emprunteur en gardera un de plus.

« Kantel est partie quelques instants dans l'après midi. Elle revient avec un petit poulet : « la poule que j'ai prêtée a eu 3 petits, j'en ai un ! » Elle ramène en plus environ une livre de cacao en cadeau. La poule reste là-bas en espérant qu'elle donnera bientôt un plus grand nombre de poussins. (Note de terrain, novembre 2004).

On peut en conclure que ceux qui sont les propriétaires de la mère, ceux qui l'ont nourrie depuis toujours (car la propriété est validée par l'alimentation et le soin qui ont permis que cet animal croisse) sont considérés comme naturellement propriétaires de la moitié de la portée. Pour les portées de truies, il en est de même. Cependant, il faut ajouter un élément : là, faire couvrir la truie n'est pas gratuit. Si l'on emprunte un porc, il faudra en retour donner un porcelet (ou payer l'équivalent du prix d'un porcelet, soit 200 Q). Ici, on voit que le don de la « graine », de la semence, doit être remercié par un seul exemplaire de sa progéniture. De ces exemples, on peut tirer quelques hypothèses : la matrice qui génère les enfants donne des droits sur la moitié de la progéniture, tandis que la graine donne des droits sur aucun ou un seul enfant. Il faut noter que dans les zones plus urbaines, le prêt d'animaux reproducteurs a tendance à disparaître, du fait de la faiblesse de la confiance et du contrôle social, car l'anonymat rend beaucoup plus incertain que l'on rende ce que l'on a emprunté.

✓ Les prêts d'argent

Les prêts d'argent sont décrits ainsi par Carlos:

« On peut prêter de l'argent. Disons que mon fils est malade et que je n'ai pas de quoi acheter les médicaments. Je viens demander un prêt à un voisin. Mais l'homme va consulter sa femme, pour ne pas avoir de conflit, car l'argent est pour les deux : - il me demande 200 quetzals, qu'en pense-tu? Si la famille comprend, elle dira : c'est bon, donne-lui 200 quetzals. Alors le monsieur demande : quand me les rendez-vous ? – dans un mois, je pense récolter un peu de cardamome, je le vendrai et dès que j'ai cet argent, je vous rends cette quantité. Alors l'homme me donne l'argent et il sait que dans un mois, il recevra son argent.

Parfois il faut demander « quand me le rendras-tu ? », parfois la personne l'annonce dès le départ. Car si on donne seulement comme cela, c'est une année ou même plusieurs qui peuvent passer, on ne paie jamais. Si cela arrive, alors la famille arrive : « Pardon, je viens vous visiter, seulement pour vous dire que je suis dans le besoin, je crois qu'à vous aussi cela vous est arrivé, mais maintenant je n'ai plus d'argent, et j'ai besoin de l'argent que vous m'avez emprunté, serait-il possible que vous me payiez ? Ils entrent en négociation. Mais il n'arrive jamais avec l'attitude « Je veux mon argent maintenant !! ». Il le demande avec calme et patience » (Carlos, Cahabón)

L'argent, à l'intérieur des communautés, est considéré non comme l'équivalent général utilisé sur le marché, mais plutôt comme un bien comme les autres, prêtable (qui servira pour les échanges avec l'extérieur). L'argent n'est pas ici considéré comme un capital, un moyen d'investissement et de production, mais comme un bien de consommation finale : il s'épuisera dans son utilisation pour payer des études, acheter de quoi manger. Aussi, tant qu'il y a connaissance interpersonnelle, il ne peut y avoir de stratégies d'enrichissement capitalistes sur des prêts coutumiers gratuits : tout comme pour les prêts alimentaires et pour les graines, on connaît implicitement *l'usage* qui sera fait de l'objet emprunté, et l'objectif n'est pas l'enrichissement monétaire.

Ces modalités d'interconnaissance et de contrôle social montrent que la confiance est ici organisée de façon strictement horizontale, et repose sur la parole donnée (Servet, 1994).

Les prêts égalitaires excluent donc les stratégies de type « big-man » d'obligations grandissantes et de prestige. Pour Wilk, qui a étudié les maisonnées q'eqchi', cette tradition du prêt égalitaire dévoile une « *stratégie volontaire qui reconnaît la logique de production capitaliste mais l'encapsule et applique un cordon de sécurité autour de certaines parties de la vie* » (Wilk, 1997, p. 148, notre traduction).

2.3 Un échange mutuel de repas et de travail : Troc, échange marchand, ou don ?

Nous appuierons notre discussion sur les références théoriques autour du don, de la marchandise que nous résumons ici.

Tableau 34. Références théoriques sur le don et la marchandise.

	Don	Marchandise
Qualité de la relation	Long terme	Court Terme
Objectif de la relation	Relation elle-même	Profit
Inter-individualité ou Tout social	Engagement du Tout social (Mauss) Inter-individualité (Caillé)	Inter-individualité
Personnalisation	Personnalisation	Impersonnalité, neutralité Mais Stratégies et tendances à la personnalisation (Caillé, Gregory)
Qualité de l'objet	Débat aliénable (Godelier, Gell)/Inaliénable (Gregory, Mauss, Caillé)	aliénable
Caractère de circulation	Circulation obligatoire et ritualisée	Circulation fait la valeur
Cérémoniel/profane	Sacré, cérémoniel	Profane, quotidien

Certains auteurs, comme Appadurai (1986), ont minimisé la différence entre le don et la marchandise en montrant que tout échange crée de la valeur et que le don constituait une sorte d'échange pré-marchand. Tout objet constitue selon lui une forme de marchandise.

Cela nous semble erroné car le don coexiste aujourd'hui avec les échanges marchands : s'il avait été un échange pré-marchand, on ne pourrait aujourd'hui les différencier.

L'ambiguïté est ici chez Appadurai de vouloir tout fondre dans une même nature marchande tout en multipliant les adjectifs pour différencier ces différents échanges. Si l'échange crée de la valeur, toute valeur n'est pas marchande, le don ne crée pas un « intérêt » (Mauss, 2002, p. 185). L'achat de marchandise se réalise par le paiement d'un montant considéré comme profitable grâce à une monnaie qui constitue l'équivalent général.

Pour Marcel Hénaff, « même si les processus cognitifs sont identiques, la fonction d'échange diffère du tout au tout. L'échange de prestations symboliques vise à la relation sociale par la médiation de biens ou de gestes. L'échange marchand vise à l'acquisition de biens ou de services indépendamment de la relation sociale » (Hénaff, 2002, p. 406). Le don relève donc de prestations symboliques visant la relation sociale de long terme, tandis que la marchandise vise l'acquisition d'objets sans se préoccuper du lien social. C'est là une définition que l'on retrouve chez de nombreux auteurs (Bloch & Parry (dir.), 1989) : Les échanges de dons visent non un profit individuel mais la relation de réciprocité. Le don relie les hommes, tandis que la marchandise coupe la relation. De plus, la marchandise s'échange de façon profane et au rythme de la volonté et du désir des individus ; à l'inverse le don s'échange de façon cérémonielle et obligatoire. La marchandise s'échange entre deux individus, tandis que le don engage une chaîne d'individus, comme le souligne bien Casajus dans « l'énigme de la troisième personne » (1984).

2.4 Le repas cérémoniel

Si l'échange consistait en un transfert mutuel strictement équivalent de travail, il pourrait donc être rapproché d'un échange marchand utilitaire, permettant à des individus d'acquiescer un service pour un substitut équivalent. Cependant, le *kutank'ib'k* ne comporte pas que l'échange de travail. Il incorpore en effet systématiquement un repas cérémoniel offert à tous les travailleurs. Tout travail doit être remercié par de la nourriture cuisinée par l'épouse de l'emprunteur et ses alliées (parentes proches et voisines), afin de reconstituer la force dépensée dans ce travail. Le paiement d'un service ne peut donc être seulement « payé par un équivalent » : il faut « donner à manger » pour que le transfert soit *tz'aqal*, c'est à dire juste et validé.

La réciprocité a donc plusieurs dimensions : entre hommes (travail contre travail) ; entre hommes et femmes (travail contre repas) ; et entre femmes (repas contre repas). En effet, si l'on prend le point de vue des épouses, on découvre qu'elles perdent le bénéfice du travail de leurs maris pendant dix-neuf jours, mais elles reçoivent pendant ces dix-neuf jours des *xeel*, fruit du travail des autres femmes, qui leur permettent de ne pas avoir à faire beaucoup de cuisine. Le vingtième jour, elles doivent préparer un grand repas pour les travailleurs et leurs familles, et bénéficient du travail de tous.

L'échange de nourriture, nous l'avons dit, est le fondement même du lien social pour les Q'eqchi'. On est donc bien dans un don qui subsume le strict échange de services entre individus, pour concrétiser un lien social plus profond et collectif.

On trouvera une description séquencée de la préparation et du partage de ce repas cérémoniel en annexe W. Ces repas sont des dons abondants, mais non agonistiques : il ne s'agit aucunement de défier l'autre.

Ce repas en échange du travail ne peut pas être assimilé à un salaire en échange de l'aide dans les champs, et ce système ne peut être apparenté au capitalisme : il s'agit au contraire du principe opposé : ces repas relancent la circulation des dons-contre dons au niveau de la communauté toute entière et ils sont l'expression d'un rituel unissant les hommes entre eux et les hommes avec les entités supérieures. C'est un paiement cérémoniel validant la reconnaissance du travail a posteriori et ex-ante: tous ceux qui participent à l'effort productif acquièrent des droits sur les produits de cet effort, et bénéficient des produits de l'effort de l'année précédente.

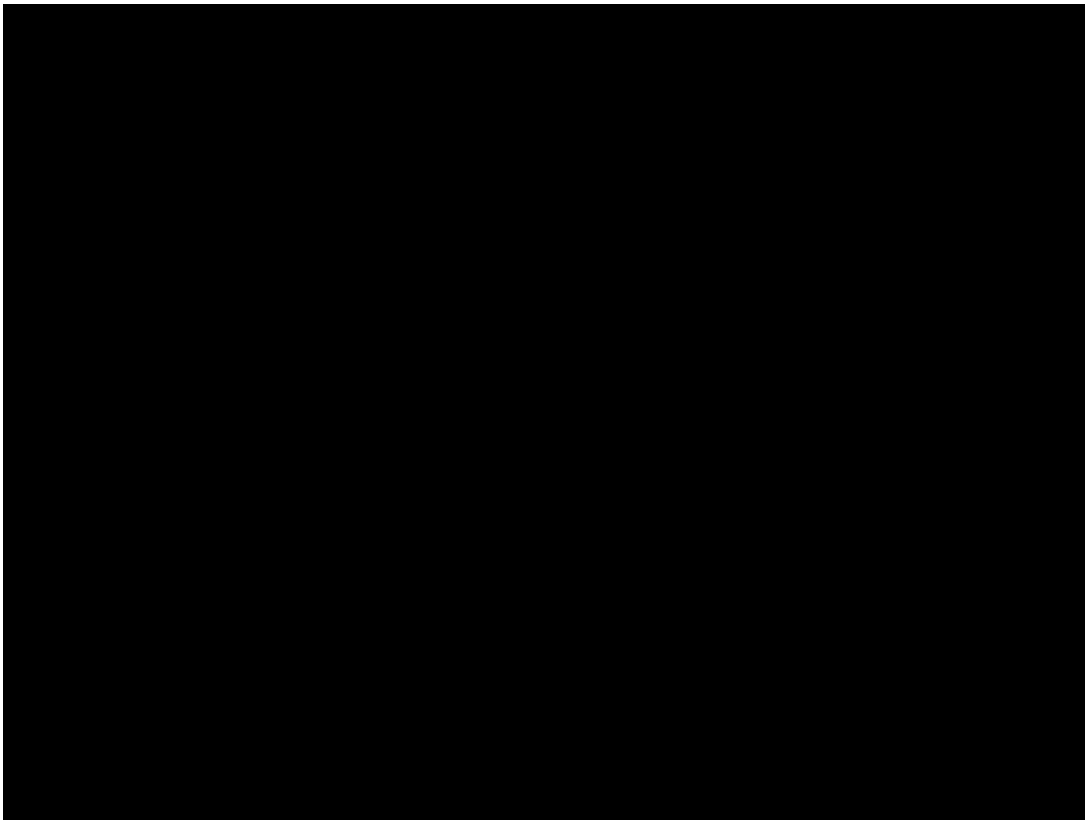


Figure 28. Le caldo

Cependant, ces repas permettent clairement aux familles de s'évaluer entre elles, de se comparer. Elles permettent de voir qui a le plus d'animaux domestiques à offrir, qui a le plus recours au marché. Il y a toujours un moment où la maîtresse de maison révèle aux autres (ses compagnes de cuisine, *les ke'b'eeet*), au cours de la discussion, le type de viande qu'elle a utilisé, la quantité et le prix. Les *caldos (ik)* sont des bouillons de viande composés d'herbes, de légumes cultivés (chayottes, patates douces) et de viandes de plusieurs origines : des poules, coqs, ou porcs domestiques, et de la viande achetée au village. Certaines achètent aussi des oignons, des tomates, du chou, des herbes.



Figure 29. La mouture de la pâte de maïs

En général, ces repas coûtent entre 250 et 500 quetzals, ce qui représente énormément d'argent. Ils imposent de plus le sacrifice de 5, 6, 7 poulets ou un porc. Ces repas doivent être offerts très régulièrement dans l'année. Ils affectent véritablement le budget et l'économie familiale.

On voit là que la valeur élémentaire du « donner à manger » se développe de façon complexe dans le *kutank'ib'k* : Le circuit du travail est doublé du circuit des repas : ceux qui « empruntent » le travail donnent le repas ; ceux qui prêtent leur travail reçoivent le repas. Ici, la coopération mutuelle du travail est doublée d'une coopération complémentaire entre les hommes et les femmes. L'épouse qui profite du travail de tous sur son champ se doit de les nourrir. Chaque corps de travailleur a donc une double dimension : le corps comme continuité, présence continue (« l'être là »), et le corps comme force temporaire qui doit être alimentée. On retrouve la double composition de la valeur découverte dans l'emprunt des animaux domestiques : il y a la valeur contenue dans le corps, appartenant à un territoire, à une lignée ; et il y a la valeur contenue dans le fait de lui donner à manger.

3. ...transformée par le don du Xeel

Le travail crée la valeur « potentiellement » ; mais cette valeur n'est validée que par une opération publique (Graeber, 2001, p. 70). Chez les Baining, la production de la nourriture est à l'origine de la valeur, mais cette valeur n'est réalisée que lorsque l'on donne cette nourriture à quelqu'un d'autre (Fajans, 1997). Chez les Q'eqchi', le *xeel* est ce media de valeur qui démontre et valide la valeur de l'échange de travail, et de l'échange de travail contre de la nourriture qui se réalise chaque jour.

3.1 Le Xeel

Le *xeel* est un surplus de viande et de tortillas que chaque homme rapporte chez lui, soigneusement enveloppé dans une feuille de *mox*, afin de le partager avec sa famille. Le mot *xeel* se rapporte à tout ce qui est commencé mais n'est pas terminé. Cela peut désigner aussi bien la nourriture entamée des hommes que des animaux, ou une ouvrage non terminée (ALMG, 2008, p. 458).

La maîtresse de maison a en effet déposé dans chaque bol du repas cérémoniel trois ou quatre morceaux de viande et préparé une très grande quantité de *tortillas* et de *tamales*. Cette ration est bien trop abondante pour un seul repas : il est entendu que le surplus des deux ou trois morceaux restants, quelques *tortillas* et / ou un *tamal* serviront à faire un *xeel*.

3.2 La joie et l'obligation de recevoir

Du côté de la famille du travailleur, on se fait une joie de recevoir cette nourriture. On en prend grand soin, on le partage le soir même, après l'avoir réchauffé. Comme toute nourriture, un *xeel* ne peut être jeté, mais en plus, cela serait considéré comme une offense faite à la famille qui l'a préparé.

Un *xeel* ne se refuse donc pas. On ne doit pas s'étonner alors que c'est souvent au travers d'un *xeel* que les chamanes-*aj tuul* empoisonnent leurs victimes, comme dans le mythe F (lorsque Soleil offre un *xeel* plein de la bile du dindon pour mettre fin à la relation amoureuse entre Lune et Nuage) : un *xeel* doit être mangé.

3.3 Un don contre don généralisé

Le don de *xeel* ajoute un troisième circuit, en plus du circuit des repas cérémoniels et du circuit du travail échangé. Cette opération de distribution du *xeel* introduit une autre dimension au *kutank'ib'k*, où l'échange de travail est un échange direct ou restreint, pour reprendre la terminologie de Lévi-Strauss et une autre dimension au *repas cérémoniel* qui exprime l'unité avec les Saints et le *Tzuultaq'a*. Avec le *xeel*, l'échange devient indirect et généralisé entre les hommes: on n'est définitivement plus dans un « prêt » de travail, mais dans un circuit complexe de don contre don.

Le *xeel*, c'est le « lien d'âmes », c'est ce qu'il y a de commun entre les objets qui circulent et les biens sacrés qui sont immobiles : c'est cette nourriture qui justifie l'existence et des uns et des autres. Sahlins (2001, p. 273) remarque que la réciprocité entre travail et nourriture est typique d'un système d'échange généralisé. La nourriture est ce qui se partage le plus facilement. Il y aurait inconvenance à payer immédiatement un don de nourriture, à offrir un contre-don de valeur équivalente. Il est hors de question chez les Q'eqchi' d'échanger des objets contre de la nourriture. La nourriture s'échange contre de la nourriture dans un échange différé et généralisé. La nourriture n'a d'autre valeur que dans son ingestion, sa destruction et sa qualité nutritionnelle : elle n'a pas de valeur d'échange. Périssable, elle ne peut être accumulée ni faire l'objet de spéculation.

Selon lui, il est clair que la nourriture ne peut entrer, dans ce type de société, dans aucun « commerce » ; cette sphère d'échange est parfois plus étendue que celle de l'échange commercial, et elle est effectivement là pour aplanir, pacifier les tensions nées de ces échanges commerciaux. La nourriture, selon Sahlins, échappe absolument aux exigences d'équilibre et d'équivalence. Dans le cas de Cahabón, il est clair que les échanges de nourriture intègrent effectivement une sphère d'échange spécifique, de valeur sacrée, super-ordonnée à l'échange commercial, mais aussi aux règles de l'équivalence stricte.

Godelier fait l'hypothèse que les objets précieux qui circulent par le don sont les doubles substituts des objets sacrés et des êtres humains. Ces objets, peuvent « *prendre la place des hommes et des choses dans toutes les circonstances où il est nécessaire de les déplacer ou de les remplacer pour produire de nouveaux rapports sociaux, de pouvoir, de parenté, d'initiation, etc., entre les individus et entre les groupes ou plus simplement pour en reproduire d'anciens, les prolonger, les conserver. C'est cette double nature des objets précieux qui les rend difficiles à définir et donc à penser dans un monde où les choses sont séparées des personnes. C'est elle aussi qui nous permet de comprendre pourquoi ces objets fonctionnaient comme des monnaies sans l'être pleinement* » (Godelier, 1996, p. 101).

Dans ce cas, le *xeel* est un objet précieux qui circule pour faire que la coopération entre les hommes dans le travail du maïs soit raccordée à la coopération entre les familles en général et qu'elles soient maintenues dans un rapport d'interdépendance.

Un objet précieux est donc, selon Godelier:

- le substitut d'une personne réelle.
- porteur de pouvoirs issus d'êtres imaginaires, censés détenir des pouvoirs de vie et de mort sur les personnes et sur les choses.
- comparable aux autres objets précieux de même nature, de sorte qu'ils offrent, par leurs quantités et/ou par leurs qualités, les moyens à leurs propriétaires de se mesurer les uns aux autres.

Le *xeel*, en effet, est un substitut des cuisinières qui l'ont élaboré ; il renferme de forts pouvoirs sur la bonne pousse du maïs ; les *xeel* sont comparables entre eux et permettent aux familles de se mesurer entre elles : générosité en viande, en tortilla et en *poch (tamal)*, type de viande, saveurs...

Pour Godelier, les objets qui s'échangent dans le don sont aliénables. Pour nous, si on reprend Mauss (1999) Gregory (1997), ou encore Sahlins (1972 (1954)), les dons sont des objets inaliénables, car ils gardent un lien indissoluble avec le donateur : ils se détachent de lui mais ne sont pas aliénés.

3.4 L'obligation de rendre

Pour comprendre la fonction symbolique de ce *xeel*, il est intéressant de reprendre la discussion anthropologique autour du *hau* des Maori développé par Mauss, bien connue. Le récit de Tamati Ranapiri y décrit une transaction entre hommes servant de paradigme au sacrifice fait par les oiseleurs aux dieux de la forêt.

Mauss découvrait dans le *hau* le pourquoi on rend, ce qui constitue l'obligation, le lien, le sentiment de dette.

Le *hau* est « un pouvoir spirituel » des choses (Mauss, 1999, p. 159) mais il est aussi l'esprit des choses, l'esprit de la forêt.

« *En droit maori, le lien de droit, lien par les choses, est un lien d'âmes, car la chose elle-même a une âme, est de l'âme. D'où il suit que présenter quelque chose à quelqu'un, c'est présenter quelque chose de soi* » (Mauss, 1999, pp. 160-161). Pour Mauss, le *hau* est donc à la fois l'esprit de la chose et de son donateur.

On connaît la critique que Lévi-Strauss faite à Mauss (1999). Pour lui, reprendre l'explication indigène ne suffit pas, l'esprit n'est pas dans la chose, le *hau* n'est que la justification indigène de l'obligation d'échanger propre universellement à toute société. Lévi Strauss dénonce la fétichisation du *hau* par Mauss. Mais alors, dans la théorie de Lévi-Strauss, les sujets concrets disparaissent pour laisser place à une mathématique pure, une structure désincarnée. Le système n'est obtenu que par la négation du social, par une réduction des descriptions empiriques, qui ne valent que *pour* l'édification d'une logique symbolique. Les groupes et les hommes sont réduits à une fonction abstraite.

Firth (1959), de son côté, dénonce que le *hau* des choses n'a rien à voir avec le *hau* des personnes. Il montre que l'obligation de s'acquitter de contre-prestations repose simplement sur la nécessité de poursuivre les relations économiques et de maintenir son statut et son prestige. Le défaut de réciprocité est puni par la sorcellerie de la personne lésée, et non de façon automatique par le *hau* : car il s'agit plutôt d'un principe passif, incapable d'une action autonome.

Pour Lefort (1978, pp. 39-42), l'important n'est pas le fait que l'on veuille recevoir, mais que l'on oblige l'autre à donner à son tour. L'homme donne pour conquérir sa propre subjectivité, pour se distinguer des choses, des objets : pour obliger l'autre à donner et à être lui-même sujet. Le don est alors la capacité à nier ses propres richesses et donc s'élever au-dessus d'elles, le pouvoir se défaire des choses, et donc, de ne pas être une chose soi-même. Cependant, Bateson (1980) montre que le don-contre-don constitue une double injonction contradictoire : le premier message de gratuité est contredit par le méta-message de l'obligation de rendre.

Anspach (2002, p. 35) fait remarquer à ce propos que grâce au *hau*, il n'y a plus de contradiction : l'obligation de rendre n'est plus l'intention secrète du premier donataire, mais elle est le fait de cet esprit du don. L'esprit du don est la « troisième personne » qui ne rejette pas l'obligation de rendre sur la responsabilité du donateur, comme si elle était imposée par lui, mais par le *hau* de la chose. Il y a donc, selon lui, deux messages distincts, portés par deux entités différentes, et non un seul message à deux niveaux comme le dit Bateson : le donateur fait un cadeau, gratuit, et le *hau* du cadeau dit aux donataires qu'il faudra rendre. L'important pour Anspach est que ce raisonnement sauvegarde la gratuité au niveau des individus (2002, p. 36).

Il apparaît cependant que dans le cas des Q'eqchi', la « gratuité » chère à Bateson (1980) ou encore à Caillé (2007), n'est pas du tout moralement positive.

Penser la « gratuité » du don nous semble donc relever d'un certain ethnocentrisme par sa perspective individualiste. Le circuit du don relève fondamentalement de l'interdépendance sociale.

Comme l'a montré Casajus (1984), chacun est successivement donataire et donateur dans des flux qui vont dans un sens et dans l'autre. Ceci nous paraît particulièrement pertinent dans le cas q'eqchi' : tout procède, au départ, par la demande de prêt de travail, et d'un enchaînement mutuel entre chacun, où les flux vont effectivement dans les deux sens, puisque chacun doit une journée à tous.

3.5 La « crue » du don

Le contre-don peut être supérieur au don, mais surtout, il possède quelque chose de plus, quelque chose de sacré, de la totalité de la société. C'est là toute la discussion sur le « hau ». Dans la théorie du don de Mauss, le don est indissociable de l'acquisition du statut, du prestige, de l'honneur. Le « don-échange » est considéré comme un *contrat*, où les objets ne sont pas inertes, mais sont d'une nature particulière, où ils possèdent un esprit (Mauss, 1999, p. 157) ou une « force » (Mauss, 1999, p. 214) qui en font le troisième acteur du don-contre don : « *tout ce qui appartient au partenaire est tellement animé, de sentiment tout au moins, sinon d'âme personnelle, qu'ils prennent part eux-mêmes au contrat* » (Mauss, 1999, p. 181). Le don contre don a donc un « lien d'âmes », un « mélange de liens spirituels ». Mauss explique « *présenter quelque chose à quelqu'un c'est présenter quelque chose de soi. [...] On comprend clairement et logiquement, dans ce système d'idées, qu'il faille rendre à autrui ce qui est en réalité parcelle de sa nature et substance [car elle...] donne prise magique et religieuse sur vous* » (Mauss, 1999, p. 161). Il établit un lien mystique entre les hommes et les choses : la participation à un même monde.

Tableau 35. Théories sur l'obligation de rendre

MAUSS (1999)	Le <i>hau</i> : la force magique de l'objet oblige les acteurs à rendre
Lévi-Strauss (1999)	Reproche à Mauss de se contenter de la théorie indigène >> Obligation de l'échange
Firth (1964)	Nécessité matérielle de rendre pour continuer à échanger
Sahlins (1976)	Importance de la « crue » du don-contre don et obligation de rendre cette « crue ». Culte des esprits, à qui on emprunte et on doit cette crue.
Casajus (1984)	La chaîne des échangeurs: tous sont à la fois donneurs et receveurs
Caillé (2007)	Le Don, la Gratuité est l'Alliance, le lien social primordial
Anspach (2002)	Maintien de l'apparence de libéralité, de gratuité

Le *xeel* ne nous apparaît pas seulement comme « l'esprit » de l'échange de travail – qui *oblige et relie*, mais aussi comme la « crue » de l'échange cérémoniel de travail et de repas cérémoniels.

C'est ce que montre Sahlins : il y a toujours un petit « plus » dans le retour. Il montre que la notion de contrepartie équivalente n'est pas suffisante pour comprendre le sens du *hau*. Sahlins insiste sur le troisième partenaire, qui permet de mettre en évidence le bénéfice qui naît de l'échange.

Le tiers est essentiel dans les paroles du sage : « *ce taonga qu'il me donne est l'esprit (hau) du taonga que j'ai reçu de vous et que je lui ai donné à lui. Les taonga que j'ai reçus pour ces taonga (venus de vous) il faut que je vous les rende. Il ne serait pas juste (tika) de ma part de garder ces taonga pour moi, qu'ils soient désirables (rawe) ou désagréables (kino). Je dois vous les donner car ils sont un hau du taonga que vous m'avez donné.* » (Mauss, 1999, p. 158).

Ces conclusions sont intéressantes quand à la « morale » du don-contre-don : il s'agit de sociétés où il faut alors rendre non seulement la chose mais également le bénéfice, ou remercier le fait qu'elle a permis d'échanger à nouveau.

Pour Sahlins, le *hau* signifie quelque chose comme « le bénéfice sur », « le produit de ». Pour lui, les « crues » d'un don reviennent de droit au donateur initial, et ne peut donc en aucun cas constituer un « profit » (Sahlins, 1976, pp. 212-214).

Le *xeel* est ce « plus » qui circule entre les familles : un aliment qui contient la force vitale insufflée par les esprits et les Saints des familles, les Biens qui ne circulent pas, restent dans les maisons, les églises, ou les grottes. On peut rapprocher ce *xeel*, ce « plus », de la fête du Neuf décrite par de Coppet chez les Arê Arê.

Chez les Arê Arê, les échanges sont de trois types : le « retour » (*rikiriki*), qui désigne la majorité des échanges, et embrasse le remplacement par l'identique et le remplacement par l'équivalent ; l'« enchaînement » (*aahia*), qui est l'ajout d'un chaînon à une série : c'est la superposition d'une nouvelle dette aux précédentes, avec des actes de « recouvrement » rituels des anciennes dettes au cours des rituels funéraires et des séries de rituels ; et enfin, « l'arrêt », la « césure » (*suu*), est associée à l'idée de chute, de plongée : cette césure prend la forme de prestation monétaire.

L'arrêt vient par une monnaie « en surplus » (et non une égalisation des dettes). (Barraud, De Coppet, Iteanu, & Jamous, 1984, pp. 429-431)

La Fête du Neuf est la seule procédure capable de rétablir, après le cycle des vengeances, les conditions de la paix par une césure (De Coppet, 1998, p. 176).

1. A tue une victime de chez B
2. A donne la monnaie « Renouer le dialogue » à B
3. A tue quelqu'un de chez lui et donne le cadavre à B
4. B rend la monnaie « Renouer le dialogue » à B
5. B donne à A la monnaie du Neuf.

Le chiffre 8 est le chiffre exprimant la complétude de l'univers Arê Arê. Le $8+1 = 9$ est alors hautement symbolique. La fête du Neuf permet de confirmer le retour de la société vers un cycle de prospérité. On remarque que B se doit de faire deux dons consécutifs pour obliger l'interlocuteur : un contre-don, « identique » en substance, la victime prélevée chez l'assassin A, et deux dons monétaires, la monnaie qui « renoue le dialogue » et le Neuf.

Observons ce qui se passe dans l'échange mutuel de travail q'eqchi' :

A prête son travail à B.

B offre un repas à A

B offre le *xeel* à A et sa famille.

Chez les Q'eqchi', le contre-don identique est la journée de travail, puis ce sont deux dons alimentaires qui surviennent : le repas cérémoniel – qui permet de fermer l'échange, d'être « quitte » - et le *xeel*, qui, comme le Neuf, relance l'échange à l'échelle de la communauté.

- Ce *xeel* sert à confirmer la fécondité de l'échange : en effet, la taille et la forme des *xeel* sont essentiels à la fertilité des champs. Les *xeel* doivent être ventrus et liés d'une certaine façon précise.
- Le *xeel* est la manifestation du bénéfice obtenu dans cet échange, il est l'excès reçu de l'échange et il doit être remis aux donateurs initiaux : non pas ici la montagne ou les Saints, mais la famille de chaque travailleur.
- Le *xeel* fait intervenir trois partenaires : le travailleur, sa famille et la famille qui reçoit l'aide du travailleur.

Le *xeel* n'est pas donné directement par la famille qui reçoit à la famille qui envoie un semez. Le *xeel* est contenu dans le bol du travailleur, qui en prend une partie pour sa famille. Le don de la famille qui reçoit est « déguisé » en deux dons successifs : le don au travailleur, puis le don de celui-ci à sa famille. L'enveloppement dans la feuille de *mox* n'est pas fait par la famille qui reçoit, mais par chaque travailleur.

Donc, le *xeel* est un don de la famille qui reçoit, mais il a l'apparence du don du travailleur qui prélève sur sa propre ration. Cela permet donc aussi d'équilibrer les échanges au sein du couple.

4. ...et par l'offrande aux Dieux

Revenons au repas cérémoniel : son objectif principal est d'abord qu'il soit béni par le Saint et le *Tzuultaq'a*, de respecter toutes les règles afin que la nourriture partagée renforce les hommes et garantisse une récolte abondante.

Dans le festin, remarque Hocart (1978, pp. 119,122), le personnage central – ici, le *Tzuultaq'a* et le Saint- est identifié à son aliment –un caldo fait uniquement de viande domestique, des *tamales*, des *tortillas*, du cacao-. Comme le référent est la nourriture, les acteurs du rituel font en sorte qu'elle soit la plus abondante possible pour chacun. La consommation du premier « acompte » de nourriture est partie intégrante du rituel. Le personnage central est le premier à y toucher (Hocart, 1978, p. 272) : et en effet, c'est le Saint qui, le premier, est servi en nourriture par les femmes. Après le repas, on répartit les aliments déposés sur l'autel (le *reliik*) (ce qu'il reste des aliments une fois qu'ils ont été mangé par le Saint): les partager est « un rite d'intégration avec le divin et d'intégration sociale » (De Ceuster et Hatse, 2001a, p. 41).

Dans la série des échanges entre les hommes et les entités supérieures, observons ce qu'il en est dans le don du repas cérémoniel au Saint, en le comparant à l'exemple développé par Mauss et repris par Sahlins.

Le *mauri* est l'incarnation physique du *hau* de la forêt ; il est placé dans la forêt par les prêtres (*tohunga*)

- Les *mauri* sont placés par les prêtres dans la forêt.
- Ces *mauri* font foisonner les oiseaux, pour que les hommes puissent les chasser
- Ces oiseaux sont un équivalent du *mauri*
- C'est pourquoi il faut faire une offrande au *hau* de la forêt
- Les prêtres *tohunga* mangent l'offrande parce que le *mauri* est à eux
- Donc quelques oiseaux rôtis sur le feu sacré sont mis de côté pour être mangés par les prêtres.

Chez les Q'eqchi' :

- Les Saints sont placés au cœur de la maison
- Ils permettent à la *milpa* de devenir belle, pour que les hommes puissent manger du maïs
- Le *xdiosil* du maïs est donné par les Saints.
- C'est pourquoi il faut faire une offrande au Saint.
- Les travailleurs et leurs familles mangent le festin parce que toute l'unité de la communauté est indispensable à l'efficacité du rituel.
- Donc une partie du maïs et de la viande sont mis de côté pour être mangés par eux.

Le *xeel* est bien l'expression même de l'éthique q'eqchi' de la circulation des choses : c'est par le fait d'offrir la « crue » des échanges réciproques et non l'appropriation du profit que les Q'eqchi' fondent leur lien social.

Certains auteurs ne cherchent pas à réduire les échanges de don, mais en font le fondement de la vie sociale. Pour Sahlins (1972 (1954), p. 219) ou Hocart (1978), l'obligation ritualisée du don est indissociable de la nécessité absolue de continuer les cycles de la fertilité et de la vie, et cette obligation rituelle est au fondement de toute société. Caillé (2007) défend lui aussi l'irréductibilité du don. Cependant, son raisonnement en devient selon nous contradictoire. En érigeant le don comme lien social primordial, il dissout complètement cette notion, en en faisant un synonyme de lien social, de l'alliance et du politique (Caillé, 2007, p. 218). Dans le même temps, il évoque le don comme une relation interindividuelle, entre les personnes, microsociale, de socialité primaire. Comment passe-t-on alors d'une relation entre individus à une fondation du Tout ? Cette contradiction apparaît clairement lorsqu'il s'agit d'évoquer les modes de socialité « secondaires » des sociétés occidentales où la relation de don (la socialité primaire) est « subordonnée à une norme d'utilité et d'efficacité » (Caillé, 2007, p. 218). Hocart (1978) répondrait certainement à Caillé que si le don est l'alliance, celle-ci n'est qu'une des relations qui fondent la fertilité et la vie. Cette pensée de la vie l'amène alors à penser le rituel comme le lien social fondamental pour préserver la vie : car seul le rituel vise la totalité de monde et sa fertilité. Or, le don est toujours organisé selon un rituel et cela nous semble effectivement fondamental.

Pour conclure, nous pensons que le don est principalement une *opération rituelle* d'échanges de choses *inaliénables* relevant de l'*obligation sociale* de renouveler la *fertilité* des choses et exprimant l'interdépendance *directe* entre les hommes en les insérant dans une *totalité*.

5. Tensions et conflits internes

Observons maintenant le rôle du *kutank'ib'k* sur les tensions communautaires internes.

5.1 Le creusement des inégalités

A l'inverse de nombreuses sociétés, on peut dire que chez les Q'eqchi', l'insertion individuelle est plutôt dirigée par la relation hiérarchique (dans sa famille, son lignage), tandis que le tout social est plutôt dirigé par la valeur de la coopération.

Cependant, il ne faut pas pour autant imaginer que cette égalité entre les familles soit « acquise ». Il semble que l'égalité entre les familles soit un discours que l'on tient à l'étranger, un discours *officiel* interne, mais que les rapports de forces entre les familles et les lignages soit bien présents.

Avant la parcellisation de la terre, la quantité de terre que l'on possédait était régulée par la quantité de travail que l'on pouvait recruter pour défricher et semer. Mais aujourd'hui, les parcelles de terres sont loin d'être égales. Le *kutank'ib'k* a plusieurs conséquences. Il permet de faire bénéficier à tous de la même quantité de travail : chacun bénéficie en général du travail du groupe pour les 16 cuerdas.

Il apparaît que certains anciens peuvent être « invités » dans plusieurs groupes à la fois : cela leur permet de bénéficier de davantage de personnes sur leur propre parcelle, si elle est plus grande. Mais cela les oblige ensuite à se « dédoubler », c'est-à-dire à payer quelqu'un pour le remplacer chaque jour. Cette limite est très forte et empêche la formation d'une logique de « big man ».

Le *kutank'ib'k* apparaît donc comme une institution régulant et freinant la formation des inégalités intra-communautaires et des rivalités entre lignages.

5.2 Le partage des tâches : la domination masculine

Le modèle idéal qu'une société se fait d'elle-même ne correspond jamais à la façon dont la société fonctionne réellement. Ainsi, il peut y avoir officiellement un équilibre entre deux valeurs-clé et en pratique la domination de l'une sur l'autre. Le *kutank'ib'k* donne un bon exemple de cela.

Comme le remarquait Josephides à propos du don de Mauss, il ne faut pas se contenter de regarder l'échange de dons, mais observer comment les objets donnés ont été produits : dans le cas Melpa en Mélanésie, les cochons échangés cérémoniellement par les hommes sont en réalité élevés, gardés et nourris par les femmes (Josephides, 1985). Ainsi, il y a une sorte de fétichisation qui fait croire que la valeur est créée par l'échange de cochon alors qu'elle est créée par le travail des femmes. Ces questions resurgissent souvent dans le cas q'eqchi' : en effet, les femmes produisent les repas cérémoniels qui permettent aux hommes d'échanger le travail : il y a donc une appropriation de la valeur produite par la cuisine des femmes par les hommes.

Peut-on alors parler ici d'exploitation ?

Pour certains auteurs, les activités féminines q'eqchi' ne sont en rien inférieures mais au contraire, placent les femmes dans une position d'égalité et de complémentarité (De Ceuster & Hatse, 2001a et b), (Adams A. , 2001a et b).

Pour d'autres, comme Wilk (1997), les femmes sont en position d'infériorité car elles sont cantonnées aux tâches domestiques, exclues de la production agricole et de tout travail salarié : les femmes n'ont pas de capacité pour la production et pas de pouvoir sur les richesses. Nash (1993), Rosenbaum (1993), ont montré les inégalités systématiques qui existent dans les maisonnées paysannes patriarcales. Au pire, les femmes ne voient jamais leur travail valorisé, comptabilisé, au mieux, leurs salaires sont toujours plus bas que ceux des hommes et leurs revenus sont considérés comme complémentaires, ou au contraire centraux pour l'alimentation de la famille.

Dans les cas de Cahabón, le travail agricole est partagé par les hommes et les femmes selon des règles bien précises. Les hommes défrichent, brûlent et sèment, les femmes interviennent dans tous les autres processus : nettoyage, récolte, séchage, tri, conditionnement ; elles sont également celles qui veillent sur les animaux domestiques, poulets et porcs, et les potagers. Elles sont également très importantes dans tous les processus rituels, en particulier les *wa'tesink*, puisque ce sont elles qui préparent, apportent et encensent la nourriture des objets à nourrir.

De plus en plus de femmes travaillent de façon salariée. Si on est encore loin de l'égalité d'accès aux études supérieures, beaucoup de parents n'hésitent pas à offrir des études autant à leurs filles qu'à leurs garçons, dès qu'ils en ont les moyens. Il n'existe pas de discrimination normée, automatique quand à la nouvelle éducation à donner aux filles et aux fils. De nombreuses jeunes filles parviennent jusqu'au niveau du *básico* (le collège), et poursuivent des études pour devenir institutrices, comptables, infirmières. Il n'y a pas de différence dans la valorisation de l'accès au salariat. On pourrait alors être en accord avec de nombreuses études qui ont montré que les femmes, dans diverses sociétés, transforment leur statut par leur rôle croissant dans le marché capitaliste et dans la participation politique (Babb, 1989, 2001 ; Seligmann, 2004, Weiner, 1976). Non seulement elles redéfinissent ainsi leur rôle social, mais aussi acquièrent un statut plus prestigieux dans la hiérarchie locale. Mais d'autres pensent au contraire que le marché capitaliste a accru les stratifications de genres et ont réduit le rôle des femmes (Nash, 1993, Chinchilla, 1975). On peut dire, pour soutenir cette thèse, que les cultures d'exportation comme la cardamome, ont effectivement vu accroître l'indépendance des hommes au détriment des femmes, qui n'ont qu'un rôle de main d'œuvre dans la récolte et contrôlent moins les ressources financières qu'il apporte. Il y a cependant un problème épistémologique dans la qualification du rôle de la femme.

Pour le poser, nous reprendrons les remarques de Graeber (2001).

Un premier point de vue est la projection occidentale de l'égalité des sexes : il relève évidemment de l'ethnocentrisme.

Un second point de vue est le point de vue marxiste qui considère implicitement que toute appropriation de la valeur produite par un travail est une exploitation.

L'anthropologie marxiste (Althusser, Meillassoux, Godelier) se concentre en effet sur la valeur créée dans les processus de production et sur la façon dont cette valeur est expropriée, appropriée par d'autres groupes que le groupe des producteurs.

L'anthropologie marxiste est critique : comme le souligne bien Graeber (2001, pp. 24,25), cela donne lieu à des débats complexes sur la qualification de processus d'extraction de valeur comme des processus d'exploitation « injustes ».

Alors, lorsque l'anthropologie marxiste critique les sociétés non-occidentales, elle le fait parce qu'elle y découvre certaines *similarités*, des processus comparables avec les processus capitalistes que sont l'aliénation et la fétichisation. Or, il faudrait peut-être considérer que cette question de la « propriété » engendrée par le travail est aussi un point de vue ethnocentrique.

Il faut donc considérer du point de vue des Q'eqchi', d'où est tirée la valeur et comment est pensée la « propriété » de la valeur.

On peut dire que dans toutes les activités rituelles, le rôle des femmes est reconnu comme essentiel. La valeur, nous l'avons vu, est créée par le fait de « donner à manger ».

Qui sont ceux qui « donnent à manger ? Qui sont ceux qui disent les paroles les plus sacrées du respect ? Dans le système des charges, ce sont les couples qui sont en charge. Les femmes sont essentielles dans les rituels et en particulier dans les séquences où elles donnent à manger aux Saints. Elles ont cependant un rôle plus discret dans les séquences cérémonielles où ce sont les anciens, les *pasa'winq* qui disent les paroles du *tz'aamank*.

Ainsi, on peut dire que du point de vue de la hiérarchie de valeurs communautaires, les femmes ont un rôle complémentaire qui n'est pas méprisé par les hommes, mais qui ne leur permet pas d'accéder aux « paroles » les plus puissantes, une catégorisation correspondant à la complémentarité des sexes.

On pourrait dire, pour contrer cette position, que les femmes s'approprient le travail agricole des hommes, pour s'arroger ensuite le prestige conféré à la cuisine. Car si on en reste à l'observation empirique des activités prises séparément et non replacées dans le système de valeurs, on peut remarquer, dans le cas du Mont Hagen, que le travail d'élevage des cochons des femmes est exploité par les hommes tout autant que l'activité agricole des hommes est exploitée par les femmes Melpa, comme le dit Strathern pour remettre en question cette notion d'exploitation (Strathern, 1988). Pour résoudre ces questions, il faut considérer non les actions séparément, mais les opérations et les niveaux hiérarchiques :

Ainsi, on ne peut parler d'exploitation que si on regarde globalement à quel niveau, à quelles sphères se rattachent deux activités : en fonction de la hiérarchie de ces sphères, on saura laquelle « exploite » l'autre. Ainsi, la sphère productive du cochon, où ce sont les femmes qui créent de la valeur, est englobée et hiérarchiquement inférieure en valeur à la sphère de l'échange de dons de cochons contrôlée par les hommes. On peut alors parler l'exploitation des femmes par les hommes Melpa dans le Mont Hagen.

Dans le cas des q'eqchi', quelle sphère englobe l'autre ?

La cuisine est hiérarchiquement inférieure et englobée dans les autres institutions que sont le *kutank'ib'k* et le système des charges : c'est dans ce sens que la valeur de complémentarité des tâches est inférieure aux valeurs du respect (dominante dans le système des charges) et aux valeurs de coopération mutuelle égalitaire (dominante dans le *kutank'ib'k*).

On peut parler d'appropriation par la communauté du travail des femmes, sans parler à proprement parler d'exploitation car, à l'inverse du cas de Mont Hagen où le rôle des femmes est rendu invisible, le travail des femmes est reconnu.

Ces remarques permettent de faire remarquer que souvent, le don-contre-don survient dans des situations particulières combinant une relation d'égalité avec une relation d'inégalités. Ainsi, ce sont les « égaux » qui peuvent faire du don-contre don, tandis que les inégaux sont en relation tributaire. Mais les égaux ne peuvent échanger des dons que parce que les objets donnés sont produits grâce à la relation inégalitaire qu'ils entretiennent avec leurs affiliés. Ainsi, la société doit combiner un premier niveau de relations hiérarchiques, et un second niveau de relations égalitaires, supérieur en valeur au premier (Graeber, 2001, p. 221). C'est bien le cas chez les Q'eqchi' : la relation hiérarchique homme/femme est englobée et inférieure à la relation égalitaire entre les couples d'une communauté : ainsi, les institutions du *kutank'ib'k* et du système de charge, où les principes de coopération égalitaires sont présents, s'appuient sur le principe de partage des tâches : on peut alors conclure que les femmes sont bien dans une situation de domination et d'appropriation de la valeur qu'elles créent par les hommes.

6. Médiations interne/externe: Le principe de non-monétarisation du travail

6.1 Le *kutank'ib'k* compatible avec la parcellisation de la terre et les cultures commerciales

La conception de la terre a été structurée autour de droits d'usufruits sur des parcelles dédiées à une seule famille. Le travail est partagé, mais le produit n'appartient qu'à celui qui possède la parcelle. Ainsi, le passage à la propriété privée ne perturbe pas fondamentalement la pratique de l'échange de travail, il demeure parfaitement compatible avec l'institution du *kutank'ib'k* qui coordonne l'individualisation des parcelles avec le travail collectif.

Le *kutank'ib'k* n'est pas utilisé dans les cultures commerciales, car toutes les familles ne réalisent pas les mêmes cultures. Cependant, on constate que s'est développé un *dérivé* du *kutank'ib'k*, car l'échange de travail peut être utilisé pour les travaux préparatoires dans les cultures commerciales. Il n'est pas alors institutionnalisé au sein d'un groupe de 20 familles. Il se rapproche alors d'un échange de services ponctuel entre quelques familles ayant une même activité à réaliser à la même période, mais il est en général toujours associé à un repas et à la distribution de *xeel* (même plus simples) et des rituels peuvent être réalisés.

6.2 L'interdiction de payer le *kutank'ib'k*

✓ Acheter et emprunter. Les formes de l'échange q'eqchi' face au marché

Comparons ce processus avec l'achat. Acheter, c'est requérir, aller vers le bien. Chez les Q'eqchi', le processus de l'emprunt est le même : la première séquence de l'un et de l'autre est la même. C'est dans la seconde séquence que tout est différent : dans l'achat, on paie en monnaie sur le champ. Dans l'emprunt, on paie par un bien similaire et dans la même quantité après un certain laps de temps. La proximité entre ces deux processus permet la médiation entre les deux systèmes, l'ambiguïté nécessaire à la coexistence des deux circuits.

✓ Incommensurabilité monnaie/travail sacré

Le *kutank'ib'k* construit une barrière par le principe de l'incommensurabilité monnaie/travail.

Il peut arriver qu'un des membres du groupe ne puisse pas rendre leur journée de travail à tous ses compagnons. Il doit alors trouver quelqu'un pour le remplacer : ou bien il envoie un jeune fils disponible, ou bien il trouve une personne disposée à réaliser la journée, et il devra la payer (20 quetzals en 2006) pour toutes les journées qu'il ne pourra rendre. Il est hors de question qu'il paie directement celui qui demande du travail et lui a donné une journée de travail pour compenser son absence : ce dont l'hôte a besoin, c'est du travail dans son champ et non de l'argent.

Ce système a donc permis d'éviter la monétarisation directe du travail. On ne peut obtenir directement de l'argent en échange de travail dans ce système,

Cela correspond à la règle qu'utiliser de la monnaie pour la production de biens de subsistance est socialement interdit (Wilk, 1997, p. 145).

Le travail dans le cadre de la production du maïs ne peut être intégré dans les échanges marchands.

Ceci confirme ce que nous avons énoncé après avoir observé les emprunts et les achats communautaires : le travail agricole, le travail de la terre, n'a pas de « valeur » monétaire : il n'est pas substituable par de l'argent.

En effet, si l'on payait le travail par de l'argent, cela ne serait pas le véritable « *xtz'aq* », à savoir, ce que l'on attend en retour du travail déjà donné, ce n'est pas l'équivalent complet. Les pièces de monnaies ne peuvent défricher la parcelle. Le seul substitut possible au travailleur est un autre travailleur, en chair et en os. Dans ces cas-là, l'argent comme intermédiaire entre deux travailleurs devient « sain », car il permet à la chaîne des échanges et de la réciprocité de se poursuivre, de ne pas couper. Si le travail n'était compensé que par de l'argent, cela ramènerait le travail à sa seule valeur monétaire, et on anticipe facilement une dérive progressive pour toute la communauté vers une monétarisation de tout travail.

Cette monétarisation du travail n'est acceptée, à l'intérieur de la communauté, que pour les récoltes ayant des objectifs lucratifs, comme celles du café et de la cardamome.

On observe que les Q'eqchi' font coexister, de façon imperméable, le circuit de l'argent et le circuit de l'alimentation, en ne permettant pas que l'argent devienne l'équivalent du travail permettant la subsistance.

Nous proposons pour notre part d'autres critères de distinction du don, du marchand et du bien qui circulent dans une même société :

L'un des critères qui nous semble essentiel est le caractère d'obligation.

Le don relève d'une obligation sociale constante faite à l'individu, tandis que la marchandise relève de la liberté de choix. La nature et la quantité du don, la forme rituelle qu'il doit prendre sont normées par la société et chaque personne est censée s'y soumettre. « *On recherche en tout ceci [la kula] à montrer de la libéralité, de la liberté et de l'autonomie, en même temps que de la grandeur. Et pourtant, au fond, ce sont des mécanismes d'obligation et même d'obligation par les choses, qui jouent* » (Mauss, 1999, p. 177). Sahlins (1976) et Lévi Strauss (1999) reprennent cette notion d'obligation sociale comme essentielle et fondée sur les thèses posées par Durkheim. Nous nous plaçons ici en opposition avec Testart pour qui le don est avant tout un affichage de libéralité non-obligatoire (Testart, 2007).

La marchandise n'est pas réglée par l'obligation sociale stricte pour les individus. Le caractère normatif de l'échange marchand est bien sûr présent dans l'échange marchand (ne pas participer au système est considéré comme une transgression, un danger pour la société (Anspach, 2002, p. 63), tout comme on remarque une obligation globale, faite à la collectivité, de passer par l'échange marchand pour ses échanges ; mais il n'y a pas de nécessité de réciprocité immédiate entre les individus. L'individu a le « choix » - ou plutôt, on le maintient dans cette fiction qu'il a le choix. Tout un appareillage publicitaire, imaginaire, social, tente de l'inciter, de l'influencer, mais justement parce que l'élément fondamental de l'acte d'achat est la liberté de choix.

Enfin, le tiers souverain est présent dans la marchandise comme dans le don. Mais le don a un aspect cérémoniel et sacré qui est absent de l'échange marchand.

Pour finir, le critère de d'aliénation nous semble également valable.

Gregory (1997, p. 53) définit les dons comme des relations entre non-étrangers par le moyen de choses inaliénables et les marchandises des relations entre étrangers par le moyen de choses aliénables.

Le problème de cette catégorisation est qu'elle est souvent délicate à traiter dans les sociétés issues de la colonisation, où le marché ne s'est pas développé conjointement à une individualisation et à une démocratisation de la société, mais plutôt comme façade de la domination et comme arme de l'extraction du travail et des richesses des colonisés. Il faut donc précisément situer le contexte de développement du marché.

On peut donc dire qu'avec le *kutank'ib'k*, les Q'eqchi' posent :

Le maintien d'un don-contre don *obligatoire*, au travers des repas cérémoniels et des *xeel*, est une force d'unification et de réaction non au monde marchand, au marché, mais plutôt, comme un point d'appui nécessaire à la participation à celui-ci, mais en tant que petits paysans. L'interdiction de passer à un travail payé, de monétariser le *kutank'ib'k* n'est donc pas une résistance au principe marchand, mais plutôt une tentative d'assurer la permanence d'une culture et d'une organisation sociale : l'agriculture mixte pratiquée par les Q'eqchi' engage toute leur autonomie et le *kutank'ib'k* en est le pilier.

✓ Fragilité de cette institution

En effet, cette institution est très fragile. Pour les hommes salariés (qui ne peuvent demander de congés au moment des semailles), il est impossible de participer à ce travail rotatif : ils en sont exclus.

S'ils gardent une parcelle de maïs dans la communauté, ils demandent à des *moos* de faire le travail et ils les paient. Le terme *moos* est intéressant, car il reprend le terme employé dans les fincas pour nommer les travailleurs salariés (*mosos*).

Cependant, il est un fait intéressant.

Même si ce sont des *moos* qui font le travail, les propriétaires s'organisent en général pour faire les offrandes nécessaires et réaliser un repas cérémoniel : si le travail salarié se généralisait, on pourrait donc assister à une salarisation du travail sur les parcelles du maïs... et les offrandes et le repas ne relèveraient plus du don- contre don communautaire, mais ne comporteraient plus que le statut de sacrifice, de tribut faits aux Dieux.

✓ Le prêt de travail et le paiement du travail dans les cultures commerciales

On remarque que pour un certain nombre d'actes agricoles, on peut reprendre le système du « prêt des mains » : ainsi, lorsque plusieurs personnes ont le même type de travail à faire, ils peuvent se prêter chacun une journée de travail. Cela peut se passer pour la taille, pour le repiquage de la cardamome. Dans ces cas-là, la règle est d'offrir également un repas, mais un repas classique et non cérémoniel, composé de tortillas et de haricots noirs.

Le paiement de travailleurs est également possible. Il existe alors un système de paiement journalier moindre que le prix du marché, mais ceci doit être compensé par la fourniture du petit-déjeuner et du déjeuner. Ainsi, en 2011, alors que le prix à la journée agricole est de 40 quetzals (le salaire légal est de 53 quetzals), on paie la journée 30 quetzals si on fournit les repas.

Pour ce qui est de la récolte, on emploie des personnes (souvent de la communauté ou de communautés voisines), et on paie en général à la quantité ramassée : 25 centimes la livre lorsque celle-ci vaut 1 ou 2 quetzals ; 2 quetzals la livre lorsque celle-ci vaut 10 quetzals...

Les prix pratiqués sont alors légèrement inférieurs à ceux du marché.

6.3 Coopérative et *kutank'ib'k*

Vu la force du *kutank'ib'k*, on aurait pu s'attendre à ce que le coopérativisme fonctionne bien dans les communautés. Or c'est loin d'être le cas. Une des motifs d'explication est qu'en réalité, les logiques du *kutank'ib'k* et de la coopérative sont très différentes, si l'on y regarde de plus près.

Le *kutank'ib'k* repose sur la logique du *chacun pour soi* : chacun travaille pour sa parcelle individuelle, et ses revenus dépendent de sa production. Ce que l'on mutualise, ce sont des journées de travail.

La coopérative de production supposerait des parcelles communes. Ce principe n'est pas du tout présent dans les communautés actuelles.

La coopérative de transformation et/ou de commercialisation supposeraient une structure commune de traitement des denrées et/ou de stockage et/ou de transport.

Dans un cas comme dans l'autre, il y a centralisation : tous travaillent pour une entité centrale, qui redistribue les bénéfices.

Or, dans le *kutank'ib'k*, on est dans une logique inverse : il n'y a absolument pas de centralisation. La rotation et la mutualisation se réalise sans qu'aucune entité centrale en bénéficie et opère la redistribution.

Chez les Q'eqchi', il existe une grande *méfiance* pour tout institution centrale (en dehors du système des charges du Saint, nous le verrons plus loin), et donc aucun confiance *verticale* (Servet, 1994, p. 47). Il s'agit peut-être d'une logique « culturelle », c'est en tout cas tout à fait compréhensible lorsque l'on contextualise historiquement les tentatives de mettre en place des coopératives : On en reparlera dans le dernier chapitre.

Conclusion

Dans le *kutank'ib'k*, on peut donc distinguer plusieurs circuits :

- Entre les hommes et les Saints : la fertilité de la terre est « payée » par les offrandes sur le champ, et elle est complétée par le don du repas cérémoniel déposé sur l'autel.
- Entre les travailleurs : le prêt du travail est payé par une autre journée de travail et le repas.
- Entre les femmes : chaque femme donne un grand repas, puis bénéficient du *xeel* des autres femmes.
- Entre les hommes et les femmes : les hommes travaillent pour nourrir les femmes et réciproquement, par le partage des tâches.
- Entre toutes les familles : toutes bénéficient de la circulation des *xeel* ; la « crue » des échanges qui leur donnent les traits d'un don-contre-don relancé.

Le *xeel* est la clé qui fait que le *kutank'ib'k* ne peut être confondu avec un simple échange de services équivalents, c'est-à-dire un échange marchand. L'appropriation individuelle du travail comme de la nourriture est ici niée : c'est le fait de former un tout, de travailler ensemble, qui permet la bonne croissance de la culture, et il faut rendre l'aide reçue tout en donnant la « crue » de l'échange, la partager dans un échange généralisé. La consommation de la nourriture est alors une destruction, une dépense nécessaire au maintien de l'unité communautaire.

Cette circulation des journées de travail est bien différente du système de la coopérative : il permet le maintien d'un mécanisme de solidarité entre des *entités familiales gardant une indépendance stricte*. Toute centralisation est regardée avec méfiance, du fait du détournement du principe de la coopérative opéré par l'État et les fédérations de coopératives dans l'histoire récente. Le *kutank'ib'k* apparaît donc comme un moyen de créer et de maintenir une unité et une solidarité, tout en évitant la monétarisation du travail et la centralisation de la production.

CHAPITRE 17

LA CONFRERIE

La confrérie est un système de charges « religieuses » autour des Saints-Patrons d'une communauté, permettant l'entretien des infrastructures communautaires (chapelle, salon communautaire) et l'organisation d'offrandes, de danses et de repas cérémoniels lors de la fête du Saint-Patron. Au travers de ces actions, c'est la dette de vie que la communauté alimente : les charges sont alors considérées comme des contributions, des tributs envers les entités supérieures.

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de la troisième partie, la confrérie repose sur un principe de rotation d'équipes responsables, chaque individu progressant à chaque investiture dans la hiérarchie des charges. Cette institution, à l'inverse du *kutank'ib'k*, est structurée autour d'un élément central : la figure du Saint, et elle permet l'élaboration de liens entre chaque maisonnée et celle-ci. Elle est l'occasion d'un rassemblement de contributions et d'offrandes au Saint et au *Tzuultaq'a*, pour relancer l'énergie du monde. C'est donc avant tout un acte rituel d'offrandes, au cours duquel les *premiers* accèdent à un statut d'*anciens*.

Le système de confrérie repose les questions étudiées dans le chapitre précédent, autour du principe de l'égalité, du nivellement ou du creusement des inégalités internes, et les tensions avec l'environnement externe.

1. Le principe de rotation et l'éthique de la dépense : la dette de vie

Le récit R « explique » comment sont nés les rituels de confrérie, ou plutôt, il fait le récit de deux naissances à la fois : celle de la confrérie comme institution et celle de la forme que prend la fête de la confrérie. On n'explique pas pourquoi la confrérie est constituée : un jour, le mythe « décide » que l'un des membres du groupe sera le « premier » et doit prendre en charge l'organisation d'une fête.

Le conte dit *à la fois*, de façon indissociable, comment et pourquoi se réalise cette première fête : elle est réalisée grâce aux *Ch'ol Winq*, les ancêtres liées aux Montagnes-Vallées et elle est faite selon leur vœux. La charge et la dépense sacrificielle y sont révélés obligatoires et nécessaires à l'entretien des relations entre les Montagnes-Vallées et les Q'eqchi'. Le paiement de cette dette y est institué comme valeur suprême, et ce paiement de la dette s'incarne dans l'accomplissement des tâches de la confrérie, dans les danses rituelles, dans les honneurs rendus au Saint. Les charges de confrérie dessinent un type particulier de régime de souveraineté et d'endettement : chaque famille est en dette envers le Saint, le bien gardé, la « possession inaliénable » (Weiner, 1992), celui-ci incarnant la communauté

comme un tout, comme une unité en restant immobile et immuable. Il est une marque identitaire si forte qu'il ne peut être échangé. Il permet la transmission de la mémoire des ancêtres, la permanence de l'identité du groupe. Ils sont la source de toute richesse et prospérité : le Saint et du *Tzuultaq'a* permettent la fertilité de la terre et fournissent l'argent.

Tableau 36. Le Bien

	Bien
Qualité de la relation	Long Terme
Objectif de la relation	Identité, statut, transmission
Inter-individualité ou Tout social	Tout social
Personnalisation	Personnalisation
Qualité de l'objet	Inaliénable
Caractère de circulation	Immobilité
Cérémoniel/quotidien	Sacré, cérémoniel

1.1 La dette de vie

Le système des charges a pour fonction de répondre à la dette de vie: les *pasa'* disent ainsi que la confrérie a pour mission d'organiser les offrandes envers le Saint et le *Tzuultaq'a* afin qu'ils garantissent l'harmonie au sein de la communauté et la fertilité de la terre.

Cette dette de vie prend la forme pour les Q'eqchi', d'un « vol » ou d'un « cadeau » à compenser. Nous avons vu dans la troisième partie combien les connaissances et les savoirs-faire q'eqchi' étaient conçus comme des « vols » de savoirs des Dieux, et que ce vol était fondateur de la « dette de vie ».

Un mot utilisé pour décrire le don de la vie est également le « don pur » : *Maatan*. C'est un cadeau dont la signification est très ambiguë. Il désigne le lancement du mouvement des astres : « *Laa maatan sa' a' ch'ool* » (I-29), « c'est un cadeau dans ton cœur » disent les hommes lors du premier lever du jour. Le don de la vie par la Montagne-Vallée est considéré comme un don pur, radical, inégalable, ne peut être égalé par un contre-don, une dette incommensurable envers un être d'un autre rang, d'un niveau supérieur aux hommes: « *Majonimal laa'at nakat sihomk chaq qe* » (Ce que tu nous offres n'a pas de grandeur/prix) (Ak'kutan, 1999 p. 6). Dieu est décrit ainsi :

<i>Li moko juntaq'eeta ta qik'in, a'an li Dios malaq li naq'axok ru li qach'och'el qa sululel.</i>	<i>Celui que nous ne pouvons comparer avec nous, le dieu ou celui qui dépasse notre être physique (notre terre, notre boue).</i>
--	--

(Ak'kutan, 1999 p. 6)

Maatan est utilisé dans des situations de transfert avec déséquilibre radical, ou entre deux rangs, deux sphères différentes : or, entre deux rangs différents, il n'y a pas de dénominateur commun permettant la comparaison. Il nie toute réciprocité.

Ce cadeau peut être bénéfique (le cadeau de Dieu) comme néfaste: un cadeau est souvent empoisonné.

Hora'aa, le cadeau chez les Arê Arê (Barraud & alii, 1984), désigne le vain, l'inefficace, l'acte non sanctionné, non frappé par le sceau monétaire. *Maatan* est un mot composé, dont l'affixe *maa* désigne cette privation, cette négation. Nous avons vu l'importance de la rupture fondatrice dans le mythe de la Lune et du Soleil de l'épisode de la jeune fille qui s'unit à un garçon sans le consentement des parents, sans les paroles rituelles. Or, lors de mon terrain, une jeune voisine est tombée enceinte au cours de ses études et aucun mariage n'a été alors consenti. Mon hôte m'a alors dit que cette grossesse était *xmaatan*, son cadeau. C'était effectivement un cadeau qui ne connaissait aucune contrepartie, qui n'entraînait dans aucun échange matrimonial. C'est peut-être ainsi que doit être compris le cadeau : c'est le synonyme du célibat, de la non-réciprocité, de la non-complétude, de la non-complémentarité. C'est un fait troublant, de plus, que *Atan* signifie en yucatèque épouse, et *Ma'atan* signifierait célibataire (Boremanse, 1986, p. 326).

De tout cela, on peut conclure que le cadeau pur de la vie, sans contrepartie, est un non-échange qui est le fait positif des Dieux, mais qu'il peut être une séquence très négative et marginale (repoussoir) dans le modèle d'échange social entre les hommes.

1.2 La reconnaissance de la dette de vie : le tribut

Face à ce don de la vie, il est nécessaire de se reconnaître comme inférieur.

Dans le Popol Vuh, il est dit que les peuples doivent se soumettre à *Tojil* s'ils veulent bénéficier du feu : ainsi, c'est par la défaite, la reconnaissance et l'offrande, et que l'on est sauvé. Dans les paroles q'eqchi', il en est de même. Le secret, une fois volé, ne peut plus être repris. Mais il a provoqué la colère des dieux. Alors pour ne pas subir la vengeance de ceux-ci, il faut marquer sa reconnaissance et sa soumission, offrir des vies en sacrifice (en général, ceux qui ont révélé le secret).

On comprend alors l'existence des offrandes « tributs » : le mayejak.

Le tribut correspond à la relation entre les Q'eqchi' et la Montagne : une relation verticale, des éléments individuels envers le Tout, qui renouvellent régulièrement par leur contribution, leur « tribut », la reconnaissance de leur appartenance et de leur soumission à ce Tout.

« Telle est encore, semble-t-il, la façon de nous acquitter envers ceux qui nous ont dispensé leur enseignement philosophique ; car sa valeur n'est pas mesurable en argent et aucune marque de considération ne saurait non plus entrer en balance avec le service rendu, mais sans doute suffit-il, comme dans nos rapports avec les dieux et avec nos parents, de nous acquitter dans la mesure où nous le pouvons » (Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad.fr. J ; Tricot, Paris, Vrin, IX, 1, 1164 b 1-7 ; cité par Hénaff, 2002, p. 141)

Les biens ne peuvent donc pas être considérés comme un capital susceptible d'être investi, détruits à volonté, mais plutôt comme des biens précieux pour lesquels il faut sans cesse remercier le donateur. Payer un « bien », c'est assurer le renouvellement constant du droit de garder un « bien » : c'est payer le tribut.

C'est en ce sens que nous pensons que la comparaison de Wilson est maladroite lorsque qu'il dit que « *les personnes ne possèdent le maïs qu'en qualité de prêt à long terme, avec des taux d'intérêts élevés. Cela explique en partie les sacrifices* » (Wilson, 1999, p. 55. notre traduction).

✓ Le paiement du tribut

L'offrande *majejak* est le rituel de paiement du tribut. Le terme vient littéralement de *may*, qui signifie à la fois la douleur et le tabac. Dans le mythe q'eqchi' du Soleil et de la Lune, Soleil trempe chaque bestiole dans du jus de tabac pour leur donner leur venin ou leur dard. Dans le même temps, le tabac devient le remède contre les attaques des bestioles.

Le tribut est donc à la fois la souffrance et son remède. Il est présenté comme un « renouvellement » de la dette de vie, de l'unité de la communauté et du lien avec les dieux.

Li mayej maawa'kajwi' ta junaq li xul malaq li k'aru taasachmanq, li mayej a'an ajwi' li xtib'el wa, li uutz'u'uj, li atz'um, junaq li xaar, junaq li sek', a'an ajwi' li tumin ut wan chik xkomon.

Li majejak a'an jun xchaq'b'ehom li poyanam chi ru li « loq' ».

*Li tz'aqal xyaalalil li majejak a'an xsik'b'al xtuqub'ankil li k'aru po'b'il, li k'aru juk'b'il, li k'aru muxb'il , li xyaalalil a'an li ak'ob'resinkil li yu'am, a'an x'ak'ob'resinkil li wank, a'an xb'oqb'al xmuhel li ruuchich'och' jo' chan re ru k'ojob'amb'il xb'aan « laj pak'onel chaq re », a'an **x'ak'ob'resinkil li junajil, li tz'aqonk ut li wotzok sa' komonil, a'an xyaab'ankil chaq li xmusiq'ut li ch'oolejil chaq sa'xb'een li ruuchichoch a'in chalen chaq sa'xtiklajik, a'an xyalaalil eb'li k'a' re ru nake'oksimank sa junaq li majejak.***

(Ak' kutan, 1999 p. 6)

Le mayej n'est pas seulement quelque animal ou les choses que tu sacrifies [détruis], le mayej est la nourriture, l'encens, la fleur, une jarre, une tasse, de l'argent aussi, et d'autres choses encore.

Cette offrande est une réponse des personnes envers le « sacré ».

*La définition précise du majejak est la recherche de pacification des choses qui sont en colère, de ce qui est détruit, ce qui est profané, sa définition est le renouvellement de la vie, le renouvellement de l'existence, l'appel de l'âme du monde comme la manière dont sont déterminées les choses par « le porteur », **le renouvellement de l'unité, le participation et le partage dans la communauté, c'est l'appel de l'esprit et du cœur sur le monde qui s'est toujours fait depuis le commencement, ceci est la définition de toutes les choses qui sont utilisées pour une offrande.***

Le majejak, c'est donc un tribut qui permet de renouveler la relation au monde, d'être relié au « début du monde ».

✓ Un rituel de respect et de demande d'autorisation

Le *majejak* est une séquence rituelle précise: celle de l'offrande de la résine de copal-pom au moment où on marque son respect (*oxloq'ink*⁹¹) exhorte le *Tzuultaq'a* d'exaucer les vœux de la famille ou de la communauté (*tz'aamank*, demander, supplier). C'est une étape indispensable avant tout acte humain de prélèvement sur la nature ou d'action sur elle. Elles sont une demande d'autorisation, dite aussi *liceens*, terme dérivé de l'espagnol. Ce moment se situe en général au cœur de toute cérémonie : pendant une messe, elle a lieu juste avant l'eucharistie.

Pendant cette séquence cérémonielle, la communauté est agenouillée en cercle autour d'un carré formé par quatre bougies, désignant les quatre points cardinaux. Au centre de ce carré, le *pasa'* officiant (*aj katok pom*, celui qui brûle le pom), met le feu au grand encensoir contenant un nombre précis de kilos de résines de copal-pom. Lorsque la résine brûle, il introduit la prière, la prononce un peu plus fort que les autres, puis très vite, tous se mettent à prier tout fort, et se crée une rumeur incantatoire confuse et assourdissante. Chacun compose sa prière à partir de motifs « standards » que chacun connaît. Ces motifs placent le locuteur en situation d'infériorité: « *Chi ru li loq laj Tzuul, chi ru li loq laj Taq'a* » (face à la montagne sacrée, face à la vallée sacrée), « *rub'el aa woq' rub'el aa wuq* », (sous tes pieds et tes mains). On remercie Dieu et le *Tzuultaq'a* pour la splendeur du jour (*li xkutank saq'eink*), pour la nourriture qu'il nous donne (*bantiox re li qa wa li qa wuk'a*). On demande pardon pour les fautes (*xpatz'b'al qakuyb'al li qa maak*), en particulier pour le gaspillage, le mépris que l'on peut avoir pour les choses (*tz'eqok*).

⁹¹ Un acte de respect (« *oxloq'ink* ») est marqué par le fait qu'il se réalise trois fois. « *Ox* » signifie trois. « *Oxloq'ink* » signifie quelque part *acheter trois fois*.

Le trois (*ox*), ce sont les trois pierres du foyer (esp : *tenamastes*, q'eqchi' : *k'ub*), c'est le nombre minimum de points nécessaires pour soutenir quelque chose de façon stable. Les anciens mayas donnaient au trois premiers dieux les nom Itz'am, Kab', Ayiin, ou Oxib' k'ub Itz'am, où l'on retrouve justement ce terme de « *k'ub* » (Hatse, et al., 2001b p. 35). Les trois premières montagnes forment le cœur, le centre du monde, lorsque se séparent la mer, le ciel et la terre, et ils rappellent les trois enfants maudits de la fin du conte A, qui ont mangé leur mère. Boccara (2003, p. 558-559) explique quelques fondements mythiques de la géométrie maya : il montre que le chiffre 3 désigne un lieu à part, exclu des combinaisons, incalculable, il renvoie à la structure mythique de l'espace, avant la matérialisation de l'existence, avant l'origine du monde: ce sont les trois pierres qui fondent le monde, elles ont le sens de l'infini et de l'indéfini, elles fondent l'abondance. Il renvoie donc à la structure profonde du monde, mythique, invisible, d'avant la lumière du Soleil: celle de la Montagne-Vallée. Le trois renvoie alors à une virginité, à une pureté, à l'infini. Toute action doit être réalisée trois fois pour être valable. .

Ainsi, le Soleil attend trois jours avant de se transformer en colibri (D-76), il demande à trois tortues de le protéger (E-31), il invente le jeu « *buluk* », où il faut sauter trois fois (F-38), le fait de souffler trois fois sur la tête du Diable pour l'endormir (H-54). Mais c'est surtout la séquence I-33 qui nous dit qu'une coutume s'acquiert lorsque l'acte, en l'occurrence les salutations entre les hommes, est répété trois fois: « Les trois premiers jours furent les mêmes et la coutume s'acquiert » (I-33). On peut également rappeler ici qu'il existe trois *sones* différents (N-33) pour introduire une cérémonie. Enfin, les demandes pour un mariage doivent être au nombre de trois (conte P).

L'importance du trois dans les paroles rituelles, dans les actes rituels (encenser trois, faire trois fois le tour de l'autel, allumer trois bougies) est comme la garantie que l'acte est effectif, accompli.

Réaliser les choses trois fois est le moyen de communiquer directement avec les dieux. tout acte rituel se réalise trois fois pour accéder à un statut de sacralité.

Figure 30. Mayejak

Jour de la confrérie Santa
Catarina de Secampana,
29 avril 2005

Cette pratique de la demande, dans de nombreux lieux latino-américains, est souvent connue comme la coutume du *ruego*. En quechua, ces demandes se traduisent par *muchay*, qui littéralement signifie « honorer » (Bernand, 2000). Pour les Q'eqchi', réaliser des *mayejak* est une composante essentielle du *respect* (*oxloq'ink*) que l'on doit au Tzuultaq'a. Cette cérémonie permet de plus d'avoir une prise sur le *Temps*.

Les jours précis et réguliers de fêtes, le copal-pom, les bougies, les feux d'artifices, sont des marqueurs d'un autre temps propre à la

communication avec les Dieux. La résine de copal et les bougies sont les offrandes de base du *mayejak* : elles sont les moyens d'ouvrir une communication avec les dieux. Le copal le permet par l'abondante fumée qui s'élève vers le ciel : c'est par lui que l'on appelle l'ombre, l'esprit de la montagne (*xb'oqb'al xmuhel*). Dans le même temps, il est purificateur par excellence, sanctifie des lieux, élimine les mauvais esprits (Wilson, 1995 p. 66). Le temps que dure la consommation d'une bougie ou du pom est le temps de la communication avec les dieux, de la prière, de l'incantation, de la supplication (le *tz'amaank*). On voit ici que le territoire et le temps, socialisés, sacratisés, ne le deviennent que parce qu'ils sont marqués par la mesure. Les anciens Mayas et les Q'eqchi' d'aujourd'hui conçoivent ces mesures comme une action sacrée, divine. Ainsi, le territoire

et le temps terrestre n'ont rien de naturel, ils sont empreints de la marque, de la décision des dieux, les frontières ne sont pas géographiques, ni même historiques, elles sont mythiques. Pour le temps comme pour l'espace, le Q'eqchi' imprime des marques lui donnant prise sur celui-ci, recrée un cosmos tel qu'il le conçoit.

1.3 La contribution

Pour rassembler la résine de copal, les bougies, mais aussi tous les biens nécessaires aux cérémonies et à l'entretien des Biens, on doit rassembler de l'argent. Cette opération transforme l'argent de chacun en dépense de tous : c'est la contribution, *k'ubsink*. C'est une façon très importante de concevoir la solidarité dans la communauté q'eqchi'. Cette contribution est un mode de récolte d'argent très ancien, que le système colonial a largement utilisé. Chez les anciens Kichés, Kaqchikel et Pokom, *nut* est le cacao que l'on demande de maison en maison dans un village (*chinamital*), chaque maison donnant de 10 à 20 fèves lorsque l'un d'eux se marie, pour un procès ou lorsque l'un d'eux est en prison » (Hill & Monaghan, 1987, p. 35).

La contribution passe aujourd'hui par l'apport de monnaie nationale. Des contributions sont demandées à toute la communauté. Elles peuvent varier selon les investissements prévus par la confrérie. En général, elles sont autour de 50 quetzals par famille chaque année. C'est la dépense qui permet à la fête d'être belle : avec le cacao et l'argent, le *chinam* arrive à « donner de la force » à la fête (*kawresink*, R-5).

Cet argent est également mis au service de la communauté : le repas collectif, les investissements en matériaux pour la maintenance de l'église et du salon, le paiement d'avocats et de géomètres pour le terrain de la chapelle.

Il est donc très important dans le système social interne. Pour les dépenses de la semaine de fêtes de confrérie par les confrères eux-mêmes, les missions sont très précises. On estime à Tzalamtun qu'en général, une année de charge équivaut à une dépense financière de 2000 quetzals : en plus des contributions officielles demandées pour le repas de la fête de transmission, il faut rassembler de l'argent pour les ouvrages à réaliser dans l'église ou le salon, et pour régler les notes d'électricité. Mais surtout, leur contribution se fait en travail et en temps consacré au Saint.

Le repas du prêtre à son arrivée le matin de la messe est préparé par le *Sixième* : c'est un caldo de poule criolla.

Les dépenses augmentent donc avec les charges, non seulement financièrement, mais également en travail et en surfaces cultivées et dons alimentaires.

Pour préparer la fête, les vieux *chinam* recueillent au cours des réunions dominicales une participation de dix quetzals par famille. Cet argent sert uniquement à l'achat du pom et de la cire naturelle. A Tzalamtun en 2006, on brûle pour le Mayejak de la Messe dix livres de pom et quarante livres de cire naturelle transformée en bougies.

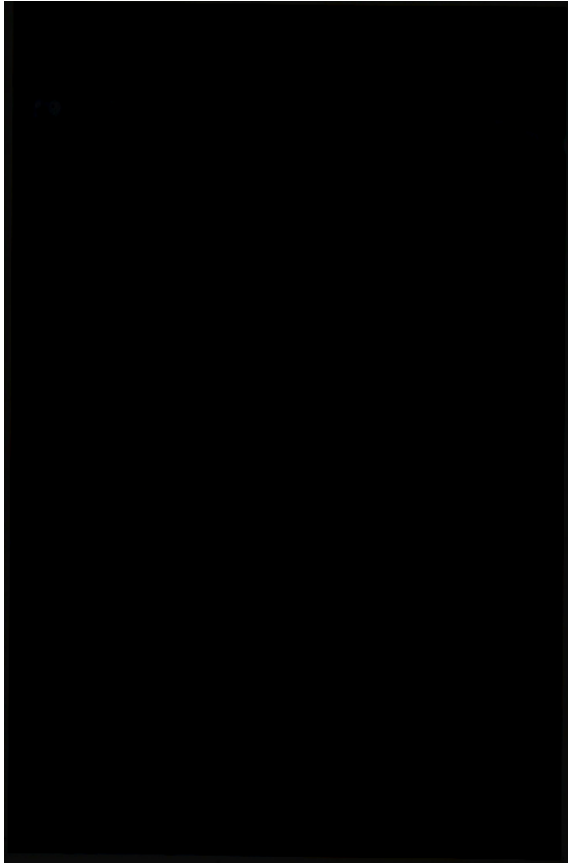


Figure 31. Les bougies de cire naturelle préparées lors du kuyuk

Le B'eenil finance la journée de visite du Saint chez lui : un quintal de poulet est acheté pour la veillée, un ou deux porcs, élevés par lui depuis deux ans, sont sacrifiés. Il est souvent aidé par le Troisième qui fournit un porc lui aussi. Pour le repas communautaires à l'église le jour de la Fête du Saint, un cochon est fourni par le Deuxième et un cochon par le Quatrième. De plus, 170 quetzals sont demandés à chaque confrère (cela varie d'année en année entre 150 et 200 quetzals). Les kok chinam en doivent la moitié. (photo Guillaume Fromental)

La livre de cire naturelle coûte quarante quetzals, mais elle peut aussi être recherchée dans les ruches sauvages (qui sont maintenant très rares). Le copal-pom peut être recueilli également dans les arbres qui entourent le village. Si l'arbre appartient à quelqu'un, on le paie. Mais en

général, on le trouve sur le marché du village. Il coûte 15 quetzals la livre, 10 livres reviennent donc à 150 quetzals. Les quarante livres de cire reviennent à 1600 quetzals. Les 10 quetzals demandés à chacune des 175 familles ont ainsi rassemblé l'argent nécessaire.

✓ Payer

Reprenons quelques extraits ici la demande de protection de la milpa exposée par Wilson (1995 pp. 66-67; 231-232) :

Waaye' li qa santil pom, waaye' li qasantil kandeel, waaye' li qasaqi uutz'u'uj, aaay Tiox, raxi pom saqi pom q'ani pom, saqi seer, raxi seer, q'ani seer.[...]

Arin wan in k'as, li jo'chial jo'k'ial jo'nimal xink'atok chi ru li tzuul li taq'a rik'in li waqlaju pesos.

Naru nin toj nink'at chiru li qaawa' Qana' Tzuultaq'a re naq toaakk'ut ut toaab'eresi.

Arin wankin chixtojb'al li loq'laj k'iche', li loq'laj che'k'am. At nimajwal

Voici notre pom sacré, nos bougies sacrées, voici nos fleurs blanches [désigne aussi les bougies]. Oh Dieu! Du pom vert, du pom blanc, du pom jaune, de la cire blanche, de la cire verte, de la cire jaune [...]

Voici ce que je te dois, la taille, la quantité, la grandeur (le prix) que je brûle devant le Tzuultaq'a, avec les 16 pesos⁹².

Je paie et je brûle devant notre père et notre mère Tzuultaq'a afin que tu nous montres et tu nous guides. **Je suis ici pour payer la forêt sacrée, la nature sacrée.**

⁹² Ici, les 16 pesos désignent les petites boules de pom.

tiox, at qaawa' Tzuultaq'a, chinaatenq'a ta xaq.

Taak'e laa b'endision ssa'xb'een ink'al.

Ok qe chi aawk.

Nin patz' laa liseens chi k'anjelak chi ru li loq'laj Tzuultaq'a b'ar naqa taw li qawa quk'a'.

At Qaawa' Siyab', chaak'e weesil rik'in li Qaawa Tios.

Maataqla li xuleb' chixwa'b'al ink'al. »

Oh, Dieu grand ! Oh, Tzuultaq'a ! S'il te plaît aide-moi.

Donne ta bénédiction à ma milpa.

Bientôt nous allons semer.

Je te demande la permission de travailler, face au Tzuultaq'a sacré, où nous trouvons notre aliment et notre boisson.

Oh toi, Siyab ! s'il te plaît, porte mon message à Dieu. N'envoie pas les animaux manger notre maïs.

L'offrande s'exprime donc comme un paiement (*tojok*) pour une dette (*k'as*), utilisant de la « monnaie cérémonielle » (les petites boules de résines de pom).

Le collectif d'anciens Q'eqchi' qui a constitué un recueil des connaissances en matière rituelle remarque que lorsque l'on présente l'offrande, pour la « renforcer », on prononce les paroles « *tojo'q xaq aawe Qaawa', tojo'q xaq aawe Qana'* » : Que tu sois payé Père, que tu sois payé, Mère (Cuz, 2001 p. 71)⁹³. Gruzinski évoque dans le Mexique colonial la permanence, malgré la christianisation de l'imaginaire, des pratiques préhispaniques de *nextlahualiztli*, dont il précise qu'il est en général traduit erronément par le terme de sacrifice, alors qu'il signifie « acte de paiement » (Gruzinski, 1988, p. 303). Observons donc à quoi se rapporte le terme « payer ».

Tojok, « payer » en Q'eqchi', a plusieurs sens liés les uns aux autres. Cela signifie payer dans le sens de se libérer d'une dette, mais aussi « souffrir/bénéficier des conséquences de ses actes et de ses idées », qu'ils soient positifs ou négatifs (ALMG, 2008, p. 373).

Tojil, dans le *Popol Vuh*, est le dieu qui détient le feu. Les hommes proposent de l'argent pour l'obtenir. Mais il refuse : ce qu'il demande en « paiement » du feu, c'est que les tribus se mettent sous sa protection : qu'ils le reconnaissent comme leur dieu tutélaire (Dumoulin, 1995, p. 90). Or chaque jour réclame un paiement de nature différente, chaque jour est propice à un aspect particulier de la vie : *Toj*, dans le *Chilam Balam*, apparaît comme celui qui exige des sacrifices humains, des enfants et des épouses (Rupflin Alvarado, 1995, p. 150). Le *majejak* est un paiement régulier, indispensable à chaque action humaine, qui doit être répété sans cesse, car la dette des hommes est considérée comme une faute perpétuelle : la vie des hommes est un « excès », une transgression, qu'ils passent leur vie à tenter de réparer. Il en est de même pour la notion quechua de *camay*, qui renvoie au tribut mais signifie aussi « transmettre la force vitale » (Bernand, 2000). « *Camay* » semble être l'équivalent du *xmuhel* q'eqchi', et le terme est traduit par Ricard comme « essence en acte ». Tout comme il y a un lien entre la force vitale et le paiement du tribut chez les Quechuas, on peut dire qu'il y a un lien entre les actions de paiement rituels des hommes et le maintien de la présence du « *xmuhel* ».

⁹³ « *Naq nake'xkawresi li loq'laj k'anjel okeb're chi xb'aanunkil, nake'xye re li Qaawa' : « Tojo'q xaq aawe Qaawa', tojo'q xaq aawe Qana' ». Ke'xk'e tojok, chankeb' ; a'an li Qaawa Toj » (Lorsqu'ils renforcent le travail sacré qu'ils commencent à réaliser, ils disent au Seigneur : « Que tu sois payé Père, que tu sois payé Mère ». Ils donnèrent un paiement, disent-ils ; au Seigneur Toj ») (Cuz, 2001).*

Toute action humaine est chargée du mal et de la souffrance qu'elle est susceptible d'infliger au Tzuultaq'a. « *Toj* », c'est donc la peine, le châtement, l'amende, la souffrance, la maladie pour une faute, pour une négligence, un manquement. Comme dans les régions andines, la dette est à rapprocher de la faute (Bernard, 2000).

Selon Van Akkeren, *Tojil* est le patron d'un lignage kiché, qui montre des traits de Mixcoatl, le père de Quetzalcoatl-Kukulcan ainsi que de Xiuhtecuhtli, le dieu mexicain du feu (Van Akkeren, 2000, p. 26). Les Kiché ont affronté les populations de l'ouest de la Verapaz au 11^e et 12^e siècle. Le dieu *Toj* serait alors entré dans l'imaginaire des Q'eqchi' (Estrada Monroy, 1990 pp. 22-23). Aujourd'hui, *tojil* est le nom d'un esprit gardien de tout ce que fait naître la terre. Il serait apparenté à Xbalamke (Van Akkeren, 2000, p. 155) et il se cacherait aujourd'hui derrière les traits de Saint Paul et Saint Sébastien – dans son aspect sacrificiel – à Rabinal (Van Akkeren, 2000, pp. 69, 182). Saint Paul est en effet porteur d'une épée. Van Akkeren (2000, pp. 182-183) fait un lien entre l'épée, la pierre *tok* (que les personnages divins des récits q'eqchi' utilisent pour sacrifier) et le terme *toj*.

Tojil est donc l'incarnation de la contradiction : il est à la fois dieu du foyer et de la chasse, de l'intérieur et de l'extérieur, du centre et de la périphérie, de la victoire et de la défaite, du poison et de l'antidote, de la vengeance et de la justice: il incarne la résolution du conflit que la dette primordiale pose entre les hommes et les dieux par le paiement du tribut. « *Tojil* » – qui serait apparenté à Xbalamke – est l'officiant du sacrifice (Van Akkeren, 2000, p. 245)

Les *Tzuultaq'a* sont des mangeurs d'hommes, Qana Itzam est une dévoreuse, elle était prête à manger les héros en tamal. Ces éléments montrent la tension qu'il y a encore sur le sacrifice humain, interdit dans le mythe fondateur, mais qui a connu l'influence des kiché. Wilson rappelle que les sacrifices étaient encore sanglants au 17^e siècle (Wilson, 1995a, p. 58). Le sacrifice d'hommes au *Tzuultaq'a* est encore présent dans la mémoire actuelle. C'est ainsi que Crisanto, lors du wa'tesink de sa maison, m'expliqua que ses ancêtres autrefois offraient une vie humaine lors de ces inaugurations.

Remarquons que pendant très longtemps, on a fait de *toj* le nom d'un dieu porteur de jour se rapportant au jade, à l'eau, à la pluie, à la tempête du fait que son semblable mexicain est nommé *atl* – l'eau; On l'a associé alors au nombril du monde, la couleur verte, le centre du carré dont les quatre autres couleurs (blanc, jaune, rouge, noir) forment les quatre côtés. Or, Van Akkeren montre qu'il y a eu confusion dans cette association à l'eau. Il montre que le dieu « *Toj* » n'est pas associé à l'eau, mais plus précisément à l'eau du sacrifice, c'est-à-dire le sang (Van Akkeren, 2000, p. 177). Le rôle premier de « *Tojil* » est bien le contrôle du feu qu'il donne en échange du sacrifice ; et non celui de l'eau et des tempêtes.

✓ Payer une faute

Tout un univers linguistique entoure cette notion de faute contenue dans *tojok*. *Q'oq*, c'est la charge de conscience, paiement du mal que l'on fait, la rétribution du châtement. *Q'oqonk*, le verbe, signifie « avoir ce qu'on mérite, affecter négativement une personne par ressentiment, médire ».

Maak, c'est le terme repris par l'église catholique pour désigner le péché. Mais il semble qu'il désigne plutôt une faute non pour des intentions ou des actions moralement

réprimables, mais plutôt pour des actions dont les règles précises se rapportent non à la morale chrétienne mais aux normes de l'équilibre des relations entre le *Tzuuldaq'a* et les hommes. *K'uyuk maak*, souvent utilisé pour désigner le *pardon*, veut plutôt dire littéralement supporter les fautes et non les pardonner, reprenant le thème de la charge. Toute prise de parole commence d'ailleurs ainsi : « *Tex kuy in maak komonex* », (Supportez mes fautes, compagnons) (O-8). Lorsque Xukaneb accepte la *faute* de K'ix Mes et sa fille, il est dit : « *Kixkuy xmaak laj K'ix Mes ki'elq'ank re* », (il pardonna K'ix Mes qui lui avait volé [sa fille]), (K-32). *Maak* est une composante de la condition humaine. Ce n'est pas seulement le péché « volontaire », intentionnel, de l'homme. Il est troublant de rapprocher le *maak q'eqchi'*, du *maak* yucatèque, qui signifie « homme ». L'une des premières occurrences de la faute dans le Popol Vuh est celle de Xkik fécondée par la tête de Hunahpu : Ce qui est employé alors est le terme *tojb'al lixmaak* (Dumoulin, 1995, p. 42) : payer la faute. Une faute ne se pardonne pas, elle se supporte et se paie.

✓ Le sens du tribut dans le passé.

Le tribut n'est pas une nouveauté, ni même le fait qu'il soit nommé, comme nous l'avons montré dans notre étude des échanges commerciaux et des tributs à l'aube de la conquête (Bergeret, 2003). Le tribut se révèle dans le Chilam Balam comme une mesure « juste »⁹⁴. Le tribut, chez les anciens Mayas, était versé en objet précieux, en service, et en marques de soumission et d'adorations.

⁹⁴ Comme exemple, on peut reprendre les anciens mythes narrant l'appropriation du territoire par les anciens mayas, qui se caractérise par l'attribution systématique de tributs.

Et le tribut commença à leur revenir dans Chichén. Le tribut des Quatre Hommes arrivait autrefois en fils de coton. Le Onze Ajau est le nom du katun durant lequel cela arriva.

Là on mesura le tribut et on vit que l'ensemble qu'il y avait depuis les temps anciens était suffisant. Alors survint le tribut de Holtun-Suhuy-ua. Et l'on vit qu'il était suffisant. C'est alors que « sa parole fut égalée ». Cela arriva le treize Ahau katún.

Là recevaient le tribut les Grands Seigneurs. Alors ils commencèrent à honorer leur magnificence. Et ils commencèrent à les considérer comme des dieux. Et ils commencèrent à les servir ». (De la Garza, 1992 p. 224, notre traduction).

La maîtrise de la parole comme force et pouvoir était alors un référent pour la mesure, la quantité d'un tribut. La quantité de tribut n'est pas issue des *besoins* du territoire ou de l'élite, mais des *besoins* des énergies. Les tributs sont condamnés lorsque la colonisation détourne le système et qu'ils ne sont plus « égaux à la parole ».

Seulement à cause du temps fou, à cause des prêtres fous, survint qu'entra en nous la tristesse, qu'entra en nous le « christianisme ». Car les « très chrétiens » arrivèrent ici avec le vrai dieu. Mais ce fut le début de notre misère, le début de l'impôt, le début de l'aumône, la cause de la discorde occulte, le début des conflits avec les armes à feu, le début des coups, le début du dépouillement, le début de l'esclavage par les dettes, le début des dettes pesant sur les dos, le début de la souffrance (De la Garza, 1992 p. 226, notre traduction).

Le Mémorial de Sololá, dans ce passage, exprime le changement radical de la conception du tribut avec la colonisation. Le vocabulaire, avec l'arrivée des Espagnols, se modifie. Alvarado, lui, demande de l'argent⁹⁴. Cette notion apparaît complètement incompréhensible pour les indigènes, car cette demande est chiffrée de façon injustifiée.

Le tribut précolombien est associé au dévouement à des Dieux, sa mesure à une parole juste, et il tire sa légitimité d'un don/contre don entre les hommes et les dieux. Avec la conquête espagnole apparaît la souffrance, le dépouillement. Apparaissent les dettes injustes, démesurées, un élément très intéressant pour nous. Il s'agit ici d'un nouveau type de rapport aux biens et aux colonisateurs: apparaissent l'absence du nécessaire, et le manque: des dettes si grandes imposées par le colon qu'elles ne peuvent espérer être un jour comblées, qu'elles ne permettent pas de se maintenir dans une situation du débiteur capable de répondre et de relancer la chaîne des dettes. Elles enferment et contraignent à l'esclavage.

Il était justifié par le fait qu'en échange le peuple bénéficiait de la fertilité de la terre. La façon dont les termes utilisés pour décrire les offrandes-tributs dans la littérature maya, est très diverse - jusqu'à l'arrivée d'Alvarado, on trouve les mots *ofrender, dar, vender, pagar, tributar* -, on retrouve cette plasticité dans le verbe *tojok* et dans le terme *mayejak*. On peut affirmer que le tribut n'est, dans la période précolombienne, qu'une dette de vie à l'égard des chefs intermédiaires des dieux, qui permet de relancer le cycle de vie au sein du système de don/contre don avec les dieux. On est donc bien loin de la conception de don unilatéral absolu et impossible à rembourser du Dieu catholique, et encore davantage de la situation d'exploitation mise en place par les premiers conquistadores et colons, où le tribut est requis par la violence sans contrepartie symbolique de don de la terre, de la fertilité et d'ordre social.

2. L'unification symbolique : les liens de l'espace.

Ce ne sont pas seulement les contributions qui relient les unités familiales au centre communautaire : ce sont également les mouvements du Saint et des hommes dans l'espace du village et de la région.

2.1 La « réplique »

Le salon et la chapelle communautaires entretenus grâce au système des charges de confrérie sont les « doubles » du salon et de l'autel de chaque maisonnée.

Sur l'autel d'un salon, une croix (souvent une croix traditionnelle de Cahabón) un peu d'encens copal-pom, quelques bougies, et les images des Saints qui veillent sur la maison. Hocart (1978) dirait qu'il s'agit une « réplique », au sein du microcosme de la maison, de la chapelle et du salon communautaire.

Il y a donc une reproduction au sein de chaque maisonnée de ce qui constitue le cœur de la communauté. Ainsi, chaque foyer est, à un premier niveau un *centre* réunissant autour de lui la famille et tous ses alliés. A un second niveau, il est un des éléments reliés au *centre* constitué par la chapelle communautaire.

Soulignons que cette emboîtement de microcosmes dans des macrocosmes ayant la même structures autour d'un centre, se retrouve particulièrement dans les cérémonies d'inauguration de *wa'tesink* où chaque lieu à consacrer est transformé en un carré symbolique, dont on « nourrit » (par enterrement ou onction de sang, de cacao, etc.) les quatre angles et le centre (cf. les descriptions des rituels d'inauguration d'une maison et du séchoir p. 748-749 ; p. 752)



Figure 32. Autel de la maison de Victor Xol, Chiaslau.

Autel d'une petite maison d'un couple pauvre et très âgé (décédé en 2010). On y remarque la croix traditionnelle de Cahabón, avec ses extrémités qui forment comme des bourgeons, l'arche qui reproduit celle que l'on place à l'entrée de l'église lors des grandes fêtes, les images des Saints, en tableaux ou en figurines de bois (peu visibles, au fond à droite) des fleurs, des bougeoirs, des bougies et du pom emballés dans du papier journal, l'encensoir placé comme toujours sous l'autel.

Les plastiques peuvent servir de décoration, mais également, très souvent, ils sont placés sur les parois de tañil afin de préserver l'autel des courants d'air (qui peuvent emporter le « xmuhel »).

Sur l'arche, dans d'autres maisons, on suspend des animaux morts ou des os d'animaux afin de prémunir la maison d'une maladie ou d'un malheur.

2.2 La dynamique spatiale et temporelle du lien au Tout dans le système des charges.

Il est un point de différence d'importance entre le *kutank'ib'k* et le système de charge : alors que dans le *kutank'ib'k*, il n'y a pas de « centre », car chacun constitue à son niveau un centre, dans le système de charge, il y a un centre, incarné par le Saint. Or, les liens qui relient chaque élément à la fois au centre et au tout ne peuvent se comprendre qu'en dynamique, dans le déroulement linéaire du temps. Il faut donc observer le *rituel dans son déroulement*, et ceci selon deux échelles : à l'échelle d'une année, et à l'échelle de plusieurs années. C'est cette perspective qui nous semble exprimer le mieux ce que signifie la confrérie *pour* la communauté. Or, peu de chercheurs se sont focalisés sur ce long rituel de plusieurs jours. Cancian ne consacre à cette description que quelques pages et n'en développe pas les implications symboliques (1965 pp. 51-62). Dans le cas de Cahabón, les Saints ne se rendent pas visite entre eux, de village en village, comme dans le cas des Yucatèques décrits par Boccara (1990, p 119) : ils ne se déplacent que *dans la communauté*. Nous avons suivi en deux opportunités des semaines de transmission dans le détail dans la communauté de Tzalamtun (en décembre 2004 et en mars 2006), et plusieurs autres plus sporadiquement : Chimulac le 21 avril 2005, Secampana du 28 avril au 1^{er} mai 2005, Sainte Marie, la semaine du 4 au 10 septembre 2006. Les schémas exacts, les rôles de chacun, l'ordre des jours peuvent parfois être légèrement modifiés, mais la structure est en général la même. Nous reprenons en annexe X dans le détail les gestes successifs que nécessite la fête de la confrérie : nous en faisons un décompte négatif puis positif autour du jour « 0 », jour de la transmission entre deux équipes. Les cérémonies de transmission de charge reprennent le déroulement typique d'un rite au sens anthropologique (coupure, purification, passage symbolique par la mort, marquage du nouveau statut, réintégration) et rappellent également certains éléments mythiques comme le déplacement (sortie du Saint et de son coffre de leur « domaine » réservé, la chapelle).

Tableau 37. Déroulement de la semaine de transmission

Jour -2	Veillée chez les Premier sortant
Jour -1	Procession du Saint, visite chez le Premier sortant. Repas cérémoniel (sacrifice du cochon) Danse Veillée
Jour 0	Transmission symbolique aux Entrants chez le Premier sortant, par les « pasa' ». Retour du coffre et du Saint à l'Eglise
Jour 1	Jour du Saint Intronisation des entrants pendant la Messe Mayejak. Repas cérémoniel de la confrérie Remise des charges (<i>Q'axtesink</i>) : transmission des comptes et des objets, compte-rendu des actions et de la gestion
Jour 2	Veillée chez le Premier entrant
Jour 3	Procession autour du coffre du Saint vers la maison du premier majordome entrant (qui le garder toute l'année). Repas cérémoniel

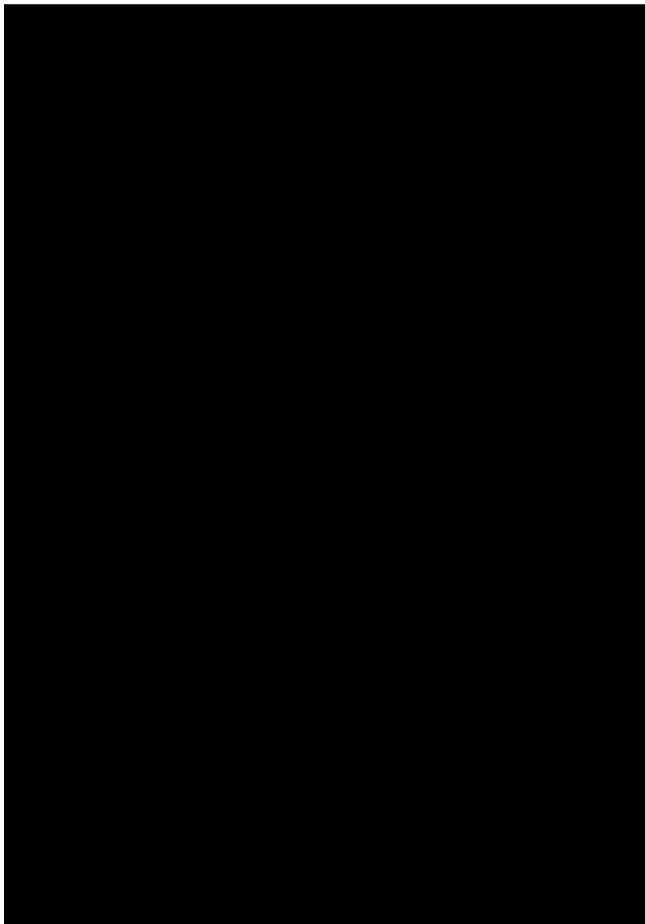
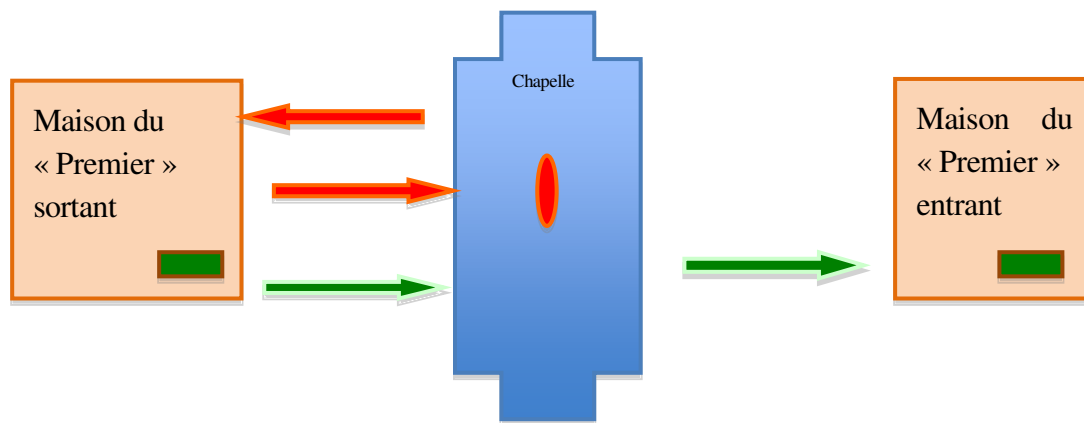


Figure 33. La sortie des coffres du Saint

(vers la maison du nouveau b'eenil, le dimanche 5 décembre 2004)

A gauche: le vieux «pasa'» Pablo avec la Croix de l'Eglise, accompagne la sortie des coffrets. A droite, Qawa Mingo, nouveau b'eenil, porte, enveloppé dans un linge vert, le coffre contenant l'argent du Saint. Les deux autres sont les second (kab'il) et troisième (ox'il), ils portent les vêtements et les autres objets du Saint.

La charge a pour objectif premier de s'occuper du « Saint ». Ce Saint est constitué d'une statue, de ses vêtements et de son argent. Le « *xkax Qaawa* », le coffre du Saint, contient les « économies » du Saint et un cahier où sont inscrits les différents dont il a bénéficié et les « comptes » de la confrérie. Un autre petit coffre contient les vêtements du Saint ; ils constituent à eux deux l'ensemble des biens personnels du Saint qui lui sont attachés : le Saint est comme une « personne » qui a besoin d'une maison, d'aliments, de vêtements et d'argent. Or, ce coffre est sous la garde du premier majordome : il est amené en procession dans sa maison lors de la transmission de la charge. La clé du coffre est entre les mains du second majordome, tandis que les comptes des contributions et des dépenses sont tenus par le troisième. Alors que le Saint est présent dans l'Eglise toute l'année, ses coffres sont eux sous la garde du premier majordome. Ils sont amenés en procession dans sa maison lors de la transmission de la charge. La clé du coffre est entre les mains du second majordome.



Saint



Coffre du Saint



Sortie du Saint de la chapelle et retour vers la chapelle le lendemain avec le coffre



Sortie du coffre de la maison du b'eenil sortant et entrée dans la maison du b'eenil entrant

Figure 34. Parcours du Saint et du Coffre

Sur ce parcours, on peut faire plusieurs remarques :
Le Saint est immobile, sauf au moment du rituel

L'élément central que constitue le Saint semble recouper la définition du Bien sacré en anthropologie : cet élément immobile qui permet aux autres éléments d'entrer en communication et d'être échangés (Weiner, 1992).

Au moment du rituel, la règle de l'immobilité est suspendue. Que des figures saintes soient transportées en procession n'est pas véritablement étonnant : elles le sont depuis des siècles lors des processions de Pâques. De plus, le transport se réalise durant un temps « hors du temps », celui du rituel.

Mais c'est un moment particulièrement délicat, car dans le transport, le *xmuhel* du Saint est fragilisé, il pourrait sortir du fait de chocs, d'un coup de vent, d'une photo : le Saint doit donc être bien préparé par les *cheekel winq*, bien attaché et précautionneusement porté au son protecteur du tambour et de la flûte.

Le Saint n'est alors mobile qu'au sein de son propre territoire : sa mobilité en dessine justement les contours.

Certains récits montrent la dangerosité de vouloir transporter le Saint en dehors de son territoire. Dans les années 80, la confrérie de Lanquin a demandé à ce que la Vierge de Cahabón soit présente à la fête de son Saint. La Vierge a donc été transportée à Lanquin. Un vieil homme a averti que cela était dangereux : ceci allait entraîner la perte de la puissance de la terre cahabonera. En effet, il fallait traverser le fleuve Cahabón, et les ponts sont particulièrement dangereux pour les Saints car là ils peuvent perdre leur *xmuhel* (Estrada Monroy, 1990, p. 44). Chaque esprit *Tzuultaq'a* n'est donc puissant que sur sa montagne et sur sa seule montagne ; chaque Saint-patron est maître sur son municipe ou sa communauté. Le parcours du Saint relie chaque individualité au centre.

Le point le plus remarquable est que le Saint ne réalise pas simplement un parcours au travers du village (ce qui est la règle dans les processions de Pâques). Ici, le Saint fait un aller-retour, avec une pause dans une *maison particulière* d'une journée.

Toute la semaine est une série d'allers-retours « processionnaires » qui tissent les liens entre les maisonnées et la chapelle comme point central (dans le temps et dans l'espace).

Année après année, le Saint ira visiter, une journée durant, la maison du Premier majordome. Année après année, le coffre et les vêtements se transmettra d'une maison à une autre, pour ne demeurer que trois jours dans l'Eglise durant la cérémonie, le temps que s'opèrent les comptes de la transmission. Symétriquement, le Saint et son coffre ne sont

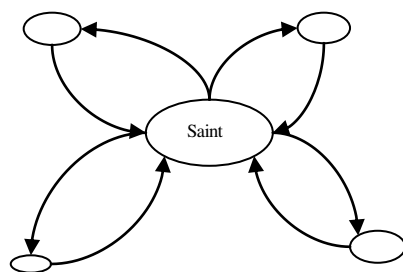


Figure 35. Parcours du Saint

rassemblés dans le même lieu que les trois jours qui forment le cœur de la semaine de transmission. Année après année, ils incarnent le fil qui tient ensemble chaque maisonnée à l'unité communautaire incarnée par la chapelle. Comme on le souligne souvent chez les sociétés mayas, il y a un lieu pour une date, temps et espace vont main dans la main. La

géographie est en même temps « chronologique » et sacrée : chaque jour et chaque lieu ont une qualité. Ce constat général s'illustre parfaitement dans l'organisation de la transmission des biens de la confrérie. Ainsi, le circuit des objets sacrés prend en compte chaque unité, chaque maisonnée, et l'inclut en tant que telle dans le Tout. Nous pensons que ceci est relativement nouveau et que cela doit être explicable historiquement : alors qu'auparavant les Saints étaient entre les mains de Ladinós qui les gardaient dans leurs maisons particulières, les communautés q'eqchi' ont organisé un parcours qui permettent de reprendre ce principe qui permet d'honorer une maison particulière tout en l'empêchant de s'approprier et de garder le Saint chez lui.

2.3 Les confréries rurales et les quartiers urbains

Il y a 60 ans, il n'y avait de statues de Saints-Patrons que dans le bourg. Avec la fourniture en statues de Saints par les curés espagnols à partir du milieu des années 50, toutes les chapelles des communautés rurales ont acquis leur Saint, leur date de fête : la géographie sacrée de Cahabón s'est enrichie, atomisée en une multitude de petits centres. Mais lorsque l'on étudie plus précisément l'organisation des quartiers urbains et des chapelles, on se rend compte que certaines chapelles sont gérées par ces communautés. Cet état de fait date des années 60 et 70, alors que le bourg était encore très peu peuplé. Pour pallier aux besoins d'entretien, le père Terencio charge certaines communautés de s'occuper de certaines chapelles du bourg. Les communautés mettent alors en place des confréries chargées de veiller sur ces chapelles et leur Saint. Avec le développement des études des jeunes, les salons de ces chapelles peuvent prendre une utilité nouvelle : aujourd'hui, le salon San Jacinto permet à certains jeunes de Tzalamtun d'être logés gratuitement pour poursuivre leurs études dans le bourg. Aujourd'hui, cela donne lieu à des conflits entre ces communautés et les quartiers qui se sont peuplés : l'emprunte du religieux, de l'Eglise et des confréries a des conséquences profondes sur la structuration foncière urbaine, problème qui devrait être étudié plus en détail, comme l'a fait Guèye (2000) pour le cas de Touba au Sénégal. Avec la remise à plat des titres de propriétés ou les réclamations des uns et des autres, les communautés rurales doivent se battre pour faire reconnaître ce qu'elles pensent comme leur bien. Il est intéressant de constater que ces chapelles forment des espaces attachés à des communautés rurales, encadrés dans l'espace urbain. L'espace urbain demeure divisé en quartiers qui sont, par leur chapelle, des reproductions en miniature des communautés.

2.4 Parcours rituels régionaux

Pour finir, remarquons également que des parcours rituels de l'espace géographique se déroulent également au niveau de la région, afin de relier les différents *Tzuultaq'a* et d'obtenir leur bénédiction, mais ils se font alors sans le Saint.

Par exemple, les 7 et 8 novembre 2004, à Tzalamtun, le groupe de la confrérie et d'autres hommes se divisent en quatre groupes et vont prier à Tactic, dans le calvaire, où se trouve

Qawa Ixim (le *Tzuultaq'a* du maïs), dans l'Eglise de Tzalamtun, dans l'Eglise de Cahabón et dans la grotte de Qana Itzam. La confrérie de Cahabón, en mai 2007, réalise trois jours de veillée à la chapelle Santa Maria pour bénir les offrandes destinées à être déposées à Tactic pour Qawa Ixim, puis à Cobán au Calvario, puis dans les différents quartiers de Cahabón. Ces offrandes sont constituées de copal pom, de bougies, mais aussi de miel récolté par un membre de la confrérie. De Ceuster et Hatse (2001b p. 39) remarquent dans leur village de Se'sajab' que chaque année, pour l'offrande communautaire avant les semailles, on se rend ensemble dans une montagne : la première année, la montagne locale, puis les deux années suivantes, dans deux autres d'importance régionale. La quatrième année, on recommence le cycle depuis la montagne locale. Ces parcours rituels renforcent donc les liens régionaux et les sentiments identitaires q'eqchi'.

Finalement ces circulations symboliques entre les maisonnées, entre les communautés et les quartiers du bourg, et parmi les hauts lieux régionaux nous rappellent la suggestion de Vogt (1966) et Coe (1965) que le schéma des confréries a quelque chose à voir avec l'intégration territoriale et lignagère des anciens Mayas, entre un centre cérémoniel et les hameaux qui l'entourent. Il y a donc une certaine continuité structurelle dans cette logique culturelle reliant chaque unité (maisonnée, lignage, communauté, municipale) à un « centre symbolique », par emboîtement de niveaux successifs, au travers d'un mécanisme de rotation.

3. Tensions et conflits internes

Dans les paragraphes qui suivent, nous voulons observer les tensions internes et les débats qui sont au cœur de l'institution des charges : à savoir l'institution de remise des charges, l'inégalité économique entre les familles, les relations avec les autres instances de décision communautaire, la question de la gestion des frais communautaires.

Actuellement, nous l'avons évoqué plus haut (chapitre 7, 1.2) ; l'une des problématiques les plus fortes est l'intégration dans le système des nouvelles familles issues des traumatismes de la guerre, car même si elles ont un certain degré de parenté avec d'autres familles du village, elles sont considérées comme *neb'a* (sans famille, pauvre), avec peu de terre à cultiver et peu de moyens pour assurer la charge. Ceci peut introduire des tensions multiples : sentiment d'exclusion de la part de la famille nouvellement arrivée, mais aussi expression de jalousie ou de mépris de la part des autres familles envers ceux qui n'ont aucune charge à assumer. Nous verrons dans le 3.3 qu'il y a d'autres voies pour les intégrer à l'effort collectif.

3.1 La remise du Bien : *Q'axtesink*

Une cérémonie très particulière se déroule à la fin de la semaine de transmission, pendant le « jour 1 » : c'est celle du *Q'axtesink*, verbe qui signifie *remettre, rendre, transmettre*. C'est le terme qui définit certainement au mieux ce qui se réalise durant la Fête du Saint Patron. Les charges sont *prêtées* et elles doivent être *remises, rendues*.

« Au changement de majordome, ils vont à la maison de l'entrant et observent le compte du « rosaire » des pièces et des rubans, certifiant qu'il y a toute la monnaie qu'il y avait lors de la dernière réception de la charge l'année d'avant ». (Cancian, 1965 p. 41, notre traduction).

C'est un principe très ancien :

« Ya llegó el día en que acabó su señorío y su majestad. No tenía otro camino. Era prestado lo que tenía dentro de él »

Arriva le jour où se termina son autorité et sa majesté. Il n'y avait pas d'autre chemin. Etait prêté ce qu'il avait en lui.

Chilam Balam (De la Garza, 1992 p. 234)

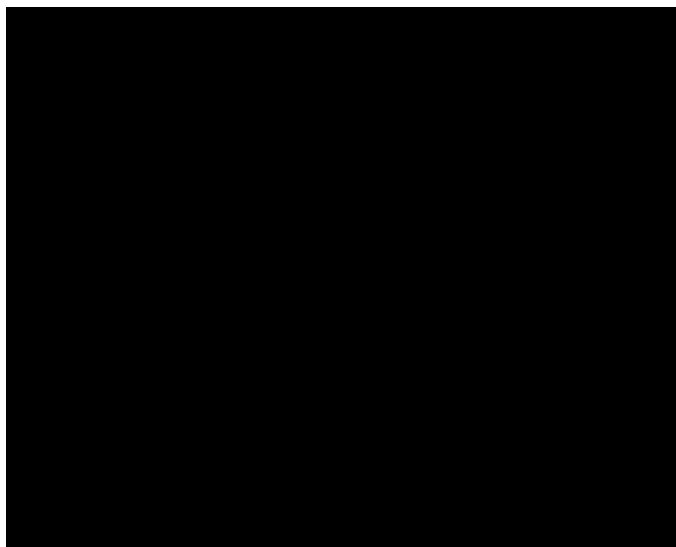
Le *Q'axtesink*, c'est à dire la cérémonie de transmission est une réunion très discrète et intime : elle se fait dans un cadre sacré, rituel, à l'intérieur de l'Eglise. J'ai pu observer cette cérémonie à plusieurs reprises, notamment le vendredi 3 décembre 2004, et le jeudi 16 mars 2006 à Tzalamtun.

Il s'agit de transmettre les biens du Saint et les biens de la confrérie. C'est une cérémonie de comptage, de vérification, de « règlement de compte » au sens figuré comme au sens littéral : les sortants doivent rendre leurs comptes aux entrants. Sont présents le *pasa'* responsable des rituels et d'autres vieux, les sortants et les entrants, parfois accompagnés de leur femme, mais celles-ci restent en retrait, assises sur les bancs, tandis que les hommes sont autour de la table pour discuter. Avant le début de la cérémonie, les sortants rassemblent, classent, comptent les objets de la confrérie : les bols, les tasses grandes et petites, les bassines, les *guacales*, les ustensiles de cuisine qui servent à la collectivité et dont la confrérie est responsable. Au début de la cérémonie, un pétard explose à la sortie de l'église. Le *pasa'* brûle du pom devant l'autel, installe une table près de l'autel, et tous les majordomes sortants et entrants se rapprochent de l'autel.

Figure 36. Q'axtesink

La transmission du jeudi 16 mars 2006.

Assis à droite: le vieux Pasa' Ignacio, qui dirige tous les rituels cette année-là. Assis au centre : Pablo, le secrétaire du cocode. Assis face à Ignacio, le maire de la communauté Abelino. Assis à la gauche d'Abelino, dont on ne voit que le haut du visage : Bex, ancien maire du comité pro-desarrollo, encore très influent ; Debout, près de la table, à droite, le premier majordome sortant, Antonio et au centre, appuyé sur le dossier de la chaise, le nouveau b'eenil entrant, Alejandro. Autour, le reste des confréries entrantes et sortantes.



Le *pasa'* ouvre la cérémonie avec des paroles rituelles, puis c'est le tour du catéchiste, du premier majordome sortant, et enfin du

premier majordome entrant : tous soulignent l'importance de ce moment de transmission. On s'installe ensuite autour de la table. Le vieux *pasa'*, le maire, le secrétaire du cocode, les confréries. On ouvre le petit coffre contenant l'argent du Saint. A l'intérieur se trouvent des papiers, de l'argent, et un livre de compte. Les deuxièmes (*K'abil*) entrant et sortant comptent ensemble la vaisselle pour qu'il n'y ait pas de doute possible. Dans certaines occurrences (Tzalamtun), c'est le secrétaire du cocode qui tient le cahier pour écrire les comptes en castillan. Dans d'autres occurrences (Secampana), c'était le troisième entrant et le troisième entrant qui mettent le cahier à jour. En décembre 2004, on annonce que l'enfant Jésus possède 722,75 Q. En mars 2006, Saint Joseph possède 1497 quetzals. Je peux observer le vieux carnet gardé dans le coffret de Saint Joseph à Tzalamtun, le temps du comptage. Ce carnet commence en 1976, en notant 35,25 quetzals de réserve dans le coffret, les noms des majordomes, le compte de la vaisselle, les signatures par empreintes de doigt. On parle bas, on explique les dépenses. Quant il y a un problème, le b'eenil sortant est responsable.

En mars 2006 par exemple, les comptes révèlent qu'il manque 100 quetzals, c'est lui qui paiera. Les montants des dons et les noms des donateurs sont inscrits. Un ancien remarque la présence d'anciens billets de 1 quetzal dans le coffret, qui ne sont plus d'usage aujourd'hui. Il les échange contre un billet actuel de 5 quetzals. Il faut que le coffret et le Saint ne conservent que des monnaies actuelles, valables, pouvant être échangées. Lorsque je demande après la cérémonie aux anciens et nouveaux confrères quelles sont les règles d'utilisation de l'argent du Saint, je m'aperçois que ces règles font justement l'objet de débats. Pour certains, le petit coffre du Saint ne doit pas être ouvert normalement, durant toute l'année, car l'argent qu'il y a à l'intérieur est « offrande » ; on ne doit pas s'en servir pour acheter des choses.

Cependant, cette année, les sortants se sont servis de l'argent pour l'achat de bancs. Il semble donc que ces usages ayant pour objectif le bienfait collectif ne sont pas formellement interdits. Ce nouveau groupe ne veut pas utiliser l'argent du coffre. Leur grand projet est de réparer le salon, mais ils essaieront de le faire en rassemblant entre eux et avec la communauté de rassembler l'argent nécessaire, sans recourir à l'argent du Saint. Le Pasa' se lève, remercie l'assistance. Il explique que la confrérie a décidé d'ajouter 200 quetzals à cette somme (et non 100 comme cela se faisait les années d'avant) pour compenser le fait qu'elle a utilisé l'argent du coffre pour construire les bancs de l'église : la somme nécessaire a été fournie pour moitié par la confrérie, pour moitié par le coffret du Saint.

Le premier majordome explique les actions et les dépenses effectuées par la confrérie et restitue les objets correspondants : argent, ampoules électriques, clés de l'église, tasses (les nouveaux recomptent celles-ci), vêtements des Saints.

Les discussions sont parfois âpres, les visages sont attentifs et tendus. On commente, critique le travail des sortants, leurs erreurs ou leur laisser-aller. A Secampana, l'inventaire est peu détaillé, car l'essentiel est ailleurs. Les tensions sont extrêmement fortes. Les papiers de propriété de la chapelle posent problème. Le terrain appartient à un particulier. Il faut lui racheter, ce qui est d'un poids financier extrêmement important pour la communauté. On commente aussi vivement la demande de la paroisse du bourg de ne plus employer de groupes de musique qui font problème car ils favoriseraient les beuveries.

On discute aussi sur ce qui doit être à la charge de la confrérie et ce qui doit reposer sur l'effort contributif de tous : par exemple, les factures d'électricité.

Une fois les comptes réglés, du cacao est distribué par les anciens. Cette boisson est la boisson sacrée, qui doit « refroidir » les échauffements, tensions et ressentiments qui sont nés de ces comptes. Le ou les *pasa'* expliquent leurs tâches aux nouveaux majordomes. Puis tous se rassemblent pour prier face à l'autel. On allume chacun une bougie, on prie à genoux. Le *pasa'* expliquera à la fin de la prière aux nouveaux majordomes la gestion du pom. On fait exploser un pétard pour marquer la fin du comptage

Le vieux *pasa'* prononce des paroles de remerciement, puis c'est au tour du « *b'eenil* » sortant, de l'épouse du vieux « *pasa'* », et du nouveau *b'eenil*. Certaines femmes se mettent à pleurer en silence. Elles expriment leur joie mêlée de tristesse de terminer leur charge, elles disent combien tout s'est bien passé. Tous quittent l'Eglise, coffre et vêtements sont placés devant le Saint sur l'autel. Le nouveau *b'eenil* ferme les portes de l'église.

On voit combien cette cérémonie exprime le principe d'égalité stricte et de coopération mutuelle : tous passent par les mêmes fonctions et ne doivent pas rompre cette chaîne : il leur faut rendre des comptes très clairs face aux entrants et aux autorités de la communauté. La clarté et l'exigence des comptes contrastent avec les pratiques de corruption et de vol systématiquement observées dans d'autres sphères.

Il faut remarquer pour expliquer cela qu'ici, il n'est pas question d'éthique et de conviction personnelle, de confiance individuelle. Il s'agit de règles collectives d'encadrement, de surveillance et d'obligations enserrant l'individu dans un dispositif précis.

3.2 Le nivellement par les charges ?

Une des questions anthropologiques majeures a été la fonction politique et économique de la charge : nivelle-t-elle ou au contraire creuse-t-elle les inégalités entre les membres de la communauté ?

Sur cette question, on a assisté au développement de deux perspectives anthropologiques complémentaires dans les décennies 60, 70 et 80. Les hiérarchies de charges ont été considérées de façon fonctionnaliste comme le pilier de l'intégration de tous et toutes au sein du village, de façon égalitaire, et comme une sorte de tampon amortisseur entre « le dedans » et « le dehors », autrement dit les réalités communautaires internes et externes, permettant le maintien de la tradition, l'isolement des communautés de la voracité capitaliste, « l'enkystement » de la communauté, pour reprendre le terme de Guillermo Bonfil et le nivellement des richesses de chaque membre de la communauté.

C'est la perspective adoptée par Manning Nash (1958), mais aussi, dans une moindre mesure, par Wolf (1957). Pour eux, le système de charge est l'épine dorsale, la base, l'institution maîtresse des sociétés indiennes; elle remplit la fonction que remplirait la parenté, la caste ou la classe dans d'autres sociétés. Les rituels communautaires développent les liens d'interdépendance et la participation sur des symboles communs. Pour certains, la protection est assurée par la circulation des dépenses religieuses et dépenses de prestige imposées par le système : l'éthique de la corvée des Saints s'oppose à l'accumulation

marchande comme le supposait Dehouve (1974) dans sa thèse avant de remettre profondément ce présupposé en cause. La canalisation des richesses individuelles vers le Saint semblait en effet empêcher toute stratégie d'accumulation : on transforme l'argent (susceptible d'introduire la division) en prestige. La confrérie intégrait alors les membres de la communauté dans une spirale d'appauvrissement régulier, assurant le nivellement économique de tous vers le bas. C'est ce nivellement opéré par la confrérie qui aurait été la cause de la désertion de certaines confréries pour Ricardo Falla (1995), qui décrit, dans la zone kiché, le succès de l'Action catholique aux dépens des « traditionnalistes ». La totalité de l'adhésion exigée par celle-ci a rompu les barrières égalitaires de la confrérie, et a permis à ses membres de se consacrer à un nouveau type de commerce, achetant et vendant hors région, dans une dynamique niant les principes redistributifs traditionnels des confréries : les individus ont la possibilité de s'enrichir et expérimentent la libération de la sujétion aux services cérémoniels.

D'autres auteurs ont cependant relativisé la question du nivellement : en effet, les charges sont un système éminemment hiérarchique. La confrérie n'empêche pas la hiérarchie : au contraire, c'est elle qui la manifeste, qui la cristallise, la consolide et la légitime : elle montre la hiérarchie des âges de la vie, du gain d'expérience, mais également discrimine ceux qui ont su gagner en responsabilités et ceux qui ne l'ont pas su. Qu'en est-il alors des inégalités de patrimoines ? Pour Cancian, la stratification sociale s'alimente de l'échelle du prestige des charges, celle-ci étant, en partie tout au moins, soutenue par l'échelle des coûts et donc des ressources économiques (Cancian, 1965, p. 123). Waldemar Smith (1977), quant à lui, montre parfaitement que les charges ne redistribuent pas les *moyens* de productions, mais supposent seulement l'intensification de la dépense religieuse durant une ou deux années, exigeant un effort temporaire qui ne remet pas en cause les différences de patrimoine entre les familles. Il peut cependant y avoir une forme de pression et d'exigence supplémentaire envers les personnes les plus riches.

Smith montre également combien le mode d'intégration au marché est important, et propose que c'est ou bien en cas d'appauvrissement radical par marginalisation des circuits commerciaux ou de grande prospérité que peut décliner l'institution de la confrérie.

A Cahabón, certains des hommes les plus riches (par exemple des riches intermédiaires dans le commerce de la cardamome ou du cacao) se font en général un devoir et un honneur de participer à la confrérie. La confrérie est donc également un moyen de situer chacun dans un ordre de prospérité. La confrérie peut-elle alors se transformer en opération de promotion du « big man » ? Il est certain que la charge peut faire partie de la trajectoire d'un leader pour asseoir son prestige et gagner en clientèle : l'ancien maire Pedro est entré en charge avec de nombreux alliés politiques, alors qu'approchaient les nouvelles élections. Bien que les rotations incessantes en rendent difficile la manipulation sur le long terme, elles sont traversées, durant certaines périodes, par les mouvements politiques et les ambitions personnelles : mais elles ne sont qu'un élément de formation du « leader », momentané : par définition, la charge n'est que momentanée.

Rus et Wasserstrom (1980) ont critiqué l'une et l'autre de ces visions, en montrant combien les situations avaient été diverses au Chiapas : à chaque village sa configuration, selon son style d'intégration au capitalisme. Ils soulignent également qu'il faut prendre l'expression

rituelle au sérieux, comme l'ultime lieu d'autonomie pour des paysans dépouillés de leur terre. Mais pour eux, ce sont bien les conditions externes qui sont premières.

Aguirre Beltrán (1967) et Dow (1977) ont eux observé plus les variations des organisations internes des communautés : ils insistent sur le rôle de réciprocité et de redistribution au sein de la communauté. Les fêtes de confrérie permettent de transférer une production de subsistance de très grande valeur symbolique « dans les estomacs » de tous, et donc d'encourager la résistance de ce socle communautaire. Cela permet dans le même temps de réduire la pression de l'économie commerciale capitaliste.

3.3 Autres institutions de la hiérarchie communautaire : Un principe en concurrence avec le principe électif ?

Actuellement, à Cahabón, les autres autorités présentes dans un village sont celles de l'Eglise et de l'État.

Les catéchistes et les ministres de la parole forment un petit groupe de personnes (entre 5 et 10 selon la taille de la communauté). Ils ont fait une démarche personnelle de formation auprès de l'Eglise et prennent en charge la célébration de la parole tous les dimanches. Ce sont eux qui lisent l'évangile, en font l'analyse par un sermon. Ils sont les intermédiaires du prêtre catholique. Les catéchistes sont en général des hommes, et dès lors qu'ils embrassent cette fonction, ils ne gravissent plus les paliers de charges de la confrérie. Il y a donc exclusion entre ces postes et le système de charge. Cette institution « double » donc le principe hiérarchique des « *cheekel winq* » mais en se fondant non sur l'âge, mais sur la volonté personnelle. On comprend qu'il y ait des rivalités et qu'il y ait eu des problèmes au moment du développement de ce statut dans les années 60' et 70'. La nouvelle orthodoxie diffusée par ces *catéchistes* et *ministres de la parole* (Ak' Kutan, 2000 pp. 5-6) bouleversait l'équilibre des pouvoirs au sein de la communauté.

Le maire communautaire et les conseillers communautaires sont choisis chaque année par les femmes et les hommes majeurs de la communauté, par un « vote » qui peut prendre différentes modalités depuis la réforme municipale de 2002 : en général, il s'agit plutôt d'une désignation par acclamation, selon le même processus mis en place pour désigner les prochains majordomes de la confrérie. Des personnes sont proposées par les anciens, qui demandent si l'assemblée est d'accord. Alors toute l'assistance lance un grand « oui » (« *us !* »), et la personne est « élue ». Ils se réunissent chaque semaine et se doivent de prendre en charge les décisions qui ont trait à la vie civile : les problèmes de transport, d'école, d'électricité, de santé, les projets de développement économique.

Ils sont les intermédiaires du conseil municipal. Ils ne sont pas pour leur part exclus du système de charges, puisque les postes de maires et de conseillers communautaires sont eux aussi temporaires.

Cependant, les familles exclues des charges de la confrérie pour divers motifs (nouvelle installation et « pauvreté », non appartenance à un lignage, refus...) trouvent ainsi une autre façon de s'impliquer dans la vie collective, et on les y « invite » fortement.

Pendant son mandat, le représentant communautaire n'est pas indemnisé. Au lieu de gagner de l'argent, il en perd : rien ne lui est défrayé. Les Q'eqchi' considèrent donc ce poste comme une autre *charge* (à l'image des charges de confrérie).

A l'inverse, le mandat de maire ou de député est considéré comme un poste extrêmement rentable financièrement. On dit même que c'est le « négoce » le plus rentable actuellement, car on redistribue l'argent du contribuable aux soutiens de la campagne électorale en échange de commissions. Les institutions de l'État sont donc considérées comme des lieux d'appropriation privée par les « gagnants » de l'élection ; mais les institutions communautaires qui lui sont rattachées semblent « privées » de ces caractéristiques : elles sont bien des interfaces, un entre-deux, qui permet à la fois la représentation au sein de l'État et le maintien de « *charges civiles* ».

3.4 Créer des taxes au niveau communautaire. La discussion sur une fiscalité interne

La confrérie prend en charge l'entretien des chapelles et des salons collectifs. Or, durant la fête de transmission de 2007, lors de la réunion communautaire du dimanche matin, j'ai assisté à une dispute très importante entre les membres de la communauté à propos des commerçants installés sur la place de la chapelle. Devait-on leur demander une taxe pour leur activité, destinée à alimenter les fonds de la confrérie ?

Les arguments de ceux qui plaident alors pour cette mesure sont que tout étal sur le marché du bourg est taxé par la mairie : pourquoi ne pourraient-ils pas appliquer le même genre de taxe sur leur propre place ? Certains arguaient qu'ils devaient participer aux dépenses de la confrérie, vu qu'ils faisaient du profit sur la fête. Dans le même temps, d'autres argumentaient que les fêtes devaient rester accueillantes, que beaucoup de petits commerçants pouvaient être originaires de la communauté elle-même et des communautés voisines, et qu'il valait mieux favoriser cette activité. L'assemblée du village décida de demander une taxe. Le problème fut ensuite de la récolter : il n'y avait aucun pouvoir de contrainte sur les commerçants.

On voit là se soulever plusieurs questions :

Les carences en matière de financement local obligent les institutions coutumières à prendre le relais (en voulant percevoir des taxes qu'elles ne sont pas habilitées à demander).

La fiscalité nationale et la confrérie semblent avoir des fonctions semblables (rassembler et redistribuer), l'une se substituant à l'autre quand elle est absente.

Cependant, elles ne prennent pas la même forme : le lien fiscal et la redistribution se réalisent en fonction des achats (impôt indirect), des revenus (impôt direct et redistribution), de façon régulière et itérative. A l'inverse, le lien de confrérie se réalise seulement en fonction du statut de couple marié, en rotation et alternance. Chacun doit contribuer de façon quasi-égale, bien que les plus riches soient incités à apporter davantage.

4. Médiations interne/externe

Dans ce paragraphe, nous voulons tenter de montrer de quelle façon le système des charges permet de réguler les relations entre le marché et les valeurs communautaires.

4.1 La dépense cérémonielle de l'argent

Nous n'avons pas encore étudié quel est le statut de l'argent dans cette dépense cérémonielle. Si l'argent ne consiste pas en soi une offrande cérémonielle, il en est l'intermédiaire indispensable.

Reprenons rapidement le séquençage du mythe R :

- Un homme est désigné *chinam*, mais il n'a pas d'argent
- Il part commercer
- Il trouve les cacaoyers des Mayas
- Il cueille des cabosses, fait sécher le cacao et le vend
- Il entend un soir les Mayas déverser de l'argent dans un gros arbre
- Les Mayas lui disent par rêve qu'il peut prendre l'argent
- Il ramène une hache et fend l'arbre, récupère l'argent
- Les Mayas lui disent en rêve qu'il doit le dépenser pour célébrer une fête.
- Il réalise la danse et la fête trois fois : il est le Roi de la fête.
- A la fin de la troisième danse, il disparaît vers la Montagne-Vallée emporté par un tourbillon.

Le mythe instaure l'importance fondamentale de l'argent comme finançant la fête.

« Or, il n'avait pas d'argent » dit le conte R. Voilà le nœud du problème, la contradiction entre la charge et la capacité financière. Cependant, le premier *chinam* accepte la charge sans peur, avec légèreté.

Les observations de la plupart des anthropologues le confirment. Cancian (1965 p. 98) décrivait déjà que la charge doit être acceptée dans un bon esprit, dans la joie, et qu'il ne faut s'inquiéter des dépenses. Si l'on dépense avec joie, Dieu le verra et au final, on dépensera moins. Si on dépense à reculons, la punition sera la ruine ou la maladie. Il ne faut pas s'inquiéter pour l'argent, si l'on entre dans la charge heureux et confiant, l'argent viendra de quelque part : dans le conte, il est donné par les ancêtres Ch'ol Winq, c'est-à-dire par les Montagnes-Vallées elles-mêmes.

On renverse donc l'histoire de la monétarisation : la monétarisation ne se fait par imposition coloniale ou contagion du marché, mais par la nécessité sacrée de la fête. L'argent peut être offert par les Dieux, mais ce qu'ils demandent en retour, ce sont des danses et des offrandes. La place de Roi suppose le sacrifice et la dépense.

La dette aux entités supérieures est donc un point essentiel : nous allons voir qu'elle se règle par les contributions monétaires, mais surtout par des « offrandes » et des « sacrifices », qui forment un système de paiement. Ainsi, la recherche de l'argent ne se réalise pour le héros du mythe que comme *moyen* de célébrer la fête. Or, ce premier *chinam* s'éloigne de sa communauté, il part commercer ailleurs pour obtenir de l'argent pour financer la fête. Le *chinam vend* le cacao pour obtenir de l'argent. Cela montre par quel canal s'accomplit la

transformation de l'argent gagné à l'extérieur en prospérité intérieure. L'argent dans les faits ne doit être acquis que pour être dépensé de façon cérémonielle.

Cette intégration de la vente nous permet d'élaborer un séquençage du statut des biens, du don, de la vente et de la dépense cérémonielle, dans lequel la vente est indispensable et moralement positive.

Don du produit agricole et de l'argent par la nature / les ancêtres / la Montagne-Vallée.



Vente de ce produit.



Dépense cérémonielle de l'argent.



Fertilité de terre



Don du produit agricole et de l'argent par la nature/les ancêtres/la Montagne-Vallée



Etc.

4.2 Les transformations historiques du rôle de la confrérie dans l'économie

Au-delà de ces principes de dépenses sacrées, quel est le rôle historique des charges par rapport au marché ? Pour l'étudier, il faut replacer le fonctionnement actuel dans l'évolution historique de la confrérie.

A l'exception par exemple de Rus et Wasserstrom (1980) qui ont posé l'origine des confréries au 19^e et 20^e siècle, la grande majorité des auteurs situent l'émergence du système des charges dans les premiers temps de la colonisation. L'administration coloniale locale, puis les autorités locales républicaines, ont détourné les pratiques populaires de collaboration, de contribution, pour mettre en place un tribut à leur profit (Lopez Austin, 1980, p. 98), ont rassemblé ou séparé les fonctions religieuses et civiles au fur et à mesure des « besoins » et du contexte.

Chance et Taylor (1985) ont ainsi introduit la nuance, pour le cas mexicain, que durant la colonisation, le système de charges était un système civil, tandis que les charges sont devenues civilo-religieuses au dix-neuvième siècle. Dans le cas de la Verapaz, pendant la colonisation, les confréries sont contrôlées par les Dominicains, elles organisent l'alimentation des caisses de communautés, elles collectent les impôts, elles sont un espace du pouvoir des caciques intermédiaires du pouvoir dominicain et colonial. Elles ont un

pouvoir politique et religieux. Avec l'époque libérale, les terres communales des confréries disparaissent, les confréries ne jouent plus officiellement de rôle politique ni administratif, mais elles renforcent leur autonomie en matière religieuse étant donnée l'absence des Dominicains. Dans les années 50 et 60, on distingue le religieux du civil (Cancian, 1965). La réintroduction des prêtres et la nouvelle orthodoxie bouleverse l'équilibre des pouvoirs au sein de la communauté, en faveur de nouveaux *catéchistes* et *ministres de la parole* (Ak'Kutan, 2000 pp. 5-6).

Il y a beaucoup de débats anthropologiques sur l'impact de l'État et de l'Eglise sur le système communautaire, et en particulier sur les transformations de la confrérie et la séparation des charges religieuses et civiles. La plupart des chercheurs y voient une ingérence « destructrice » de l'unité de la communauté.

Le coffre du Saint a été historiquement un objet clé de la circulation économique et du pouvoir politique sur les populations indiennes. C'était l'objet central qui permettait de percevoir la contribution collective, au profit en général des autorités coloniales et religieuses.

Nous avons vu dans la perspective ladina qu'il a servi au commerce de l'alcool pendant la période libérale et au recueil des offrandes permettant de payer la grande messe. Mais auparavant, il participait du système colonial : on obligeait les indiens à cultiver des champs de maïs et/ou à payer des tributs dans un but de solidarité collective, de prévention de calamités, mis à profit par l'administration du fait des autorisations que les indiens devaient demander pour utiliser leurs épargnes, ou utilisée en crédits (souvent non remboursés) par les planteurs (Leon Maldonado, 2002 pp. 3-5 ; Chance & Taylor, 1985 ; Early, 1983). Dans le cas de la Verapaz, selon un témoignage de 1594 de Juan de Pineda (cité dans Huarte, 1996), les caisses de communautés étaient en réalité entre les mains des Dominicains, qui y recueillaient ainsi le fruit des ventes des tissus de coton.

Aujourd'hui, ces coffres ne sont plus que sous l'autorité de la communauté : l'Eglise et les mairies n'ont plus d'accroche légale permettant de les maîtriser. Leur poids financier a beaucoup diminué : il n'y a plus beaucoup d'argent *dans* le coffre. En effet, débarrassés de certaines dépendances comme le commerce de l'alcool, les coffres se sont « vidés », mais dans le même temps ils se sont recentrés : la circulation ne se réalise plus de l'intérieur de la communauté vers l'extérieur. De plus, le *modèle* de la contribution collective s'est transformé en passant du rôle dans le commerce de l'alcool au rôle de la contribution dans l'achat collectif des terres et l'amélioration des bâtiments collectifs (comme la réserve d'eau, l'école, le poste de santé, pour lesquels malgré les financements internationaux, nationaux, municipaux, il y a souvent des prises en charge ponctuelles de travaux et de dépenses par la communauté).

Même si cet argent ne passe pas véritablement par le coffre mais par les mains des responsables (confrérie, cocode), c'est ce modèle de centralisation des contributions dans un but de dépense commune, qui se maintient. Le coffre ou les mains des personnages centraux (cocode, confrères, vieux) sont donc l'intermédiaire indispensable à la transformation de l'argent d'objet externe en objet interne et vice et versa.

Pour beaucoup, le système de charges est le levier qui maintient la communauté et son environnement en équilibre (Cancian, 1965, p. 149): plusieurs variables comme la démographie, les revenus financiers, le nombre de charge, leur poids économique, interagissent pour se compenser entre elles. C'est un système dans le sens où il est auto-référent, homéostatique et auto-suffisant. Si sa dynamique est relativement autonome, il n'est cependant pas indépendant de l'extérieur. Plusieurs travaux critiques montrent en effet que le système de charges est moins un filtre des évolutions économiques et sociales extérieures, qu'un révélateur de la relation que la communauté entretient avec la vie nationale. On est donc dans une dynamique non pas religieuse ou symbolique mais historique (interne et externe). Le système de fête est, selon l'analyse de Smith (Smith, 1977, p. 4), moins une cause du statut culturel et social des indiens qu'une conséquence de la forme d'intégration économique des indiens dans les régimes coloniaux mésoaméricains. L'exclusion des indiens, leur position économique subordonnée, et la liberté dans les affaires de leur propre communauté sont et ont été les conditions propices, ou même nécessaires, au développement de dépenses communautaires, dont le système de Fêtes n'est que la manifestation apparente. Nous avons souligné, avec d'autres auteurs, la dépendance de la confrérie aux stratégies d'extraction de la valeur du monde colonial et de l'*Hacienda*. Ce fait historique n'est cependant pas une loi universelle. Aujourd'hui, cette subordination est bien moindre ou prend des formes complètement différentes. Waldemar Smith (1977) observe ainsi que le système de charges répond au degré d'isolement auquel le marché et la vie politique nationaux contraignent ses participants, non pas selon la « loi » d'abord décrite originellement supposant que le système de charge est d'autant plus fort que le village est pauvre, mais plutôt selon une courbe en « U » en fonction de la dépendance au marché national. Selon lui, plus les villages indiens sont autosuffisants, (pauvres financièrement mais prospères et libres dans leurs agricultures), mais isolés, privés de possibilité d'investir, commercer, consommer sur le marché national, coupés des organisations politiques nationales, plus le système de charges est important dans la gestion du prestige des membres de la communauté. Car c'est une institution proprement locale, refermée sur elle-même, voire la seule dans laquelle les surplus paysans peuvent s'investir. A l'inverse, plus les villages sont miséreux, dépendants, plus leur économie paysanne est dégradée, ou bien, à l'extrême inverse, plus vite ils entrent dans une économie capitaliste, commerçante, connectée aux partis politiques nationaux, plus ils s'éloignent du système de charge traditionnel, lourd en investissement de surplus agricoles, pour se tourner dans certains cas, vers des organisations non rotatives comme les *hermandades*.

Cette proposition nous semble particulièrement intéressante, mais il nous semble important de la nuancer. En effet, le *degré* de connexion au marché et à la politique nationale ne donne pas une idée de la *nature* de cette connexion. Car un certain mode de connexion peut être un facteur de prospérité et de maîtrise de sa destinée et de sa reproduction par la communauté, tandis qu'un autre peut être un facteur de désordre et de division.

L'existence de confréries ne va donc pas sans une certaine autonomie de la collectivité. Ainsi dans des villes relativement importantes (Cobán, mais aussi Chamelco) la confrérie garde sa force, gagne en prestige, et les collaborations financières sont devenues des marques claires de prospérité : une charge à Cobán peut exiger la dépense de 80 000 quetzals dans l'année...Ces villes sont à la fois prospères et moins traversées par le

capitalisme qu'une ville de Carchá, par exemple, où l'intensité des échanges exigent de mettre le maximum de son capital au service de l'activité commerciale et où une proportion très importante de la population est convertie à l'évangélisme. Le même type de schéma a pu être développé dans le domaine des affiliations religieuses : d'une part, les plus riches quittent les confréries qui limitent trop leur capacité d'accumulation pour rejoindre l'Action catholique, d'autre part, les plus pauvres sont séduits par le protestantisme pour échapper aux obligations de la confrérie (Brintnall, 1979).

Ces échappatoires à la logique des charges existent aussi à Cahabón.

Les boutiquiers issus de Carchá sont en général protestants. Certains des plus pauvres des communautés, souvent ceux qui sont issus des déplacements des années 70 et 80 et qui n'ont pas reçu de terrain conséquent, refusent des charges... Cependant, ce n'est pas simplement un problème de stratégie économique : il s'agit d'un contexte d'insertion sociale dans les communautés ou dans l'aire urbaine.

Rien de plus vain que de tenter de comprendre la confrérie par une réflexion utilitariste, pour reprendre les réflexions de Bataille (1967) ou Hocart (1978 p. 291) : les membres des communautés ne cherchent pas tant à maximiser rationnellement leurs profits matériels qu'à poursuivre une quête de vie. Il nous semble donc important de partir de là : la confrérie est d'abord un rituel qui cherche à pérenniser la vie communautaire et à obtenir la prospérité. En effet, ces charges sont considérées comme essentielles au maintien du lien avec le *Tzuultaq'a*.

Actuellement, le système de charges permet de canaliser une partie des gains financiers des Q'eqchi' vers des dépenses alimentaires, qui bénéficient aux vendeurs locaux et régionaux – et non plus vers les vendeurs d'alcool. La fête de confrérie apparaît donc comme une instance signe de l'autonomie économique et culturelle des communautés, à l'inverse d'époques précédentes où elle était un chaînon de la dépendance. Cette autonomie est relative. On voit bien qu'en cas de crise, les familles ne pourraient pas contribuer de la même façon et que la fête en pâtirait. A l'inverse, en cas de prospérité, les familles sont amenées à réaliser des dons plus importants, donnant de la magnificence à la fête. Ainsi, la meilleure santé économique récente a permis de louer des costumes à Cobán et de réaliser à nouveau la danse du chevreuil.

Conclusion

✓ Les charges : le lien de l'individu au Tout

Ce chapitre nous a permis de comprendre comment la confrérie permet d'organiser les valeurs reliant les maisonnées à la Communauté comme tout : il s'agit d'alimenter de façon mutuelle, par rotation et de façon hiérarchisée, une dette de vie envers le Saint et le *Tzuultaq'a*, les deux entités supérieures locales, dont dépend la fertilité de la terre. Il organise un régime de souveraineté qui marque une soumission mais également une interdépendance entre celles-ci et les hommes.

Les charges et l'organisation du rituel permettent symboliquement le lien entre chaque unité familiale, la communauté rurale et le bourg : par la réplique du salon et de la chapelle au sein de chaque maison, par le parcours géographique du Saint et de son coffre, par les processions régionales et les liens au Saints du bourg.

Dans le même temps, la cérémonie de « remise » (*Q'axtesink*) que l'on pourrait qualifier de « démocratie participative directe », où tous les faits et gestes de l'équipe sortante sont rendus publics et critiqués par l'équipe entrante, les biens sont recomptés et vérifiés.

Dans toute cette institution, le « centre » que constitue le Saint ne doit rester qu'un symbole, un support immatériel et sacré autour duquel l'équipe travaille au bien commun. Les biens matériels y ont perdu leur grande valeur financière, le coffre ne contient plus de « trésor » et n'est plus le relais d'un commerce fructueux. Tous les flux de contributions sont orientés directement vers des dépenses utiles pour les bâtiments et le repas cérémoniel, et non plus vers l'enrichissement du Saint par la vente d'alcool. Ainsi, la logique actuelle tend à réduire au minimum la centralisation des contributions, et la mainmise durable de certains groupes (comme les *Pasa'*) sur le Saint.

✓ Ethique de la dépense versus éthique de l'investissement ?

Dans les paragraphes qui précèdent, nous avons pu constater que toute la communauté est orientée vers l'objectif d'une dépense collective cérémonielle. C'est au travers de cette éthique que la communauté peut s'unir, en reliant chaque famille au « tout ». Ceci doit être pris en compte pour ne pas se méprendre sur le rôle de ces offrandes. En effet, certains économistes hétérodoxes voudraient intégrer dans leurs analyses les dépenses cérémonielles comme des « investissements productifs », puisque ces offrandes sont considérées comme nécessaires à la fertilité de la terre. Ce terme d'investissement est intéressant. Nous avons vu que ces dépenses s'expriment souvent en des termes d'échange et de contrat : il y aurait donc une pertinence dans l'emploi de l'expression investissement pour désigner l'échange entre la Montagne et les *Q'eqchi'* : ils dépensent pour mieux recevoir.

Cependant, cette comparaison a des limites : lorsque les Q'eqchi' dépensent, ils n'attendent pas un simple « profit » de type financier, ils espèrent la perpétuation de la vie et de l'unité, valeur incommensurable. Les Q'eqchi' séparent très clairement investissement et dépense cérémonielle, car l'un et l'autre font partie de deux institutions très différentes : la dépense cérémonielle est obligatoire, collective.

Les investissements de type capitaliste relèvent eux de l'initiative individuelle. Alors que l'investissement est à l'origine du processus capitaliste, la dépense cérémonielle est à la fois à l'origine et à l'arrivée du processus : au départ, il faut que chaque couple réalise ses sacrifices pour que son champ soit fertile, à la fin, chaque couple contribue à la dépense collective. Alors que le profit est individuel, le surplus obtenu par les Q'eqchi' est mis en commun et dépensé collectivement. Cette contextualisation permet de comprendre pourquoi il est très difficile pour des coopératives de production de fonctionner dans les communautés q'eqchi'. En effet, il faudrait pour cela qu'un groupe se mette d'accord pour investir dans des outils de production communs, vende ensemble, distribue une part des bénéfices à chacun et réinvestisse les bénéfices ensemble.

Or, dans la circulation propre aux Q'eqchi', le circuit est plutôt inverse :

On produit chacun pour soi, on vend chacun pour soi, et on dépense collectivement.

Dans les communautés, il a été très difficile d'obtenir la mise en commun de moyens de production, et le réinvestissement des bénéfices. La structure de la coopérative, par exemple, implique un organisme décisionnaire central qui instaure une verticalité et a de nombreux pouvoirs.

Cet organisme n'est pas ritualisé, il ne peut être contrôlé facilement, les mandats ne sont pas rotatifs : il favorise donc la corruption et l'appropriation du pouvoir. Or, dans le système de charge, c'est la rotation et le service qui sont mis en avant : le groupe central est en constante reformation et au lieu d'administrer des revenus, il administre des dépenses, auxquelles il participe plus fortement que les autres. De plus, la coopérative a pour objectif l'enrichissement des individus et de la structure elle-même. Ce principe est très différent de celui du système des charges, dont l'objectif est la dépense de chacun et de tous ; le centre étant symbolisé par une icône sacrée, mais n'étant détenu par « personne », étant gardé par rotation, n'enrichissant personne ; le Saint n'accumule même pas de la richesse d'année en année.

Une fois les dépenses cérémonielles réalisées, que fait-on de l'argent qui reste ?

Comparons les Q'eqchi' de Cahabón et les Q'eqchi' du Belize étudiés par Wilk (1997, p. 167). Au Belize, les Q'eqchi' les plus pauvres dépensent d'abord pour l'alimentation de base, les outils, l'équipement de la cuisine, les vêtements (cela occupe 54% de leurs dépenses). Une petite partie de l'argent est consacrée à l'école (5%). Mais tout le reste, c'est-à-dire 41%, est dépensé pour des biens individuels de prestige, à savoir des cosmétiques, des objets de luxe, de jouets, de l'alcool, des cigarettes, des accessoires d'élégance (chapeau et chaussures), des vélos, des instruments de musique, des armes, des radios... Cependant, s'ils sont plus riches, ils dépensent alors bien davantage dans l'amélioration de la maison, la santé et l'éducation.

A Cahabón, j'ai pu observer que les dépenses vont premièrement vers l'alimentation, les vêtements, l'école, et que les dépenses pour les téléphones portables et accessoires d'ostentation sont très importantes. Lorsque ponctuellement, une bonne année permet des revenus importants, les familles investissent dans leur maison : elles achètent parpaings, ciment et pilas, tuyaux, robinets, toilettes et fosses sceptiques pour faire une maison en dur et améliorer le service en eau. On voit un ordre de priorité dans la gestion des surplus, qui suit diverses règles :

- On n'épargne pas
- Les premiers surplus sont consacrés à des petits biens de prestige et d'ostentation personnels.
- les seconds surplus –lorsqu'une manne surgit, par exemple dans les années où le prix de la cardamome ou du café sont très forts - sont consacrés à la maison.

Du fait de ces règles de dépenses, des inégalités apparaissent au sein des communautés, d'abord dans l'ostentation individuelle (vêtements chers, bijoux, téléphone portable), puis dans les études des enfants, et enfin dans le type et l'équipement de la maison.

Le creusement des inégalités et de leur « affichage » est particulièrement frappant actuellement, et donne lieu à une croissance des jalousies *envidias* et de la sorcellerie, comme nous le verrons dans le dernier chapitre.

CHAPITRE 18

« NOURRIR LE SECHOIR »

Après avoir étudié les deux institutions complexes du *kutank'ib'k* et de la confrérie, nous voulons étudier une séquence rituelle qui participe de nombreux transferts au sein de ces institutions, pour en valider la valeur: l'offrande alimentaire.

Le « *wa'tesink ut uk'tesink* » (donner à manger et à boire) se réalise auprès des Saints, pour l'inauguration des maisons (annexe Y), ou dans les champs et auprès des graines à semer. Il s'agit d'inscrire un espace dans le cosmos, en en faisant un nouveau « centre », un nouveau foyer, un nouveau microcosme : on en marque le centre et les quatre coins par des offrandes alimentaires (sang, cacao viande, eau bénite ou alcool).

Dans l'annexe Z, nous décrivons le *wa'tesink* du séchoir à moteur de la cardamome, de la boutique et du camion, preuve que c'est un rite permettant l'« assimilation » d'objets ou de cultures dites « modernes ». Cela peut être expliqué, en partie, par le fait que les rituels q'eqchi' sont menés de façon à la fois très concentrée et très relâchée. A partir de quelques principes et étapes-clés, ils sont très ouverts. On discute au fur et à mesure du rituel, pour se mettre d'accord sur la façon de procéder dans les prochaines étapes. Les ajustements sont continuels, et ainsi, ils peuvent être appliqués à des objets toujours nouveaux. Nous allons tenter ici de montrer le cadre et les règles permettant cette adaptation et cette assimilation, qui nous permettent de participer de la discussion sur l'« indigénisation ».

Sahlins (1976, 1992), en mettant à l'honneur ce concept, pense le changement comme le travail historique d'un ordre culturel symbolique. Il réfute ainsi que le processus de modernisation conduise à la disparition des spécificités culturelles et à l'homogénéisation du monde. Il montre que dans de nombreux cas, la domestication de la marchandise contribue au maintien et à la reproduction des sociétés traditionnelles, car celle-ci est réinterprétée dans leur cosmologie propre. Pour lui, se déroule ce qu'il appelle une « ruse » de la raison culturelle. Ainsi, dans les sociétés mélanésiennes, grâce à l'afflux l'argent, les fêtes de cochons se perpétuent et deviennent plus dépensières ; les institutions traditionnelles de la parenté sont renforcées. Chez les Papous de Nouvelle-Guinée, le commerce permet de faire prospérer les grands échanges cérémoniels, les big-man sont plus nombreux et plus puissants. Les anciennes alliances de clans réapparaissent, les réseaux interpersonnels s'étendent et se renforcent.

Cependant, l'analyse de Sahlins nous semble problématique sur deux points :

Tout d'abord, sur la question du temps, sur la dynamique sociale et culturelle : il ne peut maintenir que l'indigénisation « résout » le problème pour toujours. Car l'indigénisation ne dure qu'un temps.

La marchandisation ne peut être analysée de seul point de vue des objets : elle amène de nouvelles façons de travailler (organisation du temps, hiérarchies, règles) et de consommer, qui entrent en concurrence avec les modes indigènes.

Ainsi, le salariat introduit de nouveaux rythmes de vies, plus contraint, une hiérarchie des postes et des salaires en fonction des réseaux, des diplômes, de l'expérience. Babadzan (2009) donne l'exemple du détournement en Polynésie française du travail salarié: les jeunes qui travaillaient à l'édification des centres d'expérimentation nucléaire de Mururoa remettaient leurs salaires aux pasteurs communautaires pour le développement de la paroisse, conformément au système des corvées selon les classes d'âges de leur communauté. Mais ce système n'a duré qu'un temps : les jeunes ont rapidement réclamé de pouvoir de disposer du produit de leur travail. La conséquence à terme a été la disparition totale du système des charges et des corvées selon les classes d'âges. Dans le cas des Xikrin du Brésil, les objets occidentaux marchands deviennent des marques de prestige. Mais cette intégration entraîne un double mouvement paradoxal : les objets marchands entrent dans la sphère cérémonielle au point d'en détruire le mécanisme de distinction, puis ces objets sont de plus en plus déconnectés de la sphère cérémonielle pour entrer dans le domaine de la possession personnalisée, individuelle et non plus collective. Ils passent d'une sphère collective rituelle, à une sphère individuelle et chamanique (Gordon, 2006, p. 406). Ainsi, dans le cas des Q'eqchi', la monétarisation de la terre ne détruit pas les valeurs internes portant sur la sacralité de la Terre, cependant elle risque de transformer les structures de la parenté et l'organisation économique.

Le second problème est que Sahlins tend à réduire les processus sociaux à des processus culturels. En se focalisant sur les seuls *objets* du marché (monnaie et marchandises), il ne parle pas des *institutions* du marché et de l'État. Ce ne sont donc pas seulement les objets qui sont « indigénisés » : il faut considérer le système au sein duquel elles prennent place et qui les traverse. Ainsi, « *postuler a priori que la cosmologie est encore et toujours au poste de pilotage, qu'elle détermine l'orientation du rapport aux marchandises, et par là à la modernité, empêche de donner toute leur place à des déterminismes d'ordre sociologique qui ne sont reconnues que pour être aussitôt réabsorbées en tant qu'actualisation de la structure.* » (Babadzan, 2009, p. 111)

Avant d'observer toutes ces questions de l'accommodation, nous voulons montrer les modes d'échange et d'ordonnement que le *wa'tesink* instaure avec le monde.

1. Sacrifier

1.1 Alimenter

« Donner à manger », c'est tout d'abord cuisiner (*k'uub'ank*) et permettre la perpétuation de la *vie*. *Ku*, on l'a déjà dit, désigne Dieu et le sacré en ancien maya. La cuisine des femmes est donc reliée à un acte créatif divin. Le don rituel de nourriture *cuisinée* est donc un acte de reconnaissance de la *vie* des multiples entités qui entourent les Q'eqchi'.

Le *majejak* et le *wa'tesink*, c'est donner à manger à une entité considérée comme « vivante » (*yo'yo'*), selon des modalités précises, qui prouvent la connaissance de sa place dans le monde.

Avant les semailles, il faut « nourrir » la terre afin qu'elle accepte l'intrusion des hommes : on replace alors la terre non comme moyen objectif de production mais comme substance vivante. Il s'agit en général de déposer de façon rituelle, après encensement, de la nourriture sur les objets qui doivent être alimentés.

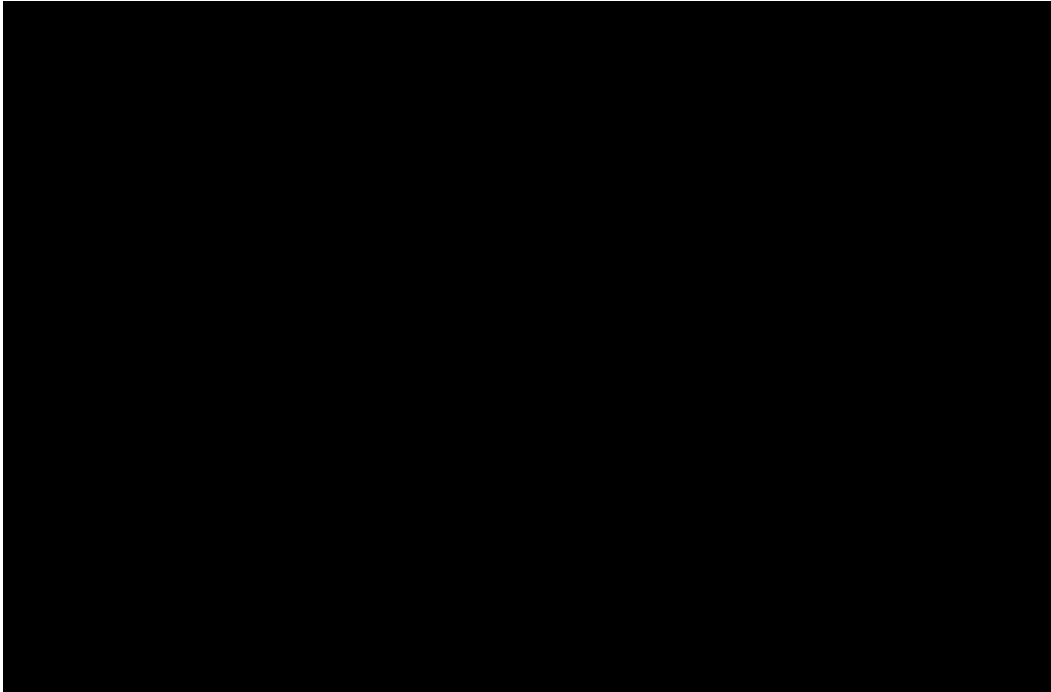


Figure 37. « Donner à manger » aux Saints.

Ainsi, pour les Saints, on offre un bol de caldo (bouillon) de coq, de porc, ou de dindon, ou un caldo blanc (caldo de poules, sans condiment : sans la couleur rouge du roucou, sans ail, sans samat...), un bol de cacao torréfié moulu et un bol de tortillas ou de tamals. Tous ces aliments sont déposés sur l'autel par les femmes. On remet en général un bol de chaque aliment pour chaque entité : le ou les Saints, la croix, le coffre...

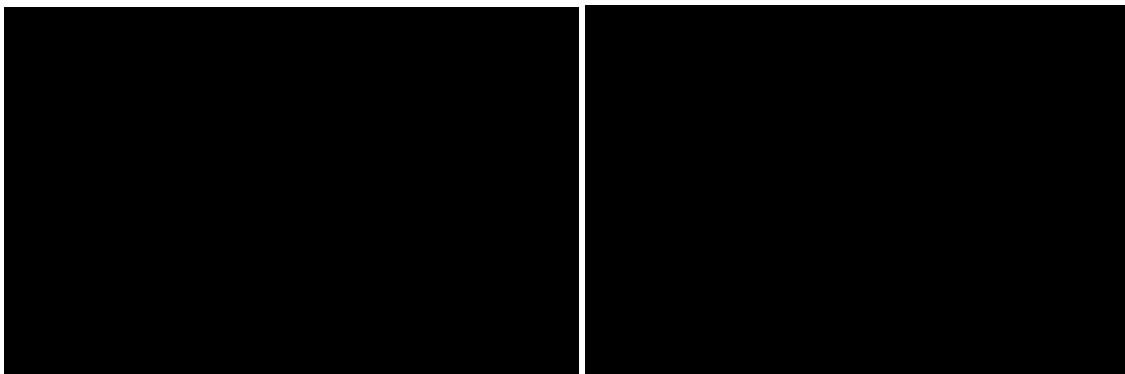


Figure 38. Xwa'tesinkil k'oj. Donner à manger aux masques.

Devant l'autel de la maison, on dépose sous les masques du cacao, et sur le masque, une cigarette. (13 mars 2006)

✓ Relancer le monde : la dépendance des Dieux envers les Hommes

Alimenter les dieux, c'est la marque qu'ils sont dépendants des hommes pour se maintenir en mouvement. Rappelons le déroulement du mythe fondateur (A à J) : une fois les tabous et le couple établis, une fois les astres Lune et Soleil installés dans le ciel, le monde redevient immobile : Lune et Soleil ne bougent pas, ne parlent pas.

Ce qu'il faut c'est relancer le monde. De tous les médecins que l'on appelle au secours, seul San Cosme connaît le secret qui engendrera le mouvement des astres. « *Lorsque tout était perdu, alors que personne ne parvenait à les soigner, arriva San Cosme. Il chercha des fleurs d'arbres, des fleurs de lianes, semem, sac sa, ils les sentirent, et c'est ainsi qu'il parlèrent et bougèrent.* » (I-5).

Cette fois, c'est donc l'offrande de fleurs du chamane qui relance le monde. Or, le chamane est un homme au savoir particulier.

Les fleurs sont les *utz'u'uj*, et ce terme est généralement une métonymie pour désigner toutes les offrandes cérémonielles, à l'inclusion de la danse cérémonielle. Ce sont donc elles qui ont la capacité d'insuffler le mouvement et la parole au Soleil et à la Lune, qui permet donc le déroulement du temps.

Tout cela doit être replacé dans la conception q'eqchi' d'un cosmos condamné par l'irréversibilité du mouvement de perte de l'énergie de la terre : les énergies doivent être relancées par les dons et les actions des hommes, et quoi de plus nécessaire que la nourriture pour renforcer ces énergies. A l'inverse de la conception occidentale, la Nature est donc considérée comme non autonome : elle a besoin de la communication entre les esprits qui la commandent et les hommes qui nourrissent ces esprits. Il y a donc une dépendance des dieux envers les hommes. Les dieux sont conçus comme « *des êtres en carence, désireux d'obtenir de l'homme [...] ce qu'il possède, lui, nécessitant l'offrande qu'ils consomment comme aliment [...], comme si les êtres surnaturels supérieurs et inférieurs devaient se nourrir à la surface de la terre, dans leur marché, dans le lieu de confluence de tous les types de forces, dans le corps des êtres humains* » (Lopez Austin, 1980, pp. 83, notre traduction).

C'est donc une interdépendance qui est en jeu : les hommes et le monde sont dépendants les uns des autres.

Dans la langue q'eqchi, les verbes « avoir » et « posséder » n'existent pas. La possession se marque par des préfixes accrochés aux substantifs. Comme pour les Kachin décrits par Leach (1972), on pourrait dire qu'ils conçoivent les biens dont ils bénéficient comme un usufruit. D'ailleurs, chez les Kachin, cette notion se traduit par *boire et manger la chose*.

✓ Alimenter le *xdiosil*

Ce que l'on nourrit dans le *wa'tesink*, c'est d'abord le *xdiosil*.

Le *xtioxil* ou *xdiosil* est un esprit bienveillant que le *Tzuultaq'a* et Jésus – comme dans le récit mythique sur Jésus- insufflent aux objets et aliments sacrés, ce qui permet aux hommes de l'honorer et entrer en communication avec lui. Cet esprit doit en effet être nourri par les hommes, c'est ainsi qu'il se renforce et donne du bonheur.

Les objets qui en bénéficient sont le maïs, le frijol, la canne à sucre, la Croix, le pom, les bougies, la harpe, l'arche qui décore l'entrée de l'église (*xoy*), le b'oj, le cacao et la boisson chaude de cacao (*q'ilixha*). Les grands prieurs de Cahabón insistent sur le *xdiosil* du maïs⁹⁵. Toutes les bénédictions et rituels opérés aux moments clés de la culture du maïs ont pour objectif que le maïs reçoive ce *xdiosil* : « *Wank li xdiosil li hal, a'an li Qawa JesuCristo* » (L'épi de maïs possède alors son *Xdiosil*, et cela c'est Jésus Christ) dit la guérisseuse Angela.

1.2 Détruire

Détruire quelque chose de soi, c'est sortir du cycle de la vengeance : originellement, il s'agit alors de tuer ce qui n'a pas tué. Il s'agit de couper avec la réciprocité négative du meurtre. Cet acte fondateur de rupture du cercle vicieux est admirablement décrit dans les différents travaux d'Anspach (1998 ; 2002, p. 22). Dans le sacrifice, l'aliénation d'une chose de soi permet de marquer la distance avec le dieu et sa puissance destructrice (Anspach, 1998).

✓ La destruction des offrandes

La destruction des offrandes montre que l'on passe d'un monde à un autre, du visible à l'invisible. Concrètement, ce sacrifice peut prendre plusieurs formes rituelles : la présentation (ou le dépôt), l'onction, l'enterrement, ou la destruction : tout dépend de la forme physique de l'objet à nourrir et de sa catégorie. La présentation a principalement lieu sur les autels des Saints, qui se trouvent dans les salons de chaque maison : on place simplement les aliments devant les Saints à nourrir. L'esprit des Saints, ne prend que le « souffle » ou l'« essence » de la nourriture, et les hommes peuvent en consommer les « restes » (*q'eqchi' = reliik*).

L'onction se réalise en général sur des objets à « inaugurer » comme les piliers de la maison, le séchoir, la machette, ou pour bénir des arbres comme le cacaoyer : on applique le sang mélangé à du cacao moulu et le cœur de l'animal sur l'objet. Dans certains cas, le cacao n'est pas torréfié, on dit alors qu'il est vert, *raxi kakaw*.

L'enterrement se réalise souvent en complément de l'onction : on enterre des éléments au pied ou au centre des objets à bénir. Cela se fait au centre de la maison ou de l'église, et aux pieds des quatre piliers.

La destruction par consommation se réalise dans le *majejak* où les offrandes sont brûlées.

Sachok ou *sachk* est le terme *q'eqchi'* pour désigner la dépense, la disparition, la destruction, la perte et donc l'offrande.

⁹⁵ Cabarrús (1998) ne distingue pas nettement les différentes notions, en assimilant le *xdiosil* du maïs à un cas particulier du *xmuhel* pour le maïs. Il y a cependant une incohérence dans le fait que le *xdiosil* ne quitte pas le corps tandis que le *xmuhel* le peut.

*Li pom, li kantel, li kik', li kakaw, li b'oj
a'aneb mayej re sachok, nake'sachmank
rik'in li xam malaq rik'in a'an na'uxmank
li wa'tesink, li taatzakaaqmalaq re li
kehob'resink.*

*La résine de copal, la bougie, le sang, le
cacao, le b'oj sont des offrandes à
détruire, elles disparaissent avec le feu ou
dans le wa'tesink, ou dans ce que tu
mangeras ou dans le « refroidissement »*

(Ak'kutan, 1999, p. 6)

La destruction permet de reconnaître la sacralité des choses, elle confirme, signe, performe, accomplit pleinement l'acte.

« *Ce n'est pas la nécessité mais son contraire, le « luxe », qui pose à la matière vivante et à l'homme leurs problèmes fondamentaux* » (Bataille, 1967 p. 52).

Bataille le souligne : le sacrifice de la « part maudite » restituée au monde sacré ce que l'usage servile, quotidien a dégradé, rendu profane (Bataille, 1967 p. 94) : il faut détruire l'animal ou la plante en tant que choses. La destruction est le meilleur moyen de nier un rapport utilitaire entre l'homme et l'animal ou la plante. Perdre sans profit l'excédent d'énergie est une nécessité, une obligation.

Le sacrifice montre également que ce sont bien « *les esprits des morts et des dieux [...] qui sont les véritables propriétaires des choses et des biens du monde* » (Mauss, 1999, p. 167).

✓ La destruction monétaire

L'exemple de l'offrande alimentaire nous permet de nous poser quelques questions quand aux définitions du fait monétaire : La circulation entre les hommes est au cœur de la définition de la monnaie. Dans le cas q'eqchi', le problème est que la règle de l'échange rituel est en général la destruction des biens échangés, par consommation (les bougies ou la résine de pom-copal) ou par consommation (les aliments du Saint, la nourriture cérémonielle). Même les choses assimilables à des monnaies cérémonielles parce qu'elles sont commensurables, nombrées, et précisément comptées lors de leur don (les bougies, l'encens), sont brûlées lors du cérémoniel, et donc cessent définitivement de circuler entre les hommes. Si l'on voulait continuer de les considérer comme des monnaies, il faudrait donc revoir la définition de la monnaie comme un objet circulant et incorruptible : il faudrait considérer la circulation avec les Dieux, et leur retour dans la circulation viendrait avec la récolte suivante. Certains pourraient d'ailleurs noter que notre monnaie moderne ne fonctionne que par des destructions et créations monétaires successives. Ce sont les autorités centrales, monétaires et bancaires, dans nos sociétés qui décident de la destruction et de la création monétaire. Dans les communautés q'eqchi', cette destruction et création de valeur est opérée par les dieux.

1.3 Se prémunir de la vengeance

✓ La coupure

Dans le sacrifice, on réalise en effet une coupure entre soi et le bien sacrifié, on marque la frontière entre soi et l'objet auquel on offre.

La *coupure* est une propriété essentielle du paiement cérémoniel : c'est même ce qui fait que Mauss qualifie certaines choses précieuses commensurables comme des monnaies car « [leur] *pouvoir d'achat est vraiment libérateur* » (Mauss, 1999, p. 179).

Mais cette coupure que réalise la monnaie a certainement des origines religieuses. Pour Mauss, il s'agit d'acheter la paix, et certains paiements sont la marque de l'écartement des mauvais sorts. Anspach (1998) le montre bien à propos du sacrifice, où le paiement du sacrificateur, du « bourreau émissaire » permet de se couper des conséquences néfastes du sacrifice⁹⁶.

✓ Nourrir l'esprit vengeur

On coupe la relation en « nourrissant » des objets : c'est ainsi que l'on se prémunit de leur courroux. C'est exactement ce qui se passe dans le *wa'tesink* : on paie pour qu'il n'y ait pas de châtiment, que le *xwiinkul* soit nourri et ne s'acharne pas contre l'homme, pour que le *Tzuultaq'a* n'envoie pas ses serpents dans la maison.

Il en est de même, par exemple chez les Wauja du Brésil où, on nourrit les « esprits-monstres » susceptible de se venger en envoyant des maladies, et où on se doit de nourrir également les personnes qui réalisent le rituel –sans cela, les esprits pourraient également être insatisfaits (Fiorini et Ball, 2006).

C'est dans ce sens que le *wa'tesink* est un *awasink*.

✓ Awasink.

Awasink signifie « contrebalancer le diable ». Ce sont des gestes rituels qui doivent être faits dès que quelque chose est utilisé.

Dire le mythe est en soi un acte d'*awasink*, comme il est dit dans le conte B (B-39), car il permet de comprendre l'origine mythique des gestes à accomplir pour éviter la transgression d'un tabou.

L'*awas* (le signe, la maladie, le secret) vient de l'offense que les hommes font aux éléments. C'est une vengeance. Il est expliqué dans la parole A et B : la mère lime ses ongles pour tuer les garçons qui l'ont privé de son amant.

⁹⁶ Anspach réalise sa démonstration à partir de la théorie des jeux : « dans le jeu que nous avons examiné au début, c'était la poursuite utilitaire de l'intérêt économique qui obligeait de tels agents à recourir aux services d'un tueur à gages. Par rapport à cette vision des choses, nous proposons un renversement de perspective qui situe le tueur à gages au point de départ. A l'origine du processus se trouverait non pas l'intérêt économique mais une préoccupation religieuse : celle de se couper de l'individu qui prend en charge l'aspect néfaste de la violence rituelle. Cette préoccupation aurait rendu nécessaire une transaction d'un type insolite, une transaction libre du lien d'âmes caractéristique du don réciproque » (1998, p. 82).

Passons par ailleurs par le conte S : les séquences 44 à 46 mettent en avant le dialogue entre le Diable Aj Tza et les petits diables: « « - *Toi, d'où viens-tu ?- Je viens du fil de la machette, voici ton bouillon* ». *Le bouillon était le sang des victimes de la machette où le diable s'était caché* ».

Ces séquences présentent des forces maléfiques qui se cachent dans les machettes mais aussi dans les carrefours, dans les instruments de musique ou dans les plombs du fusil. Il faut leur offrir du sang si on ne veut pas qu'ils se vengent. Ces petits diables, comme les ongles de la mère sont une illustration du *xwiinkul* des choses : les objets peuvent être dangereux et se retourner contre leurs utilisateurs si on ne suit pas les rituels adéquats.

Le *xwiinkul* est une force propre à la plupart des objets et des lieux qu'utilise l'homme : le comal, le hamac, le pont suspendu, la machette, la maison, le masque, l'arbre, la hache, le balai, le fleuve, l'entrée de la maison, la marmite, le costume de danse, le feu, la flûte, le bâton, la marimba, la nuit, les chemins. Ils seraient plus de 80 (Estrada Monroy, 1990 pp. 37-38). Cette force sanctionne le mauvais usage qui leur est fait. La Montagne-Vallée, le *Tzuultaq'a*, possède évidemment un *xwiinkul* (Wilson, 1995 p. 54). A l'inverse du *xmuhel*, mais comme le *xdiosil*, il ne peut s'échapper de ces objets, il en est constitutif. C'est l'esprit justicier et vengeur, il cause les accidents ; les piqûres de serpents. Les maladies peuvent survenir à cause du *q'oqonk* (ressentiment) et du *tz'eqok* (gaspillage, mépris). Elles peuvent atteindre les corps mais aussi les champs: si on ne récolte pas tous les fruits, la Montagne-Vallée sera en colère, et l'année suivante la récolte sera très mauvaise. S'il est au contraire bien traité, le *xwiinkul* permettra une bonne pousse, une efficacité, une abondance. Dans ce sens, il ressemble au *tojil*, qui est à la fois châtimeur et capacité génératrice de richesse.

1.4 Obliger à rendre

L'offrande alimentaire doit enfin activer la puissance créatrice, l'expulsion d'énergie, le don envers les hommes. On donne à manger aux objets et aux cultures pour qu'ils soient obligés de rendre. « *La destruction sacrificielle a précisément pour but d'être une donation qui soit nécessairement rendue* » (Mauss, 1999, p. 167) .

Pendant les rituels, on essaie d'établir avec les Dieux ce qu'un *ministro* a appelé pendant un sermon dans une communauté un « contrat ». On essaie de parler aux dieux non plus dans une relation d'autorité et de soumission mais dans celle d'un échange :

« *On croit que c'est aux dieux qu'il faut acheter et que les dieux savent rendre le prix des choses* » explique Mauss (1999 p. 167) en détaillant l'exemple des Toradja des Célèbes, où le propriétaire doit « acheter » des esprits le droit d'accomplir certains actes sur « sa » propriété qui est en réalité « leur » propriété (avant de couper « son » bois, gratter « sa » terre, de planter le poteau de « sa » maison, il faut payer les dieux). On voit qu'il en est exactement de même avec les *wa'tesink* chez les Q'eqchi' et on retrouve ici les explications sur le paiement dans le chapitre précédent, la tension entre le « cadeau » et le « paiement ». Ce qui s'établit en réalité, c'est une pensée de la réciprocité, du sacrifice qui est *dit* comme un paiement, et qui fournit un modèle pour tous les échanges sociaux.

Chez les anciens Nahua, l'offrande de feu est dite *tlenamaca*, ce qui veut dire littéralement « vendre le feu » (Lopez Austin, 1980, p. 83).

On retrouve ici une ambiguïté entretenue, mêlant la relation verticale que supposent le sacrifice et le tribut, et la relation plus horizontale et égalitaire que supposent l'achat et la vente.

C'est ainsi que Boccara (1990, p. 158) parle des offrandes comme des « marchandises » échangées avec les dieux, et du sacrifice comme une opération monétaire, où les dieux délivrent, en contrepartie, leurs propres marchandises : la pluie, la fertilité, etc.

2. Ordonner le monde

On peut avoir une lecture « structurale » des offrandes alimentaires, qui permettent d'ordonner, dans le monde, les différentes catégories d'êtres : mais ici, il ne s'agit pas de partir simplement des mots, mais plutôt des pratiques rituelles, des opérations. C'est en agissant que l'on réactualise les classements, les frontières. La maîtrise des opérations de transformation, de conversion permettent de communiquer, de nourrir, d'influencer les Montagnes.

2.1 Classement des objets en fonction des forces qui les habitent.

Le premier classement que l'on peut réaliser à partir de l'observation des rituels, c'est celui qui relève des catégories de forces qu'ils contiennent. Les *xmuhel* doivent être préservés, appelés pour les personnes, les animaux domestiques, les statues de Saints. Ils ne peuvent être nourris. Les *xdiosil* sont alimentés par le pom et les bougies, doivent être bénis par les *pasa'* et relèvent des objets nécessaires à la communication avec les dieux pendant les rituels. Le *xwiinkul* est possédé par les lieux où les hommes passent et les objets qui sont mis au service de l'homme, il doit être alimenté pour éviter qu'il se venge : on leur consacre des *wa'tesink*.

Tableau 38. Classement des objets selon les forces qui les habitent

Xmuhel	Personnes Animaux domestiques Statues des Saints
Xdiosil	maïs, haricot, cacao cérémoniel, b'oj, boisson de canne à sucre cérémonielle, croix, bougies, harpe, violon, guitarilla, arche sacrée
Xwiinkul	Maison, pont, rivière, arbres, hamac, feu porte d'entrée instruments de musique, bâton de marche, balai, houe, machette, hache, flûte, chirimía, costume de danse, masque, pétards, camion, séchoir à moteur, boutique, etc....

Elaboration à partir de Carlson & Eachus (1977, p. 40) et données personnelles.

2.2 Le chaud et le froid

Les rituels sont en réalité une façon de maîtriser le chaud et le froid. En effet, il faut savoir introduire un « équilibre » dans les offrandes, en fonction de l'effet recherché : éviter les maladies, accompagner certains états de la vie, comme nous avons déjà exposé dans la troisième partie chapitre 82.2, p. 230). Ne pas faire d'excès dans la chaleur ou dans la froideur : c'est ainsi qu'en général la chaleur de certaines offrandes est compensée par la froideur d'autres, à la manière dont chaque repas équilibre la chaleur des tortillas par la froideur de haricots.

Mais pour cela, il faut bien connaître les humeurs de chaque aliment, et connaître les besoins de chaque objet. Ainsi, les différentes « alimentations » données en offrande délimitent strictement les frontières entre les différentes sphères qui composent le monde.

Les femmes connaissent la chaleur des sangs des animaux et prennent bien soin de respecter les coutumes lors des cérémonies. Les offrandes chaudes sont celles qui activent le sang, et sont donc particulièrement indiquées pour activer la fertilité. Le copal pom et les bougies sont « chaudes » car elles permettent d'activer la communication avec le *Tzuultaq'a* et de faire circuler les prières et les offrandes alimentaires. A l'inverse, les offrandes froides sont là pour ralentir le sang, assécher et bloquer les flux : donc bloquer les colères et les méfaits, refroidir les vellétés de châtiments des dieux.

Tableau 39. Offrandes chaudes et froides

Chaud (<i>Q'ix</i>)	Froid (<i>Ke</i>)
Pom	
Bougies	Cacao
Cire d'abeille	Porc
Miel	Sel
Produits de maïs	Dindon
Boissons alcooliques	Œufs de dinde
Sang	Canard
Cigare, cigarette	
Coq	

Elaboration à partir de Wilson (1995, p. 108-113) et De Ceuster & Hatse (2001b, p. 28)

Les viandes de canard, de porc et de dindon, qui sont « froides », sont recommandées pour les offrandes au Saint et *Tzuultaq'a* qui réclament une « pacification » : elles permettent au groupe qui les consomme de rester uni, calme, sans conflit. C'est dans ce sens que le sang et la viande du bœuf et la viande de la poule, étant chauds, ne sont en général pas recommandés dans ces cas-là. Le *xwa'tesinkil kakaw*, la cérémonie d'alimentation du cacaoyer, fait intervenir le « froid » des œufs et de la viande de dindon, et le « chaud » du sang: c'est une offrande équilibrée : il ne faut pas que l'offrande soit trop chaude ni trop froide, car le cacao est déjà naturellement froid, et il faut à la fois animer sa fertilité et le « pacifier ». C'est l'un des plus anciennes pratiques d'onction de sang. Il est en effet troublant d'en trouver des traces dans les anciens textes comme le codex Fejérvary-Mayer.

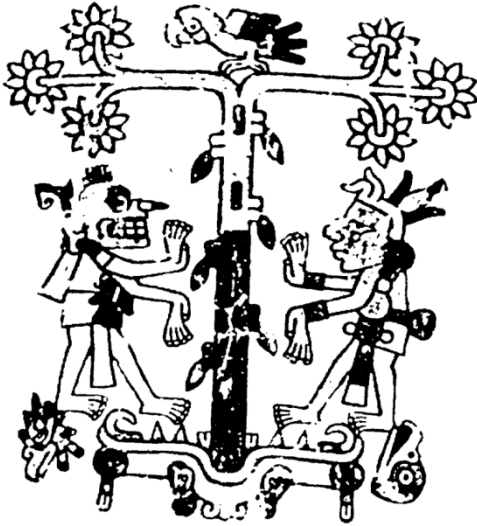


Figure 39. Un ancien "xwa'tesinkil kakaw" dans le codex Fejérvary-Mayer.

Ce *wa'tesink* se déroule au moins une fois par an, souvent le même jour que les semailles du maïs en décembre (c'est le moment où les cacaoyers commencent à donner des fruits). Au tout petit matin, l'homme qui sème son maïs va brûler du pom sur son champ de maïs. En revenant, il va faire son *wa'tesink* sur sa parcelle de cacaoyer : il brûle le pom et arrose les arbres du centre et des quatre coins de la plantation avec du sang de dindon. Puis il rentre à la maison, accueille les travailleurs, et ils repartent

ensemble pour semer. Il me dit que le *wa'tesink* permet à l'arbre de donner plus de fruits. Angela nous décrit plus en détail les règles à suivre:

Naq taawil li kakaw ink'a naraj uchiink, naranab' toq'eaq junaq li ru'uj chi ru li roq', o malaj junaq ok chi q'eqok, k'aru taab'aanu laa'at: taa sik junaq china akach, china tux, pero wank xmol chi sa', a'an taa sa'besi, taawisi li ru', ut li roq' taawisi k'ajwi arini, kajwi lix pierna, entonces, taa k'e chi chapcho sa' hul , ut taa puq' lix mol, taawisi sa' taa ch'aj li ru, moko taa k'e ta chik li kakaw porque a'an kakaw wa'chik a'an , a'an na jot rib', ut a'an ink'a kajwi' li xch'ajb'al li ru li kakaw. A'an taa k'e chaq chi kaaxukuutil laa kakaw ut sa'xyi taa waw li jun cho' chiakach.

(Angela)

Quand tu vois que le cacaoyer ne veut pas donner de fruits, qu'une branche est inclinée ou cassée sur le tronc, ou qu'un fruit commence à noircir, voilà ce que tu vas faire : tu vas chercher une jeune dinde, qui porte des œufs, tu la nettoies, tu lui coupes la tête et les pieds et tu les enterres, et tu casses les œufs, tu les mets dans l'eau de lavage [de la viande], tu ne mets pas de cacao, car c'est de la nourriture pour le cacao et cela le déränge.

Tu mets cette eau (de sang et d'œuf) dans les quatre coins de ta plantation de cacao, et au milieu tu «sèmes» un dindon mâle.

Selon De Ceuster et Hatse (2001a p. 40), le sang offert peut également être celui d'une poule. La règle ici énoncée de ne pas donner à manger du cacao au cacaoyer est des plus intéressantes : on ne peut se manger soi-même ; on doit être nourri par autre chose que soi. On retrouve ici l'interdit du cannibalisme (l'interdiction que des hommes mangent des hommes), appliquée au monde sauvage : aucune entité ne peut se manger elle-même. Les *wa'tesink* de la maison (annexe Y) et celui du séchoir (annexe Z) font intervenir plusieurs types d'offrandes : le sang de porc offert à la maison et au séchoir doit pacifier les machines et les éléments de la maison, afin qu'il n'y ait pas d'accident. Le coq offert au Saint semble destiné à le chauffer : peut-être pour encourager sa libéralité et procurer en abondance des richesses au foyer.

Le caldo de porc offert aux invités pour la bénédiction du séchoir semble être clairement destiné à calmer les tensions qui sont forcément présentes lorsqu'il s'agit de cardamome et d'argent. Il s'agit de prévenir les colères et les conflits. A l'inverse, le poulet offert à la fin de la veillée, à minuit, est destiné à réchauffer les personnes, après l'intense moment de refroidissement qu'elles viennent de vivre par la veille, inaugurée par le bol de haricot « froid » au tout début de la soirée. Il faut également distinguer les modes de cuisson.

2.3 Le cru, le moulu, le cuit

✓ Le moulu

On a beaucoup insisté sur la cuisson en anthropologie, mais on n'a pas assez insisté sur la mouture, geste fondamental, la chair de l'homme étant formée par le maïs *moulu* par la vieille Ixmukane.

Ixmukane, kix ke'i chi us li q'anil ixim ut li saqi ixim ut rik'ineb' a'in kixyib' b'eeleb' li uk'a. Rik'in a' uk'a a'in ki chaalk chaq li xme'tz'ew ut li xtib'el li poyanam, rik'in li q'em a'in kiyib'aak wi' li roq ruq'.

Ixmukane moulut bien fort le maïs jaune et le maïs blanc et elle prépara avec ceux-ci les neuf boissons. Avec cette boisson vint alors la force et la chair de l'homme, avec la pâte de maïs elle prépara son squelette.

(Dumoulin, 1995 pp. 80-81)

La mouture est un acte technique premier : les offrandes de maïs sont toujours moulues, ainsi que les offrandes en cacao. L'acquisition du statut de femme adulte est dépendant de la capacité à moudre correctement le maïs, et le principal objet de la femme (transmis de mère en fille) est sa pierre à moudre.

✓ Offrandes cuites, offrandes crues

La cuisson constitue l'humain : il est complètement impensable pour les Q'eqchi' de manger des aliments crus ou mi-cuits (en dehors, rarement, de fruits). La viande est toujours très cuite, on ne déguste jamais un œuf mollet ou poché, mais brouillé dans une petite poêle jusqu'à cuisson complète. La cuisson est importante pour la renaissance : Hunahpu et Balamk'e, dans le Popol Vuh, demandent à être cuits et leurs os moulus lorsqu'ils se sacrifient, pour pouvoir renaître comme maïs.

La crudité de certaines offrandes montre que toutes ne doivent pas passer par la technologie humaine pour être acceptées et « digérées » par les objets et le *Tzuultaq'a*.

Le sang cru animal n'est cependant pas indiqué pour les *Tzuultaq'a*, les défunts, les Saints; si l'on suit le principe de non-cannibalisme ou de non-conjonction, cela peut vouloir signifier que le sang est consubstantiel du caractère animé de ces entités, et qu'elles seraient donc gênées de manger leur propre matière constitutive, de se manger elles-mêmes, sans que le sang ait été transformé par une opération de cuisson.

Le *Tzuultaq'a* est nourri de choses cuites et éventuellement de cacao cru (car alors, peut-être, le cacao symbolise le sang de l'homme). La maison, le cacaoyer et la plupart des instruments, ne sont nourris que de choses crues et de sang.

Seul le centre de la maison bénéficie également du caldo de poulet et de tortillas, denrées cuites que mangeront les hommes. La maison et les outils ont été pris au *Tzuultaq'a* : leur matière première est constituée de bois, de liane, de métal. Ils doivent être nourris de sang afin qu'ils ne réclament pas le sang des hommes, ne provoquent pas d'accident. Eux qui sont manipulés, habités par les hommes, qui les servent, ils ne doivent pas être nourris par des aliments manipulés eux aussi par eux, mais par des choses de la sphère du *Tzuultaq'a*.

On peut donc émettre une hypothèse : les offrandes permettent de relier l'objet béni au monde dont il a été retiré, de compenser cet autre monde pour cette perte. Ainsi, les objets créés et manipulés par les hommes sont compensés auprès de la Montagne, tandis que la Montagne est rendue dépendante des capacités technologiques de l'homme.

Les Saints sont nourris par la tortilla, le cacao torréfié moulu, la viande cuite exclusivement domestique et « froide » (porc, dindon, canard). Les Saints ne mangent donc que des choses manipulées par les femmes, cuisinées. On ne leur donne rien qui puisse venir du marché. C'est pour cela que l'on ne mélange pas les viandes domestiques et les viandes achetées, et qu'on prépare souvent deux caldos différents, car les viandes achetées, souvent, n'ont pas été respectées (*q'oqonk*). Cela montre bien que les Saints sont considérés comme exclusivement « locaux », rattachés au territoire.

Pendant les repas cérémoniels, les hommes eux peuvent être nourris de viande provenant du marché, et parfois de viande de sang « chaud » (poulet), mais la viande est toujours cuite. On voit de plus en plus les repas cérémoniels complétés par des biens achetés sur le marché, venant de loin. Ces biens d'origine exogène sont dits *kaxlan*, étrangers. Le repas peut donc comprendre du poulet ou du porc, ou même du bœuf, du chou, et des herbes achetées sur le marché. On ne doit pas se manger soi (on n'offre pas du cacao au cacaoyer), mais à l'inverse, on ne doit pas non plus offrir une nourriture étrangère au *Tzuultaq'a* ou au Saint car ils les rejeteraient. Les offrandes doivent être « natives » et surtout « respectées » pour pouvoir rendre leur office. Aujourd'hui, certaines offrandes peuvent être achetées, elles demeurent valables si elles viennent de la même région et ont été traitées avec respect.

Certains q'eqchi' disent que les offrandes achetées perdent leur force, mais ce n'est pas l'achat en lui-même qui fait perdre à l'objet sa sacralité ; c'est le fait que les commerçants ne les traitent pas avec respect : « *nake'muxmank ut ink'a nak'eemank xloq'aleb'* » (ils profanent et ils ne respectent pas, Ak'kutan, 1999 p. 22). C'est cela qui provoque la méfiance envers les commerçants : le fait qu'ils font s'attrister le « *xdiosil* » des objets en les gaspillant, en n'en prenant pas soin : en général, les commerçants laissent des grains de maïs s'échapper du camion, marchent dessus. Le Q'eqchi' est donc placé à l'interface des frontières entre la Montagne, la communauté et l'étranger, il réalise le filtrage qui permet à la fois la communication, l'adaptation et la rétention des capacités divines des offrandes.

Tableau 40. Types d'offrandes selon les destinataires

Offrande \ Destinataire	Pom Copal	Bougie	viande crue dindon ou porc	Caldo porc Dindon	Caldo poulet	Caldo coq	Tortilla	Tamal	Sang	Cacao torréfié	Cacao cru (en grain ou moulu)	Oeuf dinde	Alcool (b'oj ou rhum) et/ou Eau bénite	Cigare ou cigarette
Tzuultaq'a (grotte, champ de maïs)	X	X		X			X	X		X	X		X	
Champs de maïs	X	X					i				(X)	(X)		
Saints	X	X		X		X	X			X				
Défunts (Toussaint)	X	X		X (avec chayotte)			X	X		X (et balam)			X	X
Invités					X		X	X		X			X	X
Graine de maïs à semer	X	X					i				X			
Cacaoyer	X	X	X						X	i	i	X		
Maison	X	X	X						X		X		X	
Masque	X	X					X	X	X	X				X
Machette	X	X					X		X	X				
Corde à mesurer	X	X												
Olla pour brûler le pom	X	X					X		X	X				
Camion	X	X					X	X	X	X			X	
Séchoir de cardamome	X	X					X	X	X	X			X	
Instruments de musique	X	X		X			X	X	X	X			X	

Inspiré De Ceuster et Hatse (2001a p. 42), avec adaptations et ajouts à partir d'observations personnelles.

(x) ne se pratique plus.

i interdit

 Offrande chaude

 Offrande froide

A partir de ces remarques, on peut dégager quelques principes :

- Les hommes ne mangent que du cuit, mais peuvent manger du local comme de l'étranger.
- Les Saints et les défunts ne mangent que du cuit, du respecté et du natif.
- Les outils et instruments mangent cru et boivent le sang des animaux.
- Le *Tzuultaq'a* mange le cru et le cuit, le pom, les bougies, le cacao, le maïs, mais tout doit être respecté et natif.

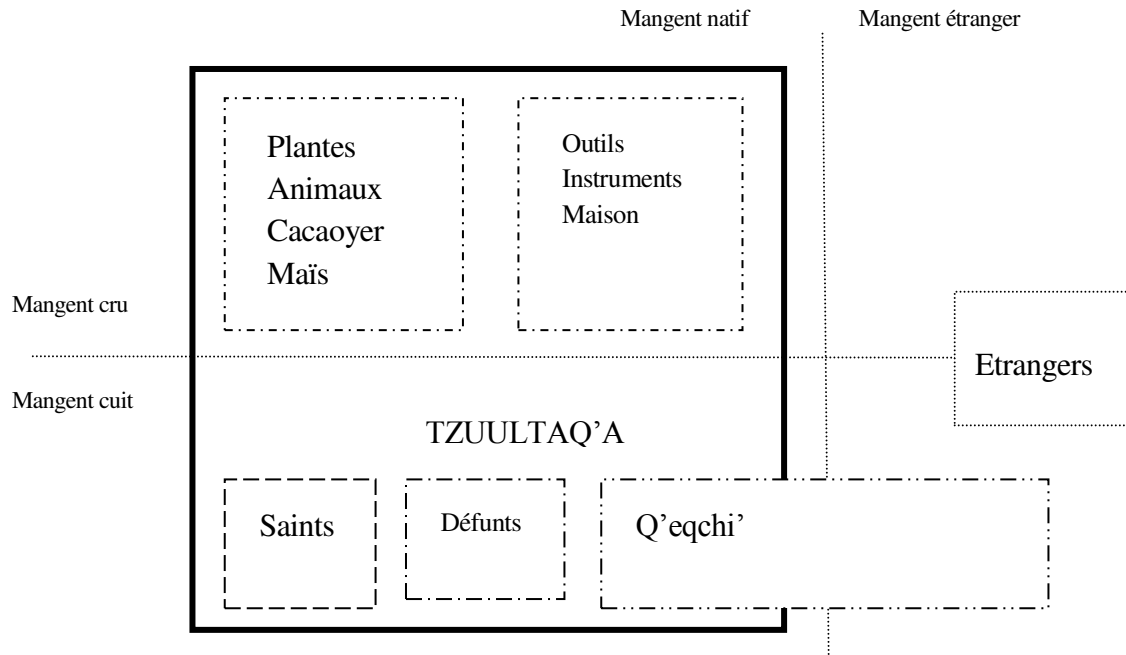


Tableau 41. Catégories d'êtres selon ce qu'ils mangent.

Ajoutons ici quelques remarques sur la place de l'argent dans les offrandes. L'argent n'est pas une offrande que l'on peut faire aux *Tzuultaq'a* : il ne mange pas l'argent. Par contre, l'argent peut être offert au Saint et à Jésus Christ, reliés au monde des Etrangers. Le cas des Saints est particulièrement intéressant, car ils sont à la fois ancrés dans le territoire, et dans le même temps, ils sont en contact avec le monde extérieur au travers de Jésus, et ils acceptent de recevoir de la monnaie directement, pour leur coffre, à partir des contributions de confrérie. Les Saints sont donc un intermédiaire très important entre les deux mondes. Ce sont eux que l'on remercie lorsque l'on obtient de l'argent : il est courant d'offrir l'argent de la première vente d'une denrée au Saint, ou bien encore d'offrir de l'argent au Christ crucifié le vendredi saint.

1. Les codes de la substitution

Il y a également des aspects de substitution et de tromperie dans les offrandes, qui s'appuient sur des homologies, des mécanismes de métaphores ou des synecdoques entre les « domaines » des hommes et des *Tzuultaq'a*.

Observons en effet que dans le conte du pêcheur, Kojaj demande au pêcheur : « Qu'as-tu amené dans ce linge ? Il y a peut-être un tamal⁹⁷ ? Peut-être la vieille dame voudra-t-elle ton tamal ? Regarde. Il y en a un. L'homme le sortit de son sac. « - Voilà, dit-il, un tamal. -Ah, bien, apporte-le », dit Kojaj. Mais le tamal qu'il lui demandait, c'était le pom, on l'appelait ainsi, il le mit sur la terre, puis, ensuite, il lui mit le feu, et commença à sortir la flamme, commença à sortir la fumée » (Q-20 à 23).

⁹⁷ Chausson de pâte de maïs cuit dans une feuille de mox, à la vapeur

La nourriture de l'homme est projetée dans le monde du *Tzuultaq'a* selon des principes savants : la résine du copal pom, pour la Montagne, est comme le maïs pour l'Homme. Lorsqu'il s'agit de rappeler l'âme, le seul « rassemblement » du corps par la libellule doit passer par une compensation : en effet, pour que le *Tzuultaq'a* puisse rendre le *xmuhel*, il faut donc lui donner un substitut. Comme si tout système devait toujours revenir à l'équilibre : le *Tzuultaq'a* prélève le *xmuhel* ou du sang si l'on lui vole quelque chose, si on bouleverse son équilibre. Pour faire revenir le système à l'équilibre, il faut remplacer cette chose, il faut faire un échange d'une chose contre une autre : on utilise alors le terme *jalok* (échanger).

C'est en ce sens que le *substitut* est un outil indispensable du chamane dans le processus de franchissement des frontières entre les êtres. L'« appeleur d'âme » construit un substitut pour que la Montagne s'en empare : il n'annule pas le mal, il le transmet au substitut.

Pour cela, on réalise un *reeqaj* (« ce qui est remis en échange »):

La première fois qu'on passe sur une montagne, on laisse une pierre près de la croix qui est à son sommet, en compensation du *xmuhel* que l'on veut garder en soi. De même, lorsqu'un bébé traverse une rivière la première fois, on jette trois pierres comme un substitut de l'âme du bébé. Celles-là sont des opérations de préventions.

Mais pour récupérer un *xmuhel* perdu, il faut un *reeqaj* plus élaboré : une petite statuette modelée de cire ou de boue avec des sourcils ou de la moustache de la personne. C'est ce que décrit Angela en T-5, 6 : il faut laisser ce substitut à l'endroit de la chute et prendre à cet endroit là une plante vivante, entité où l'âme est certainement restée.

Les sourcils ne sont pas les cheveux : ils ne proviennent pas de la tête de la personne, et en ce sens, ils ne détiennent pas une part du *xmuhel* de la personne. Par contre, ils sont un signe d'orgueil et de défi, comme le dit ce passage du Popol Vuh, et les retirer est un signe de soumission.

Ke'xnumsi li q'oqyin sa' b'e, aran ke'wark ut ink'a chik ke'reeka naq ki'nume li qojyin.

Aran ke'ok chi isiik li rismal ruheb', ke 'miche' li xmacheb' ke' maq'e chi xjunil li xsahob' ruheb' li xjolom ut li xkux ruq'eb' jo'ajwi' li xq'ol li t'uyt'u chi xkuxeb'. A'in ke' b'aanunk reheb' re xtojb'aleb' li xmaak, re xk'utb'al chi ruheb' naq ink'a e'numtaa.

(Dumoulin, 1995 p. 109)

(voir également Desruisseaux, 2002, p. 189)

Ils passèrent la nuit sur le chemin, ils dormirent et ils ne sentirent pas passer la nuit.

On leur retira leurs sourcils, on leur arracha la moustache, on les dépouilla de l'argent de leurs diadèmes, de leurs lances et celui qui pendait sur leurs colliers. Ils firent ainsi pour qu'ils paient leur faute, pour leur montrer qu'ils ne devaient pas se croire supérieurs.

Ainsi, on substitue le cheveu au sourcil.

Remarquons deuxièmement que cette pratique de la poupée de boue qui doit être prise par la Montagne en échange de l'homme trouve déjà un modèle dans le Popol Vuh. Les quatre premiers grands hommes, Balam k'iche, Balam Aq'ab', Majuk'utaj et Iq'ib'alam forment des guerriers de boue et les coiffent d'argent pour attirer les tribus dans un piège.

*Chi rix a'an ke'xyiib' na'b'al li kok' suq'il
winq ut ke' xtususi sa' xb'eeneb' li nub'aal
pek. Ke'xk'e sa' ruq'eb' jun junq li xtzimaj,
ke'xke sa' ruq'eb' jun junq xkolb'al rib' ut
ke'xk'e ajwi' lix sahub' ruheb' re ch'iich'.*

*Puis ils préparèrent beaucoup de petits
pantins et ils les disposèrent en rang sur la
muraille. Ils mirent dans leurs mains des arcs
et des flèches et les coiffèrent de leurs
diadèmes de métal.*

(Dumoulin, 1995 p. 110)

Les aventures des héros mythiques sont rythmées par des actes de dissimulations, des pièges, des leurres. Faire des guerriers de boue pour détourner l'attention de l'adversaire est également le modèle de la substitution du *xmuhel*.

Il faut pour récupérer le *xmuhel* de la personne en *trompant* la Montagne, en remplaçant le centre de l'attention sur un objet comportant le signe d'une compensation et d'une soumission.

Ce modèle de la compensation par un substitut-leurre apparaît comme modèle paradigmatique dans le Popol Vuh : c'est la princesse Xkik, qui trompe les seigneurs de l'inframonde en constituant un cœur fait de la sève rouge de l'arbre *Chuh Q'aq Che* (Desruisseaux, 2002).

Dans ce récit, ce *faux* cœur devient la *vraie* offrande brûlée, qui séduit les seigneurs de l'inframonde. L'offrande est donc également tromperie : elle n'est pas seulement communication, elle est une manipulation. Mais cette tromperie n'est pas détectée comme telle : les seigneurs de l'inframonde ne se sentent pas lésés, ils sont au contraire satisfaits.

L'art de la substitution est donc à la fois arnaque et réciprocité : elle doit contenter tout le monde. Avant le rite, elle est déguisement, pendant le rite, le substitue se métamorphose, *prend vie, devient* véritablement l'objet demandé par les dieux. On voit ainsi que la *tromperie* est ce qui permet de faire la médiation entre les deux pôles en tensions soulignés par Boccara (1990), à savoir la métamorphose et la circulation des choses ; et l'échange, la permutation, le sacrifice.

Les actes d'offrandes sont d'une habileté machiavélique : il doivent permettre d'obliger les dieux, tout en leur faisant croire qu'ils ne sont pas obligés. Ce modèle de l'offrande se fonde dans la danse des jumeaux dans le Popol Vuh (Girard, 1972, p. 218), (Desruisseaux, 2002, p. 138) : les jumeaux décident de danser pour tromper les dieux de l'inframonde, leur faire plaisir, et obtenir d'eux ce qu'ils veulent : il s'agit d'un drame dansé, où on fait brûler les maisons, on décapite et dépèce les corps pour ensuite les ressusciter. Cette danse charme les rois de Xibalba au point qu'ils demandent de subir la même chose. Mais sur eux, la danse ne sera pas métaphorique, elle sera bien réelle. Ainsi, le sacrifice est aussi une sorte de « déguisement », où l'on feint de perdre pour mieux s'emparer des richesses, de la vie et de l'énergie d'un autre. On « change d'apparence » (le terme *jalok* veut aussi dire changer de vêtement), et cette tromperie dans ce monde-ci est une métamorphose fonctionnelle dans le monde-autre du *Tzuultaq'a*.

Dans le Popol Vuh, Hunahpu fait danser Hun Batz pour le tromper et le transformer en singe (Desruisseaux, 2002, p. 102), et pouvoir ensuite les terrasser.

Or, la danse est pour les Q'eqchi' le paradigme, le parangon de l'offrande, celle qui « oblige » le plus les Dieux. C'est ce que disent aujourd'hui les Q'eqchi' lorsqu'ils effectuent la danse du chevreuil : la danse est une offrande à l'image du copal, des bougies, mais c'est la plus belle de toutes, la plus belle des « fleurs » offertes pour assurer le mouvement du monde.

Pour les Q'eqchi', le don d'offrande est donc un moyen de *substituer* pour à la fois *tromper* et *obliger*. Le modèle mythique q'eqchi' résout ici la question de la libéralité et de l'*intention* dans le *premier* don, soulevé depuis Mauss (1999) et questionné par Anspach (2002) ou Caillé (2007). On fait semblant de se soumettre, pour mieux obtenir ce que l'on veut.

3. Médiations interne/externe : Le principe d'assimilation « on est ce qu'on mange »

L'un des arguments de De Ceuster et Hatse (2001 a et b) pour expliquer le besoin de nourrir l'objet, est que celui-ci a été construit à partir de composants naturels issus de la Montagne. Il posséderait donc quelque chose d'elle, et il faudrait se prémunir de sa vengeance en compensant ce que l'on a prélevé à la Montagne pour le construire. Pour cela, il faudra « nourrir » l'objet. Mais cela ne nous semble pas pertinent avec le fait que le *wa'tesink* se réalise pour des objets « étrangers ».

Cette règle exclurait, formerait une frontière nette entre les objets construits sur le territoire et ceux acquis à l'extérieur. Au contraire, le *wa'tesink* nous semble permettre une adoption des objets étrangers. Ainsi, le *wa'tesink* présenté dans l'annexe Z permet d'adopter le camion, le séchoir, la boutique. On voit se développer les *wa'tesink* pour les cultures commerciales. Ciampa évoque ainsi, dans la communauté de Lancetillo, une cérémonie communautaire réalisée pour la cardamome. (Ciampa, 2006, p. 39) : chaque famille dépose près de l'autel une partie de sa récolte de cardamome pour qu'une vente soit réalisée au profit de la communauté. Peu à peu, la cardamome et autres « nouvelles » cultures sont incorporées dans les représentations q'eqchi' : Ciampa rapporte ainsi que manger de la viande de bœuf ou du riz peut donner un *awas* à la cardamome au moment du repiquage.

3.1 Les règles de l'adoption des objets étrangers

Observons donc le processus d'indigénisation: on se rend compte qu'il ne s'agit pas simplement d'intégrer les objets marchands, mais également de mobiliser des règles et des institutions pour que cette indigénisation n'entraîne pas une modification plus large sur le long terme. Dans le *wa'tesink secadoor*, on voit un objet « étranger » nourri par des offrandes strictement natives. Ce rituel nous montre une chose : autant la souplesse d'intégration d'objets dans l'univers *animé* de la production est grande, autant elle est réduite à une portion congrue et très clairement délimitée lorsqu'il s'agit d'offrandes. C'est ainsi que les objets « passent » la frontière : en mangeant du « natif », ils deviennent eux-mêmes natifs.

3.2 Règle 1 : intégrer les objets étrangers en leur « donnant à manger »

Les Q'eqchi' nourrissent tous les objets qui deviennent des outils, qui les servent, et qui pourraient se venger pour le service qui leur est demandé. Ainsi, la marque de l'adoption est celle d'être nourri. Les enfants adoptés le sont à partir du moment où ils sont nourris.

Cette règle paraît évidente après tout ce que nous avons exposé. Or, elle est un levier formidable de l'adaptation aux objets venus d'ailleurs.

3.3 Règle 2 : que l'offrande de nourriture soit « native »

L'origine des offrandes est extrêmement importante : elles sont natives. La rigidité de cette règle est très grande. Parce que le *Tzuultaq'a* ne peut manger que ce qui est natif, aucun objet occidental ne peut prendre de valeur sacrée, ni devenir une monnaie cérémonielle.

Les offrandes les plus valorisées sont celle d'un copal-pom *local*, non acheté, de bougies faites d'une cire naturelle *locale*, d'un cacao local. On dit alors que ces choses sont « *tz'aqal* », natives, véritables, justes. Les animaux du foyer sont en général spécifiquement élevés dans l'objectif d'être consommés lors des rituels. On les consomme rarement de façon « profane ». Le Saint a particulièrement besoin d'une viande faite d'animaux domestiques. On ne valorise donc pas les objets du marché comme pouvant être des nourritures des puissances locales. En ce sens, on est loin de l'éthique guidant certaines sociétés indigènes comme celles décrites par Gordon (2006), dans le cas des Xikrin-Mebêngôkre du Brésil.

En effet, le processus xikrin d'incorporation des marchandises et d'aliments industriels en a fait des objets rituels de plus en plus valorisés. Initialement de forme traditionnelle, combinant mécanisme de capture de signes extérieurs et mécanisme de restriction, et de distinction par la « beauté », le processus rituel s'est emballé. Le mécanisme de distinction a été mis à mal (Gordon, 2006, p. 27) : l'expansion des rituels a permis que davantage de personnes voient leur beauté élevée et confirmée rituellement, générant paradoxalement moins de distinction. Les marchandises incorporées par les indiens d'abord comme des richesses rituelles subissent ensuite un processus de banalisation, cessant de produire de la distinction et perdant ainsi leur valeur rituelle. On assiste alors à une course à l'acquisition de marchandises, une spirale d'inflation et de dévalorisation des objets rituels : la distinction exige de plus en plus de quantité et de plus en plus de qualité.

Dans ce cas, la perte de valeur rituelle ne dérive pas d'un attribut inhérent à la production de marchandises. C'est une logique purement indigène, celle du rituel « distinctif », ostentatoire, qui engendre le phénomène (Gordon, 2006, p. 25) transformant de simples objets inertes, acquérant efficacité et servant à la production effective d'une transformation des officiants et des participants, mais qui finit par détruire le système de valeurs lui-même. La valeur de la beauté s'efface au profit de la valeur-richesse (Gordon, 2006, p. 408).

Or, dans le cas des Q'eqchi', les offrandes en elles-mêmes ne sont pas distinguées les unes des autres, elles ne sont pas ostentatoires. Les rituels ne cessent de rappeler l'*unité* du village.

Il n'y a donc pas de possibilité d'inflation dans la démonstration d'objets rituels et dans la distinction ostentatoire des participants. De même, les offrandes alimentaires les plus précieuses étant les offrandes « natives », il ne peut y avoir de course à l'achat marchand. Cette institution du *wa'tesink* est donc à la fois fermeture et ouverture : ouverture aux objets externes, mais fermeture quand aux possibilités de transmettre la sacralité : celle-ci ne passe que par une alimentation *tz'aqal*, locale.

3.4 Une indigénisation des inaugurations.

Ces rituels ne sont pas seulement « q'eqchi' ». Ils sont de plus en plus réalisés par les administrations publiques locales. On observe donc une indigénisation importante dans les événements publics : les budgets prennent en compte, par exemple, les offrandes sacrées alimentaires et de copal-pom qui devront être réalisées pour les inaugurations de routes, de ponts et de bâtiments. Toute cérémonie officielle invite des anciens *pasa'* à organiser un *wa'tesink* qui protège la nouvelle construction.

Ajoutons que le *wa'tesink* n'est pas la seule cérémonie à être entrée dans les pratiques publiques : on a vu de plus en plus se répandre une sorte d'obligation du « repas collectif » dans toute réunion. Dans les rassemblements des *Comudes* par exemple, on prévoit d'offrir une réfection à tous les présents. Il en est de même pour la plupart des projets de développement réalisés par l'État ou toute autre organisation : on pense aujourd'hui qu'il faut systématiquement « offrir à manger » pour que les gens assistent à une réunion. Ceci a pu aboutir à des problématiques nouvelles pour les organisations, à savoir le gonflement de leur budget et les difficultés pratiques que cela entraîne... Or, cet emballement au nom du « respect des coutumes » frise souvent la démagogie et la farce : les repas cérémoniels, dans les communautés, ne sont pratiqués qu'en cas d'activité véritablement sacrée. Ainsi, on ne prépare pas de repas collectif pour toutes les réunions dominicales, qui sont pourtant des moments forts de prise de décision et rassemblent toutes les familles.

4. Tensions et conflits internes

Alimenter les machines, les boutiques, les camions, les ponts, les routes donnent toujours lieu à des rituels très délicats. On tente de faire en sorte qu'ils se passent le mieux possible, mais la tension peut être palpable : car là, il s'agit de biens particulièrement « dangereux » - car il y a de fortes possibilités d'accidents- et cruciaux pour la prospérité. De plus, dans le cas des machines, des camions et des boutiques, il s'agit de biens productifs menaçant d'introduire l'inégalité et l'exploitation au sein de la communauté.

Lorsqu'Armando a terminé son rituel (annexe Z), il a prononcé un discours, en insistant sur le fait qu'il travaillait dans l'esprit de redistribuer du travail et de l'argent à toute la communauté. Il parla alors de *loq'laj tumin*, cet argent sacré, que fournit le travail et la vente de la cardamome.

Il évoqua les problèmes de qualité de la cardamome qui en font baisser le prix. Il exprima qu'il se savait dans une position délicate d'intermédiaire mais il ne voulait pas être l'objet de jalousie, de soupçon : il assura qu'il servait d'abord les intérêts de tous. Il justifia ainsi qu'il pratiquait les prix d'achat de la cardamome à ses voisins les plus hauts possibles. S'ils avaient baissé fortement, ce n'était pas de sa faute.

Ce discours marquait bien que le rituel est une tentative de calmer les tensions internes, mais qu'il est peu efficace dans ce domaine. On l'étudiera dans le dernier chapitre avec l'extension des phénomènes d'« envie ». Dans l'année 2010, les parents d'Armando sont morts à six mois d'intervalle dans de grandes souffrances, d'un mal que les médecins n'ont pas réussi à identifier. Tous alors pensent à la sorcellerie d'un jaloux de la prospérité de la famille.

Conclusion

Les rituels d'alimentation, à l'exemple de celui du séchoir, du camion et de la cardamome, ont donc plusieurs fonctions :

Ils accomplissent l'acte social élémentaire, celui de « nourrir ».

Ils reconnaissent ainsi la *vie* des objets et des entités qui entourent les Q'eqchi', en permettant leur classement et l'action sur eux.

Ils sont ainsi l'opération permettant l'intégration des objets étrangers : en les alimentant par des offrandes natives, on leur donne vie tout en tentant de calmer leur courroux. En même temps, on observe une adoption par les administrations publiques, des rituels de « *wa'tesink* ». Mais ils ne résolvent pas toutes les tensions sur les inégalités introduites par les cultures commerciales. Un autre aspect de cette lutte contre ces tensions est l'éthique de la rétention du *k'ajb'ak*, que nous allons évoquer maintenant.

CHAPITRE 19

LA DANSE DU CHEVREUIL ET L'ABSTINENCE

Dans ce chapitre, nous évoquons le rituel le plus « secret », la clé de voûte de l'éthique q'eqchi' : le *k'ajb'ak*. Cette pratique de jeûne et d'abstinence entretient l'éthique de la rétention, contraire à l'esprit d'accumulation et d'exploitation des ressources propres au capitalisme consumériste. Cette pratique est donc évidemment menacée et fragile.

Mais nous voulons en illustrer tout d'abord la vitalité et l'importance au travers de l'exemple du « secret » de la danse du chevreuil.

1. La danse du chevreuil

La danse du chevreuil (annexe V) est pratiquée lors des semaines de transmission de confrérie. Elle fait intervenir deux musiciens et 24 danseurs. Elle est dansée seulement par des hommes. Tous sont des hommes mariés, sauf le petit garçon qui joue le chien, et les adolescents qui jouent les singes et le jaguar. La danse dure 12 jours : elle commence au petit matin et se finit à la nuit tombante. Les danseurs, lourdement costumés, réalisent une prouesse physique et, pour tenir, on leur offre régulièrement la boisson-cacao.

A l'anthropologue, les anciens expliquent que la danse est la plus belle des offrandes faites aux dieux : elle permet d'assurer la relance de la fertilité de la terre; mais ils ne veulent pas parler et encore moins décrypter le déroulement de la danse et la symbolique des personnages.

C'est par l'observation et la discussion avec les jeunes que la complexité symbolique de la danse apparaît (tout comme on peut la comprendre dans le rituel de la chasse au cerf filmé par Dehouve, 2009).

La danse raconte une histoire : un vieux chasseur et son chien tuent les chevreuils jusqu'au dernier. Puis ils s'attaquent aux singes et au jaguar, mais ceux-ci lui résistent. Tout d'un coup, le chien s'effondre, malade, comme mort. La musique s'arrête, le public se réunit autour du chien allongé sur un *petate*. Ne pouvant le soigner, le vieux chasseur demande un remède aux capitaines. Pendant ce temps, les singes et le jaguar s'emparent de la femme du chasseur et dansent avec elle.

Pourquoi le chevreuil et le chasseur ? Pour comprendre ce que désigne ces métaphores, il faut comprendre leurs « motivations » et en quoi elles sont pragmatiquement acceptées (Eco, 1988).

Pour Doctolero, ce chasseur et sa femme désignent les indigènes (2002, p. 15). Mais cette hypothèse est infirmée par les attributs de ce chasseur, à la peau blanche et à la grande barbe. Or, le public l'appelle le *mama'*, c'est-à-dire le vieux, le grand, ou encore le *dueño*, c'est à dire le grand propriétaire. Kahn (2006, p. 92) le confirme à partir de la danse du chevreuil observée à Livingston, sur la côte est du Guatemala.

Ce sont les chevreuils qui sont les métaphores des Q'eqchi', car ils sont les proies chassées. Nous voilà dans une configuration qui parle du passé tout proche, qui marque encore les mémoires : le massacre jusqu'à la dernière des créatures sans défense de la Montagne par le grand propriétaire. Car c'est bien ainsi qu'est considérée par les Q'eqchi' cahaboneros l'histoire de l'*Hacienda* et de la guerre civile. Ajoutons à ce propos que pour Van Akkeren (2000) ou Braakhuis (1999), les chasseurs ont toujours été des images d'envahisseurs armés et que le chasseur, armé de son fusil, peut évidemment être rapprochée de la figure du guerrier.

La danse ne propose pas seulement un face-à-face de ces deux acteurs. La configuration est bien plus complexe.

En particulier avec les figures des capitaines espagnols dits appelés « Conquistadors ou Rois » (Kahn, 2006, p. 92), rappelant la première vague d'invasion, précédent celle des haciendas. Ces personnages dansent à côté des chevreuils pendant toute la première partie de la danse : ils ne se mélangent pas, mais sont accolés, comme s'ils avaient longtemps vécu en cohabitant. Mais lorsque le chasseur surgit, ils se mettent à son service en délivrant le remède du chien : ils paraissent connaître certains secrets et les retournent contre les chevreuils, les singes et le jaguar. Ce rôle nous semble correspondre à la place des Espagnols et des Ladinos, contenus hors du territoire pendant la quasi totalité de la colonisation - Cahabón étant exclusivement peuplée d'indiens -, devenant les complices des grands propriétaires.

Enfin, il faut évoquer le rôle du jaguar et des singes, groupe des animaux invaincus. Les singes, pour les Q'eqchi', sont particulièrement proches des *Ch'ol Winq*, que nous allons évoquer en détail plus loin : ils représentent les indigènes invaincus, ceux qui ont refusé le baptême, ceux qui ont refusé de vivre « accolés » aux Espagnols. Le jaguar est le *Tzuultaq'a* (Kahn, 2006, p. 97), il est le rival du propriétaire dans la chasse au chevreuil : les chevreuils sont sur son territoire, ils sont son bétail.

Les derniers épisodes de la danse du chevreuil sont particulièrement intéressants car ils permettent de construire une mémoire victorieuse : les chevreuils ont été tués, mais les grands propriétaires ont été ridiculisés.

Pour Kahn (2006, p. 92), la danse signifie la lutte entre le jaguar propriétaire de la nature et le propriétaire humain de la terre. Cette danse définirait ainsi deux idéologies différentes de la propriété. Dans l'analyse de Kahn (2006, p. 96), les propriétaires tuent le jaguar et le singe (ce qui n'est pas le cas dans la danse de Tzalamtun), mais le propriétaire n'a gagné qu'en surface, car il a été ridiculisé. Le public voit « un renversement structurel joué par des individus masqués ».

La danse permettrait d'affirmer, comme dans le cas du Chiapas (García de León, 2002, p. 187), que « l'unique propriétaire est dieu ».

Selon nous, il s'agit bien d'une lutte sur la terre, mais ce renversement structurel va au-delà de l'inversion des vainqueurs : elle donne à voir au public une raison de l'échec des chasseurs. En effet, dans la version de Tzalamtun, le vieux propriétaire arrive à chasser les chevreuils, mais il ne peut chasser le tigre et les singes, qui sont les représentants de la Montagne sauvage : il peut prendre les fruits de la richesse de la Montagne, mais il ne peut retirer l'origine, les générateurs de ces richesses.

De plus, le chien tombe malade, le propriétaire et son épouse sont portés à l'envers par le tigre (comme lorsque l'on renvoie une maladie et qu'on tourne le dos) : là le tigre prend le *xmuhel*, la force vitale du propriétaire, de son épouse et du chien. La femme est prise par les singes et les jaguars : elle devient leur jouet. Cet épisode peut paraître abscons, mais il n'est pas aucunement pour habitants de Tzalamtun, car les anciens qui organisent la danse et l'enseignent aux jeunes danseurs expliquent la raison de ces épisodes. C'est l'importance du « *k'ajb'ak* », l'abstinence, la séparation des époux avant tout acte important (chasse ou semailles) qui est ici soulignée. Sans cette retenue, la chasse ou les semailles ne donneront aucun résultat et pourrait même causer des accidents : le fait que le chien passent trois fois sur la natte montre qu'il n'y a pas eu respect de la règle, et que les époux n'ont pas mis de distance entre eux avant la chasse, en continuant à dormir dans le même lit. Quand le chien tombe malade (V- épisode IV) : c'est la marque de la punition pour la chasse, prélèvement qui ne s'est pas fait selon les règles. La femme devient alors le jouet (sexuel) des animaux sauvages car elle s'est comporté comme telle en ne respectant pas l'abstinence : elle est devenue un *xul*, un animal. Il faut voir une explication dans le fait que dans la séquence suivante (V-20) le couple danse la main dans la main : ils ne se sont pas séparés pour chasser, ils sont restés unis.

Ce message « caché » de la règle de l'abstinence permet également de renforcer notre conviction que la métaphore du chevreuil n'est pas seulement un symbole des indigènes pourchassés, mais désigne également le maïs, la fertilité de la terre. Rappelons que dans toute la région mésoaméricaine, le « chevreuil » est relié au maïs en tant que « premières nourritures » (Esteve-Fabregat, 1994, p.162).

Il s'agit peut-être d'une adaptation propre à Cahabón, car l'on connaît la plasticité de ces danses. Si l'on compare la danse telle qu'elle est effectuée à Livingston, ou Kahn ne semble pas remarquer particulièrement une allusion à la question de l'abstinence (Kahn, 2006 : 92).

Ce parcours nous permet de comprendre combien un modèle ne peut être analysé comme un simple jeu de structure binaire, et de façon décrochée du contexte : la simple opposition chasseur/proie dit à la fois beaucoup et pas grand chose : on ne peut en extraire de façon définitive une vision du monde. Il faut analyser les liens que les éléments rituels et mythiques tissent avec les institutions sociales et la configuration des pouvoirs pour pouvoir en tirer une analyse. Il permet également de comprendre comment un « secret », le *k'ajb'ak*, permet de faire le lien entre le vécu historique et les règles fondamentales du système social. C'est par le *k'ajb'ak* que les Q'eqchi' assurent leur suprématie à la fois sur les envahisseurs historiques et sur la « Nature » : c'est une des clés qui résout symboliquement toutes les contradictions dans lesquelles les Q'eqchi' sont pris.

2. Le « *k'ajb'ak* »

Le *k'ajb'ak* est une technique de maîtrise du corps permettant d'agir sur l'environnement. C'est une opération complémentaire, indispensable des opérations d'offrandes comme le *wa'tesink* ou le *majejak*. C'est elle qui donne leur force à ces actes. Car l'abstinence et le jeûne permettent de *garder*, d'économiser, de préserver, d'accumuler de la force pour la dépenser dans ces rituels. Elle apparaît de manière voilée dans les mythes et les rites. C'est l'une des pratiques les plus répandues et les plus « secrètes » de Cahabón : une des seules façons de l'évoquer, c'est par les « blagues » racontées rituellement pendant les semailles. Les vieux *pasa'* expliquent aussi ce *secret* lors des veillées rituelles aux jeunes.

2.1 Un ensemble de règles complexes

Cahabón serait le lieu par excellence de l'abstinence. Même si les interprétations les plus courantes de l'origine du nom du municipe évoquent plutôt le lieu de la « peinture en poudre », *kaj* désignant la poudre et *bon* étant la teinture, nous pensons que Cahabón serait plutôt *k'ajb'om*, « celui qui observe une abstinence continuelle » ; ce qui est confirmé par plusieurs personnes à Cahabón et par le dictionnaire q'eqchi' publié en 2008 donnant la définition suivante :

« K'ajb'om : li nakaj'bak junelik. Sa' li aatin a'in eljenaq chaq xk'ab'a' li tenamit Chi K'ajb'om. Sa' xk'ab'a' naq li xpojanamileb' chaq li tenamit a'in q'axal nake'xk'ajb'a chaq rix li xyu'ameb', re ink'a te'yakerq ut ink'a te'xkuul li tuul »

K'ajb'om : celui qui s'abstient tout le temps. C'est de ce mot que vient le nom du lieu Chi k'ajb'om, car ses habitants observent une abstinence tout au long de leur vie pour ne pas tomber malade et ne pas subir de mauvais sorts.

(ALMG, 2008, p. 189).

Cette abstinence ne paraît pas relever seulement de la tradition catholique du jeûne du carême, même s'il paraît évident que les similitudes entre l'abstinence indigène et le jeûne chrétien ont certainement permis qu'il n'ait pas été dévalorisé ni interdit par l'Eglise. L'abstinence est un rituel très ancien. Déjà Diego de Landa décrivait l'importance du jeûne pour le rituel de passage des adolescents. « *Trois jours avant la fête, les parents des adolescents et les officiers jeûnaient et d'abstenaient de relations avec les femmes.* » (Landa, 1966 pp. 44-47, notre traduction).

Le *k'ajb'ak*, c'est *agir* sur soi et sur les éléments, ne pas être passif, mais au contraire, obtenir les forces créatives et la capacité sacrificielle de Dieu. Cette pratique est souvent soulignée comme l'une des règles les plus fortes et les plus belles du passé, et on déplore qu'elle se perde aujourd'hui.

Pero anaqwan maajun chik li k'ajbanb'il, ut ink'a' chik naqa naw lix yaalal yooko xb'aanunkil. K'ajwi' wanko aran, na geek'a.
(Marco)

Mais maintenant, il n'y a plus d'abstinence, et nous ne savons plus la vérité de ce que nous faisons. Nous sommes seulement là, à ressentir (subir).

Le *k'ajb'ak* aujourd'hui consiste en de multiples règles, dont certaines sont ici énoncées par la grande prieuse, Angela, afin d'être « pareil à Dieu et à sa parole » : c'est le moment où le corps devient sacré, où l'homme et la femme deviennent capables de créer.

Li k'ajb'ak, chan chan tana, li k'aru k'ainaq lee tib'el, tee kanab' a'an. Li más chik tee b'aanu anajwan, paab'amaq li chaq rab' chan li dios

Laa' o naqa paab' a'an, ut li k'ajb'ak xk'anab'ankil li jobok, k'anab'ankil li tiktiik, xk'anab'ankil li maak'ob', mare atawank winq, atawank ixq, maraj ut junaq sowenak, kaqalib'k, maraj junaq elq'ak, maraj kamsink, pero chijunil raj atawal ru b'ihomal, chijunil na ru naj k'ut cha wu li ma'usilal.

Ut a'an taa k'anab'. Uy k'ainaqat xb'aanunkil a'an, pero taa k'anab'. A'an nax ye raatin qawa Dios. Entonces, juntaq'eet rikin a'an.

Ut li awk, tat k'ajb'aq. Naqa naw naq a'an re yu'am, yu'am re ruchich'och'.

Pero, wi' maak'a'aq li ixim, maak'a'aq yu'am. Maak'a'aq li awimj, maa'k'a'aq qa yu'am. Si wank a'an, wank qa yu'am. Ut a'an aj e li k'ajb'ak.

Wi' naqa k'ajb'a li k'al, majun k'a ru ch'e'ok re. Chi moko li ch'iwan, chi moko li ow, porque li ow na koplek li ixim, maak'a li ow, ut maak'a' li ch'iwan, ut maak'a' chik li chi wa jun li aaqam, li aaqam naj ket ajwi' li k'al. Ut li ch'iwan aj mich', naj k'ux, nax kanab' li xaq i waj aran. A'an ut a'an li moko ta waj ta tk'ul aawawimj.

Li K'ajb'ak, k'ajwi' naj xa'eetali li mare k'ajwi' anajwan, toj k'ab'ej raj too awk.

K'aj chik anajwan charaq li kutan rikin laa b'elom.

Entonces tat xik chi uutz'uk, ket li oxib' kutan, k'e chaq laa kawilal rikin li

L'abstinence, c'est cesser tout ce à quoi sont habitués vos corps. Ce que vous faites alors, c'est honorer les règles dites par Dieu.

Nous, nous obéissons à cela. L'abstinence, c'est cesser d'insulter, cesser de mentir, cesser de pêcher, peut-être cesser de désirer les hommes, de désirer les femmes, ou abandonner une jalousie, une envie, ou bien encore de voler, de tuer, mais aussi tout ce qui est désirer des richesses, tout ce qui t'enseigne le mal.

Tu arrêtes tout cela. Tu es habitué à le faire, mais tu cesses de le faire. C'est ce que dit Dieu. Alors, tu seras pareil à lui.

Et pour les semailles, tu observes une abstinence et un jeûne. Tu sais que cela est pour la vie, pour la vie du monde.

Car s'il n'y a pas de maïs, il n'y a pas de vie. S'il n'y a pas de cultures, notre vie disparaît. Si elles existent, nous vivons également. L'abstinence se fait pour cela.

Si tu t'abstiens pour le champ de maïs, rien ne va l'affecter. Aucune grive, aucun agouti. L'agouti vient picoter le maïs, il n'y aura pas d'agouti⁹⁸ ni d'oiseau, et il n'y aura pas de taupe ni d'agouti cotuza⁹⁹, car l'agouti cotuza mange aussi le maïs. Et la grive coupe, mange, laisse seulement les feuilles. Tu ne veux pas que tes plantes subissent cela.

L'abstinence, c'est pour donner le signe aujourd'hui que peut-être après demain nous allons semer.

Alors, tu ne vas plus avec ton mari.

Alors tu vas brûler une bougie, et tu le fais durant les trois jours, tu donnes ta force au Dieu, à ton champ.

Tu vas prier dans les six quartiers.

⁹⁸ Esp. Tepezcuintle; Dasyproctidae paca

⁹⁹ Esp. Cotuza; dasypracta punctata

qawa Dios, kawilal aa k'al.

Tat xik chi uutz'uk re waqib' baar.

Entonces li waqib' baar a'an, xab'aanu li uutz'uk eh, toj tat awk wi' chik, a'an wi' chik, oxib' kutan wi' chik, na elk chi waqib' kutan. Tat xik wi' chik chi uutz'uk, xat raq'e sa' li kutank a'an, xwulak li kutan naq tat xik wi' chik chi uutz'uk b'antioxinkil re qawa Dios, naq moko xat numtaa ta sa' xkutankil laa k'al.

Pero sa' li kutan naq yookat chi k'ajb'ak, maak'a' taa k'ux, moko ch'op, moko tul, moko kaxlanwa, moko k'aru, moko kape, chi moko toqok che' b'een aa waq, wank kok che' taawil na hulak cha wu naqa toq b'e b'een i qaq, pero moko us ta, porque naq taa toq'i li kok che', na chal li iq', jun xikik chi ch'och', na toq' he, ak xa wawasi' chi kan.

Ut li k'a ru xa b'aanu re a'an, mare xa yal b'ayaq lix kakaw li Qawa'; ut a'eb' li kok xul neke chal xokb'al li iyaj ak wan chi ch'och'.

Ut chirix a'an mare laa'at ink'a' tz'aqal laa k'ajb', na risi li loq'ljaj k'ajb'. Taa q'ol chaq aa hal, rax hal, taawil, pumux pumux li kape, k'at kape wan chi sa, b'anaq xa ket li kape, ut a'an ink'a' kakaw.

K'ajwi' kakaw taa wuk'. Raqe'k li k'ajb'ak, ket chik aa kape, maak'a' chik reek. Ut naq taa ket a kaxlan wa', k'aj xul se' ruj a waj' wankeb' chaq lix motzo', a'an li kaxlan wa, a'an li k'aj.

¡Ah! nab'al li awas, nab'al. A'an ut li k'ajb'ak naqa ye. Chan chan chik naq nako k'ajb'ak chirix li qa junxaqalil.

Jo'kan naq a'an li k'ajb'ak. A'an li k'ajb'ak chirix kanabankil lix tz'ekankil, li na oksink li yajel li wa', a'an na oksink li yajel, a'an taa kanab' [...].

También, naq tat xeelunq', moko ta lancha'i ta, kama'an tqa b'aanu qa k'e

Lorsque tu auras brûlé tes bougies dans les 6 quartiers, tu vas semer, et de là, trois jour de plus. On en est à 6 jours.

Tu vas brûler tes bougies de nouveau, pour remercier Dieu, car tu n'as rien transgressé pour le jour du maïs.

Mais la journée, pendant cette période d'abstinence, tu ne dois manger ni ananas, ni banane, ni pain, ni café, ni briser le bois avec tes genoux. Car il y a des petites branches que nous aimons briser avec le genou, mais cela n'est pas bien, car si tu brises la branche, le vent vient, sur la terre et brise tout, parce que tu as provoqué l'awas.

Et les autres choses qui peuvent provoquer cela sont les suivantes : peut-être as-tu goûté un peu de cacao du Saint, et les oiseaux viennent cueillir les graines lorsqu'elles sont déposées dans la terre.

Peut-être que ton abstinence n'est pas suffisante, ton abstinence sacrée est sortie. Alors, lorsque tu iras récolter ton maïs, ton maïs tendre, tu verras comme du marc de café, du café brûlé à l'intérieur, parce que tu as bu du café et non du cacao.

Car tu ne dois boire que du cacao.

Lorsque se termine l'abstinence, tu peux boire de nouveau du café, ce n'est plus un problème.

Et si tu manges du pain, tu trouveras beaucoup de vers dans la pointe de ton maïs, car c'est à cause du pain, de la poudre.

Ah! il y a beaucoup d'awas, de secrets, beaucoup...C'est cela que nous appelons abstinence. C'est ainsi lorsque nous nous abstenons sur notre hauteur d'homme.

*C'est cela l'abstinence. **C'est cesser de manger ce qui introduit des maladies dans le maïs.** [...]*

Aussi, lorsque tu fais le xeel, il ne faudra pas faire un bacha', c'est à dire le saler, le déposer sur le comal au dessus du feu, et le recouvrir.

Peut-être, lorsque tu le mangeras le

ratzamil, taa k'e saxb'een aa xam sa' k'il, ut naqa tz'ap xb'een.

Mare, toj hulaj taa kux, maak'a' naj ye, b'aanaq lanchi'inb'il, pero moko us ta.

Tat ok chi q'olok, taa wil laa k'al, na latzatz naq elajik naj kol a'jun maal, kama' li kab'.

A'an naq xa lanchi'i, toqob'iru li hal, na q'ememnaq xsa', moko ch'aabil ta chik. A'an li lanchinb'il. [...]

[...] Jo'nimal taa waj k'eb'al jun sut, ak sa' ya'al ta set, taa set chi ch'iich', ak re re ta toq'b'e, kama'an, a'an li rawasinkil, ut li pochb'il re awk, moko cha'qak ta re, porque li iq', a'an li iq' na chal moko tix kuy ta li pobre wa', ak xaa woksi li iq' ;

Chijunil li k'ajb'ak.

lendemain, il n'y aura rien dans le bacha', mais ce n'est pas bon.

Lorsque tu commenceras à récolter, ton maïs, ses feuilles et ses poils seront très collants, tu auras du mal à sortir le maïs, ce sera comme du sucre.

Tout cela parce que tu as fait des bacha' avec le xeel, pauvre maïs, il est comme de la pâte à l'intérieur, il n'est plus beau, à cause du bacha'. [...]

Selon combien tu vas vouloir donner (dans une tasse), et si tu découpes la viande dans le jus du caldo avec la machette, alors, c'est cela le rawasinkil, et le maïs en poch pour les semailles, ne va pas se cuire, car le vent, le vent qui vient le maïs ne va pas le supporter, et tu as introduit le vent.

C'est tout cela l'abstinence.

(Angela)

Le *k'ajb'ak* peut donc être considéré comme un ensemble de *rawasinkil* particulièrement développé, qui systématise l'homologie entre les deux mondes. Dans les moments du rituel, la communication entre les deux mondes est ouverte, afin que l'homme puisse, *comme les dieux*, influencer sur la fertilité de la Nature, mais il lui faut maîtriser tous ses actes afin de ne pas entraîner de conséquences néfastes. Pendant ce moment rituel, le monde de la milpa est reproduit dans le microcosme de la maison. Par *imitation*, une action chez l'un peut contaminer l'autre, se reproduire dans le microcosme. Par exemple, faire *bacha'* avec un *xeel*, c'est à dire saler, envelopper dans une feuille et fumer le *xeel* issu d'un repas de semailles, fera que le maïs ressemblera lui-même à un *bacha'*, mou et collant comme s'il avait été cuit de la même façon.

On peut ici énumérer ces règles imitatives énoncées dans le dernier texte :

Interdictions :

- Etre abstinent 12 jours, 6 jours, ou 3 jours avant et après l'acte agricole, cynégétique ou rituel.
- Ne pas jalouser, ne pas envier, ne pas désirer, ne pas se mettre en colère, ne pas crier, ne pas frapper les chiens.
- Ne pas rire, ni insulter, ni chanter,
- Ne pas manger de la viande ; seulement de la *pacaya* et du poisson
- Ne pas se baigner à la rivière, car alors on devient un poisson.
- Ne pas manger de fruit, d'ananas, de banane, de *quequexque*, de *junco* ni de *makuy*, car alors les animaux viendront manger les graines et jeunes pousses.
- Ne pas manger de pain car alors viennent les vers dans le maïs.
- Ne pas goûter le cacao offert au Saint car alors les oiseaux viennent prendre les graines au moment des semailles.

- Ne pas briser les branches avec ses genoux, car cela introduit le vent dans la milpa et brisera les plants.
- Ne pas couper avec la machette la viande dans le jus du bouillon au moment du repas cérémoniel car alors les tamales de maïs ne cuisent plus par l'introduction du vent.
- Ne pas saler et fumer le *xeel* (faire *bacha'*) car alors le maïs devient mou.
- Ne pas se couper les cheveux.
- Ne pas boire de café car alors le maïs se remplit de poudre noire.
- Ne pas manger debout, car alors le maïs poussera trop haut.
- La femme ne doit pas abandonner les tortillas sur la table (en général, les tortillas qui n'ont pas été mangées sont gardées dans un linge serré, dans unealebasse (*seel*). Si elles les laissent, le maïs court le danger d'être emporté par les écureuils.
- La femme ne doit pas laisser les tortillas sous la pierre à moudre, car alors l'agouti *tepezcuintle*, qui vit dans les grottes et les terriers, sortira attaquer le maïs.
- Elle ne devra pas brûler les rafles (épis égrainés), ce qui arrive en général souvent car cela aide à allumer le feu. Pendant la période d'abstinence, cela équivaut à appeler un soleil trop brûlant sur le maïs.
- Les enfants ne doivent pas manger avec les hommes, car alors les petits oiseaux entreront dans la milpa.
- Lorsque l'on égraine le maïs pour les semences, la femme doit desserrer sa ceinture, sinon l'épi sera trop dur et compact.

Recommandations :

- Manger des *xut* grands permettra que les épis de maïs soient très gros.
- Nouer la feuille de *mox* autour du « *xeel* » d'une certaine façon, qui ressemble à un épi de maïs.
- Faire de grands « *xeel* » pour que les maïs soient grands.

2.2 La reproduction des cycles de vie et de mort

C'est dans le *k'ajb'ak* que l'on reproduit, par homologie avec certains cycles de reproduction des cycles de la vie végétale et animale, les changements de saisons, la chute et le renouvellement du feuillage des arbres, le passage par la mort et la renaissance, le changement d'écorce, de peau, la mue du serpent, mais aussi que l'on prépare la capacité d'engendrer, de provoquer la germination. *K'ajb'ak* nous semble donc être une espèce d'équivalent du concept du concept englobant de *Jalok'xoj* des Tzutujil.

C'est le passage d'un soi à un autre soi au cours du temps. L'abstinence reproduit donc pour les humains les périodes sèches, périodes de repli, de jeûne, de calme. Ce sont les périodes « froides » : sans frottement, sans désordre. Elles permettent de préserver totalement le monde des hommes du monde du *Tzuultaq'a* : il faut réduire au minimum la porosité entre les deux. Remarquons que le zéro, pour les mayas, ne signifie pas le vide ou le « rien ». Il s'agit au contraire de la complétude : la fin d'un cycle (le zéro peut correspondre au 20 par exemple) et donc marquer le passage d'un cycle à un autre. En cela, le *k'ajb'ak* est le moment-clé, le moment-zéro où l'on relance un nouveau cycle.

Le « *k'ajb'ak* » est aussi la confection d'une *rix*, une écorce qui protège les moments sacrés et délicats de la semailles, car on borne, on protège par le *k'ajb'ak* dans les jours précédents et les jours suivants les gestes délicats et dangereux (Hatse, et al., 2001a p. 104) : il y a abstinence, jeûne, et contrôle des aliments, des humeurs, avant et après tout geste important : les semailles ou tout autre geste agricole, mais aussi le mariage, l'apprentissage et l'acte de sorcellerie, la chasse, la pêche.

Cette interprétation est par ailleurs confirmée par ce texte (Ak'kutan, 1999 p. 25) :

Li k'ajb'ak

*A'an jun li kalkab'ik b'ar wi' na'ilmanx
xyu'am li loq'laj che' k'aam, chan naq ak
xcheeko', naq ak xq'eelo' li xxaq ut sa'
saq'ehil naxtz'eq li xxaq, nat'usq'i, chan
chan chaqi naq nakana, ab'an a'an li
hoonalil naq yook xk'uub'ankil chi ak' li
xyu'am, yook xkawresinkil rib' re xtikib'ankil
jun hoonal, jun yu'am ak'. Jo'kan ajwi' li
k'ajb'ak naq nab'aanumank, chan chan ajwi'
jo' naxyu'ami li che'k'aam, nab'aanumank
re xchaab'ilob'resinkil li yu'am chi ak', chi
chaab'il ut chi tuqtu ru.*

*Li k'ajb'ak maawa' kajwi' ta naq li jun
suumal te'xk'e xhubaj chi rib'ileb' rib', a'an
b'an ajwi' li jun chi poyanam, li junkab'al, li
komonil, ut wank chi eek'amb'il sa' jun
junqalil ut sa' komonil, jun li wank chi
eek'amb'il rik'ineb' li k'a' re ru, rik'in chi
xjunil li yo'ob'tesinb'il, rik'in li choxa
ch'och'.*

*Naxtitz' ajwi' jun wanjik sa' xyaalalil, naq
kehaq ru li jun ut li komonil, chan chan naq
raxk'ab'aq ru, jo' li k'iche', jo' li tzuul
taq'a, naq chan chanaq li che'k'aam, jo' li
atz'um, jo' li uutz'u'uj, jo' li pom, k'i'inaq,
jaq'aaq'naq ru, keenaq raam, xch'ool,
xmusiq'. Ink'a' tz'aqal li nake'xk'oxla naq li
k'ajb'ak a'an li jalok hilaal, malaq xjalb'al
kaj ta wi' li jun malaq ka' paay chi tzakahem,
malaq xka'pak'al uhinkil li yu'am, maawa'
a'an li tz'aqal k'ajb'ak, naxtitz'i b'an li
tz'aqal tiikilal, xk'eeb'al xloq'al li jun junq, li
k'a' re ru ut li choxa ch'och'.*

Le k'ajb'ak

*C'est un rituel où apparaît la vie de la nature
sacrée, comme lorsque vieillissent et
jaunissent les feuilles et dans l'été elle perd
ses feuilles, elle se dénude, et qu'elle
demeure ainsi sèche, mais cela est le moment
où se prépare de nouveau la vie, elle se
renforce elle-même pour son commencement
à son heure, une nouvelle vie. Ainsi est
l'abstinence que l'on fait, ainsi comme vit la
nature, on la fait pour embellir la vie à venir,
pour qu'elle soit belle et en paix.*

*L'abstinence n'est pas seulement lorsque un
couple se donne une limite, cela vaut aussi
pour chaque personne, chaque foyer, chaque
communauté, et **le mouvement est en unité
et en communauté, se mouvoir avec les
choses**, avec toutes les créatures, avec le ciel
et la terre.*

*Elle permet une existence dans la vérité, qui
refroidit la personne et la communauté,
comme quand verdit la forêt, la montagne –
vallée, la nature, la fleur, le pom, qui grandit,
qui donne son âme, son cœur, son esprit. Il
n'est pas suffisant de penser que l'abstinence
est l'échange de repos, ou de changer
seulement un ou deux types de nourritures,
ou bien deux façons de mener sa vie, ceci
n'est pas le jeûne juste et vrai, il est
nécessaire à la croissance juste, en donnant
son respect sacré dû à chacun, à chaque
chose et au ciel et à la terre.*

2.3 Une régulation des humeurs

« *K'ajb'ak* », donc, est fait pour contrôler les aliments et les niveaux de chaleur.

Les hommes ne doivent pas manger d'aliments chauds comme le piment, et consomment l'alliance équilibrée entre haricots (« froids ») et tortillas (« chaudes »). Ils ne doivent pas manger des aliments semés, cultivés, récoltés par les femmes : le riz et les bananes, deux aliments froids très liés au féminin. La veillée auprès de la graine du maïs (signalée dans le mythe J-74) doit permettre le passage de l'état froid à l'état chaud par la consommation par les hommes de l'alcool et la cigarette : les hommes réactivent leur capacité de féconder. La germination des graines du maïs, plongées dans l'eau, est alors activée. Les hommes produisent la chaleur nécessaire à la naissance du maïs par le pom et le sang qu'ils mélangent aux graines. Une bougie plantée au milieu des graines agit comme un petit soleil (Wilson, 1995 p. 115). Les offrandes de pom et de bougies faites au *Tzuultaq'a* sont chaudes, chaleur dont il a besoin pour augmenter sa fertilité. C'est l'homme qui doit alimenter la chaleur de la terre, entretenir cette chaleur pour maintenir sa fertilité.

2.4 Une abstinence nécessaire à tout acte d'intrusion

« *Le cacique était aussi occupé à stocker tout l'air qu'il pourrait* » dit le conte C (C-8). L'air, la semence, le venin : des armes qui sont des flux qu'il faut savoir accumuler pour les libérer avec plus de puissance. De la « petite mort », l'homme, le végétal ou l'animal ressort revigoré, plus fort : cette interprétation m'est apparue lorsqu'un vieil homme décrivait son affrontement avec un serpent sortant de la période sèche, période de jeûne qui aboutit à ce que son venin devient de plus en plus puissant. Pendant l'abstinence, l'homme a « gardé » ses énergies. Il a retenu la colère, la méchanceté, les mauvaises pensées et paroles. Aux semailles, l'homme délivrera sa puissance germinatrice « économisée » auparavant. Pour la chasse, il délivrera le « venin » accumulé.

2.5 Une continuité avec le carême chrétien

Le *k'ajb'ak* n'est pas vécu comme un à-côté de la foi catholique, bien au contraire, il est présenté comme un héritage chrétien, une reproduction de la Cène et de la crucifixion selon Angela : la nourriture est le « corps du Christ ».

Le carême est vécu comme un *k'ajb'ak* : les deux périodes se recoupent souvent : on bénit le maïs pendant le carême, qui ouvre la période du brûlis et des semailles.

Le Vendredi Saint, jour de la crucifixion de Jésus, il ne faut pas travailler, et il ne faut pas toucher les couteaux, le fer, les machettes, le métal : celui qui touche du métal tue Jésus, et il devient alors une statue de pierre (Argueta, 2005, p. 167).

Chapom rib' li k'ajb'ak rikin lix chaqrab' li Qawa Dios, chapom rib' li k'ajb'ak. A'an naqa kanab' chijunil ratawankil li k'aru naqil li qa tz'ekemk naq ok'e chi awk. A'ut qaj ch'aab'ilaq li qa k'al. [...] Naq noko xye qe raatin li dios, naq kanab'omaq xb'aanunkil ut, kamomaq li b'e, b'ar wan li kix kuy li xk'amb'al lix kruus, li Jesus, a'an bi' an xkuyb'al chijunil a'an. Jo' kan ut a'an, naq k'ajwi' chi ru li dios taa k'ojob'aa ch'ool.

(Angela)

Le k'ajb'ak est enlacé avec la parole de Dieu. Nous abandonnons tous les désirs des choses que nous mangeons lorsque nous commençons à semer. Car nous voulons que notre milpa soit belle [...] La parole de Dieu nous dit ce que nous devons cesser de faire, suivre le chemin, où il a porté la croix, car lui il a souffert tout cela.

C'est pour cela, que seulement devant Dieu tu dois te résigner, te contenter.

3. Médiation interne/externe : le k'ajb'ak ou l'éthique de la rétention

Le *k'ajb'ak* a un rôle important dans le rapport au marché : il maintient une éthique inverse à celle du capitalisme. Il permet de réguler non seulement le corps, le rapport aux saisons et à la terre, l'organisation sociale mais aussi, l'articulation entre les principes du marché et ceux de la communauté : le *k'ajb'ak* est le principe de la rétention puis de la libération des énergies qui permet une fermeture « protectrice » par rapport au principe d'accumulation infinie du marché.

Reprenons ce que disait Angela :

« L'abstinence, c'est cesser d'insulter, cesser de mentir, cesser de pêcher, peut-être cesser de désirer les hommes, de désirer les femmes, ou abandonner une jalousie, une envie, ou bien encore de voler, de tuer, mais aussi tout ce qui est désirer des richesses, tout ce qui t'enseigne le mal ».

Au cours d'un autre entretien, elle insiste sur la barrière que le *k'ajb'ak* permet d'instaurer avec le désir infini d'argent :

K'ajwi' rikin li k'ajb'ak re naq taa kanab' chijunil li qa kaijenaqo wi' laa'o, xoo ki' rikin tumin, o maraj xoowinqilo xoo ixqilo chi atawank tumin, ak naqil chi kan naq junes a'an neke loq'ok wi' qa na', k'aru tumin, k'aru tumin, ut laa'o xoo nimqank pe ya naqaj raj wank li qa tumin chi yo'on raj qikin. A'an ink'a'us, chan li Dios.

Toj elk laa tiqob, trabajin taa taw li tumin, taa sach, sa' lix ch'ool li Qawa Dios, Pero ya yookat chi ratawankil, chan chan at ajwi' laj ramol camión, eb' aj ramol camión a'an, ataw, ataw wankeb', mas us tqa b'aanu k'ama'in re aki qa tumin hon, pero ink'a'a naj

C'est seulement avec le k'ajbak que tu abandonnes tout ce à quoi nous sommes habitués, nous avons grandi avec l'argent, nous sommes devenus des hommes et des femmes qui désirent l'argent, nous avons vu nos mères qui achetaient seulement avec de l'argent toutes les choses avec de l'argent, et nous avons grandi en voulant beaucoup d'argent pour nous. Mais cela n'est pas bon, dit Dieu.

C'est en sortant ta sueur, en travaillant que tu trouveras de l'argent, et tu le dépenseras, et alors oui, Dieu sera content. Mais quand tu désires de l'argent comme le font les braqueurs – car les braqueurs, ils désirent, ils se disent que c'est bien de faire comme cela

naw a'an, ma ta' li kix b'aanu ganar malaj a'an a ki kam aran.

Pero junaq kristiaan li naj naw xkawresinkil rib', jo' naq k'oxla chi us, re li chi yaal naj ye raatin Qawa Dios, moko k'aj ta rikin wa', na k'ole li winq rikin tijok ut rikin a'in aa ixim. Pero atawank, atawank maak'a' tk'e aawe, kaqalik chik naj k'e, moko us ta... A'an lix yaalalil.

(Angela)

pour obtenir rapidement de l'argent, mais ils ne savent pas s'ils vont gagner ou s'ils vont mourir.

Mais une personne qui sait se renforcer lui-même, qui pense bien, suit la parole de Dieu : l'homme ne vit pas seulement de pain, mais aussi de prière.

Mais désirer, désirer, ne te donne rien, cela ne donne que de l'envie, et ce n'est pas bon. C'est cela le message.

Le *k'ajb'ak* ne cesse de rappeler qu'un acte de prélèvement de la nature n'est pas anodin. Il permet également de comprendre que la capacité de production et de reproduction n'est pas infinie : qu'elle s'acquiert après un temps de repos, de rétention, d'abstinence.

4. Tensions et conflits internes

On peut se demander quelles sont les tensions internes autour de cette institution. Le *k'ajb'ak*, et tous les rituels agricoles en général, ne sont pas remis en question par la jeunesse et les adultes q'eqchi'. Ils en savent l'importance, ils craignent de voir leurs récoltes s'effondrer s'ils ne les respectent pas. Cependant, une des principales problématiques actuelles est la transformation des représentations de la sexualité dans les communautés, du fait de l'émergence entre autres, d'une adolescence.

4.1 Le support du rôle-clé des hommes.

« *K'ajb'ak* » est la séparation de l'homme et de la femme : il faut « se respecter entre époux », « *xloq'oninkileb' rib' rik'in li xsum aatin* » dit Angela.

Si les femmes ne peuvent contrôler le sang qui s'écoule de leur corps chaque mois, les hommes peuvent, eux, « ouvrir » le corps de leurs épouses. Ils sont capables de parole rituelle et ils sont capables de décider de la fécondation des femmes. Ce sont eux qui provoquent l'ouverture des femmes. Ce sont eux qui sèment et qui chassent. Ils décident et contrôlent leurs flux de semence. C'est là le cœur du pouvoir des hommes pour les Q'eqchi' : décider des flux de sang et de semence, et donc pouvoir s'abstenir.

Le « *k'ajb'ak* », c'est dire que les activités sexuelles et les activités de semences ou de chasse sont exclusives l'une de l'autre : L'homme *fait semblant* qu'il chasse pendant qu'il séduit (comme dans le conte D), et il s'abstient de la femme quand il chasse. S'il ne s'abstient pas, la famine surgit (Braakhuis, 2005).

Cette institution est donc clé dans la représentation des genres. Or, elle semble attaquée par les phénomènes entraînés par la scolarisation de plus en plus longue.

4.2 La sexualité adolescente et le vol de la jeune fille aujourd'hui

Dans un contexte où les études s'allongent, les mariages sont retardés. On voit s'instaurer une période *adolescente* propice aux amourettes. Le « vol » de la fille est alors fréquent. Souvent, une jeune fille disparaît un moment, une nuit, on dit qu'elle est « emportée » par un autre adolescent. Parfois, souvent, elle tombe enceinte. Cette grossesse et l'arrivée de l'enfant interrompent en général les études de la jeune fille.

On tentera de « réparer » et demandant au jeune homme de venir travailler avec son beau-père quelques temps. Alors pourra se mettre en route le processus normal du mariage. Mais souvent, le jeune homme ne se sent aucun engagement et le problème est au mieux porté devant la justice pour que la jeune fille obtienne une pension alimentaire pour l'enfant, la jeune fille reste chez ses parents ou bien, expulsée de chez elle, part vivre chez un oncle. Les échecs de ces unions sont considérés comme l'une des plus grandes hontes pour les parents, il détruit les familles.

La représentation du couple et de la sexualité est actuellement totalement bouleversée par les bouleversements socio-économiques, les changements des âges de la vie, par les images des séries télévisées, les musiques des adolescents. Une « discordance normative » (Bouju et Bruijn, 2008) brutale se déroule entre des couples cherchant à réguler les naissances et l'église refusant d'évoquer la contraception ; entre les parents convaincus de l'utilité d'études plus longues mais déboussolés par les comportements adolescents ; entre des représentations sacrées et profanes de la sexualité.

L'attitude normée des jeunes filles d'autrefois était la réserve et l'obéissance envers la famille, la peur de l'étranger. Ce phénomène avait été renforcé à l'époque de l'*Hacienda*.

Avec l'allongement des études et la fascination pour les *telenovelas*, les jeunes filles sont mises continuellement au contact de jeunes hommes et les capacités de lier des amitiés et de séduire deviennent des valeurs très importantes. Les valeurs du « *k'ajb'ak* » -la maîtrise des relations sexuelles- entrent en pleine contradiction avec ce nouvel impératif d'insertion dans les groupes d'adolescents : la multiplication des expériences sexuelles est très valorisée. Ainsi, on perd le « respect » de soi et des autres, comme me dit une jeune fille : jeunes filles et jeunes garçons suivent la nouvelle « norme » énoncée par leur environnement télévisuel. Les jeunes garçons q'eqchi' développent et reproduisent le modèle de virilité à la mode : le garçon romantique qui écoute les *rancheras* larmoyantes, mais « saisit » les jeunes filles dès qu'il le peut. Les jeunes filles suivent les images d'une femme individualiste, « libre », qui est évaluée en fonction de critères de « beauté plastique » et de sa capacité à séduire le plus grand nombre possible d'hommes.

La contraception est un problème majeur. Ce n'est que depuis 2009 qu'une loi autorise l'information et prône le développement des pratiques contraceptives. Les pratiques les plus communes sont les ligatures des trompes des mères de familles et les injections trimestrielles. Les pilules et les implants sont chers et considérés comme dangereux pour la santé. Entre janvier et juin 2011, on décomptait pour l'Alta Verapaz 8000 grossesses de jeunes filles entre 11 et 18 ans.

On ne peut prévoir comment réagira la société q'eqchi' cahabonera face à ce phénomène qui ne relève pas d'une exception, mais qui se révèle massif. Acceptera-t-elle et régulera-t-elle la sexualité adolescente, pour permettre ensuite une intégration dans un modèle « familial » stable, maintenant le lien sacré entre le couple et la production agricole ? Ou bien va-t-on voir ce modèle gagner le monde adulte, avec, comme chez les Ladinos pauvres ou de classe moyenne, ou dans d'autres régions indigènes, une proportion croissante de vies émaillées de cohabitations et de séparations, où le « couple » durable n'est plus socle de la famille et de la vie économique, et où la vulnérabilité économique et sociale des enfants et des femmes est bien plus forte ?

✓ L'inversion externe/interne

Dans cette configuration, le vol de la jeune fille introduit une nouvelle contradiction interne: Aujourd'hui, c'est le jeune Q'eqchi' qui vient voler la jeune fille, on se vole entre soi ! C'est une transformation radicale du modèle, car autrefois, le voleur de femme était en général le propriétaire terrien ou ses alliés : les « étrangers ».

Conclusion

Le *k'ajb'ak* est une des clés de voûte de la cosmovision q'eqchi' : en reliant la fertilité de la terre à la sexualité dans le couple, elle permet d'agir sur les rythmes naturels, agricoles et de maintenir une barrière avec l'éthique de la marchandisation, de l'accumulation et du consumérisme.

Mais ce qui fait sa force fait aussi sa faiblesse. Car lorsque la représentation de la sexualité évolue, c'est également tous les rituels agricoles qui sont menacés. En effet, il y a interdépendance entre la pratique de l'abstinence sexuelle, les *rawasinkil*, les *majejak* et les *wa'tesink* qui ne sont puissants que si les règles du *k'ajb'ak* ont été observées.

CHAPITRE 20

CREER DE LA RICHESSE : MONNAIE, DEVELOPPEMENT, AGROECOLOGIE

Les « faits sociaux totaux » que nous venons d'étudier ne nous permettent pas de dessiner un « système de valeur » totalisant, mais dégagent une recherche de cohérence et une direction, une dynamique. Ils ont permis de dégager les règles, les valeurs et les pratiques autour des transferts entre les Q'eqchi', entre les Q'eqchi' et les entités supérieures, entre les Q'eqchi' et les instruments. Nous voulons, pour ce dernier chapitre, éclairer la question des échanges entre les Q'eqchi' et les Etrangers (le marché, l'État, les ONG) au travers de la question du « développement ». Cela permettra de répondre en partie aux questions posées par le premier chapitre au terme de ce parcours de l'histoire et du système social q'eqchi'.

Le développement, en q'eqchi', se dit *wakliik*, se lever, ou *waklesink'ib'k*, rechercher le bien. On peut comprendre ce terme comme une élévation vers le progrès (sanitaire, alimentaire, technique, économique, social) – et ceci est l'interprétation qu'en donneraient implicitement beaucoup d'ONG et l'État, mais nous avons vu dans la troisième partie, que c'est aussi et surtout dans le sens de la lutte collective pour la dignité et la liberté que les Q'eqchi' utilisent le terme *wakliik*.

Pour étudier les actions de développement, nous reprenons la définition d'Olivier de Sardan (1995), selon laquelle le développement est « *l'ensemble des processus sociaux induits par des opérations volontaristes de transformation du milieu social, entreprises par le biais d'institutions ou d'acteurs extérieurs à ce milieu, mais cherchant à mobiliser ce milieu, et reposant sur une tentative de greffe de ressources, et/ou de techniques et/ou savoirs* » (Olivier de Sardan, 1995, p 7). Dans cette définition, on retrouve l'importance du rapport interne/externe. Souvent, les acteurs extérieurs ont leur propre idée du développement, et ne prennent pas en compte « ce que les acteurs déterminent comme tel » (définition du développement par Bierschenk, 2010 ; p. 161). Les projets de développement *contiennent* un modèle de société (Baré, 2006). Lorsque l'État ou une ONG agit sur tel ou tel type d'activité, ils impliquent tout le modèle de société. Les projets de développement agricole ont donc évolué vers une vision systémique.

Ainsi, les focales ont évolué depuis les années 60, passant de la plante cultivée (incitation à planter de la cardamome, du café, du cacao, plantations commerciales d'exportation), à la parcelle (programmes eau et sols par exemple, programmes que l'on a peu vu à Cahabón), à l'exploitation agricole (systèmes de production durables – projets que l'on voit aujourd'hui à l'œuvre), et enfin à la communauté dans son ensemble. On passe d'une vision technico-économique à une vision du système agraire dans sa dimension sociale.

L'étude des projets se tourne aujourd'hui vers le mode d'action, l'interaction avec les « opérateurs » de développement, les courtiers, les groupes stratégiques. Nous nous appuyons pour ces réflexions sur les travaux d'Olivier de Sardan (1995), Bierschenk (2010), des recherches menées dans ce sens par l'APAD, Atlani-Duault (2005), Atlani-Duault et Vidal (2009), pour décrire la « situation de développement » de l'agriculture à Cahabón.

A la base de cette méthodologie, on propose de se poser les questions suivantes.

-Quels sont les acteurs stratégiques de l'arène étudiée ?

-Quelles sont les relations entre ces groupes ?

-Quelles sont les interactions entre ces groupes et les projets de développement ?

Pour répondre aux deux premières questions dans le cas de l'arène de l'agriculture de Cahabón, on distingue les groupes stratégiques suivants :

- Les agriculteurs q'eqchi' ; au sein desquels on peut distinguer la zone nord, plus propice à la cardamome, et la zone sud, plus propice au cacao. Les communautés peuvent être divisées en groupes d'alliés autour de leaders (*pasa'*, maires communautaires, anciens maires communautaires) qui ont des liens clientélistes avec des élites ladinas, et ont créé un réseau pour drainer les ressources de l'aide au développement.

- Les intermédiaires commerciaux, qui « font les prix » d'achat de la production locale. Ils sont appuyés par des *coyotes*, qui vont récolter les produits en faisant du porte à porte, qui peuvent être du bourg de Cahabón ou être des membres des communautés qui complètent ainsi leurs revenus (alors, le lien à ces coyotes est complexe, car il s'inscrit aussi dans des relations d'échange de travail et de partage de charges de confrérie – et on voit là que les coupures ne sont jamais nettes entre les groupes). Les relations avec ces coyotes sont caractérisées par la méfiance, le mépris, la dépendance. Ils jouent ainsi le (mauvais) rôle d' « amortisseurs » entre les producteurs et les gros intermédiaires commerciaux.

- L'institut d'agroécologie, qui travaille sur des projets de développement autour de son projet pédagogique. Cet institut éveille de nombreuses méfiances, sarcasmes, oppositions de la part de certains membres de l'élite politique ladina locale. Sa popularité est bien plus forte dans les zones rurales : il accueille chaque année une trentaine de jeunes pour le cursus de *básico* (équivalent du collège), pour une somme modique (ce sont les études les moins chères à Cahabón). Cet institut s'appuie également sur des personnalités ayant des expertises fortes, de l'expérience dans la région de l'Alta Verapaz, et le soutien d'ONG donatrices européennes.

- Les projets de développement gouvernementaux et non gouvernementaux, qui recherchent des opérateurs et des intermédiaires locaux, au travers de l'équipe des conseillers municipaux et des maires des communautés, qui font également appel à l'expertise d'ONG internationales. Ils ont aussi des liens historiques avec certains « courtiers en développement » locaux, qui sont des Ladinos ou des Q'eqchi'.

- Certains Ladinos et certains Q'eqchi', qui sont devenus des professionnels des projets de développement (projets agricoles ou de santé): ils sont ainsi salariés depuis une dizaine ou une vingtaine d'année par des projets successifs (avec des périodes vacantes). Les Q'eqchi' forment ainsi un nouveau petit groupe d'interconnaissance, dont le maintien comme membre plein dans leurs communautés fait l'objet de négociations et peut devenir problématique. En effet, ils ne peuvent plus participer de la même façon au travail mutuel ni même à la confrérie s'ils résident dans le bourg de Cahabón. Ils compensent par les apports des projets de développement.

- L'élite politique locale, qui peut être à la fois cadre de projets de développement, propriétaire terrienne, intermédiaire commerciale, membre de l'administration publique locale. Au sein de cette élite, on cherche à allier le maintien des privilèges, à élever leur prestige social à des fins politiques et le « développement » de la région. Cette élite politique a été majoritairement ladina, mais elle est de plus en plus Q'eqchi'.

Pour compléter à l'aide de quelques éléments la troisième question, il faut observer plusieurs points :

- A Cahabón comme ailleurs, la vision égalitariste-individualiste du développeur se heurte à la mobilisation de réseaux par clientélisme et à la lutte de pouvoir entre des groupes stratégiques. Le clientélisme (Guérin et Kumar, 2007) est un lien de dépendance personnelle entre un « patron » et un « client », non lié à la parenté. Ceux-ci appartiennent à des groupes sociaux disposant de ressources matérielles et symboliques de valeur très inégale. Ils ont une relation durable d'échanges de biens et de services, à la fois réciprocaire (mutuellement bénéfique) et asymétrique, hiérarchique : le client achète une protection au patron, qui peut en échange le contrôler. Guérin et Kumar (2007) ont montré combien les structures clientélistes s'emparaient de l'organisation concrète de projets de développement et de la distribution des ressources. L'action de développement peut alimenter les mécanismes de la domination d'un groupe sur l'autre, ou bien permettre de le renverser. Elle peut diviser et créer des nouveaux groupes. Elle peut être le levier pour un groupe, de protection face à un autre groupe ou d'ascension sociale. Ceci est particulièrement vrai à Cahabón où les projets de développement bouleversent les relations entre les Ladinos et les Q'eqchi', renouvellent les liens de clientélisme entre les leaders q'eqchi' et les leaders ladinos, et où une nouvelle couche de professionnels du développement, q'eqchi', a pu émerger, entrer en « concurrence », en terme de prestige, avec les élites communautaires, du fait de ses liens étroits avec l'élite politique du bourg.
- La difficulté pour l'ONG est souvent de comprendre les « besoins » exprimés localement et les leviers sur lesquels agir. Au cœur de ce problème, se trouve la médiation entre les savoirs locaux et les savoirs « experts » proposés par les projets de développement. La rationalité agronomique (des instituts de recherche, des ONG et des politiques publiques) ne prend pas en compte un ensemble des systèmes de contrainte techniques et non techniques auxquels sont soumis les producteurs. Les paysans ont des calculs économiques très rationnels, qui se réalisent en prenant en compte l'environnement social, écologique, économique. Comme le soulignent bien Boiral, Lanteri et Olivier de Sardan (1985), ils doivent envisager la pire des configurations (sécheresse, par exemple) pour élaborer leur stratégie, plutôt que partir d'une « moyenne ».

Insérer des achats d'entrants dans une production n'est pas seulement une question de calcul de rentabilité, mais plutôt, tout simplement, de disponibilités de ressources monétaires très limitées. Le recrutement de la main d'œuvre, nous l'avons vu dans le chapitre 16, est une question essentielle. De même que l'accès à la terre, qui est souvent traité comme « naturel » par les projets agronomiques. C'est donc la méconnaissance par la recherche agronomique des systèmes de contrainte réels des paysans qui fait problème : les « besoins » exprimés par les paysans doivent être soigneusement écoutés, la situation concrète analysée, car le risque de faire de faux diagnostics est très important.

La réaction des « bénéficiaires » face à un projet est composée pour une part du « passif » de l'aide au développement (Olivier de Sardan, 1995), qui a cristallisé des formes de rapport aux personnels des ONG et à leurs actions. Pour une autre part, elle est une stratégie d'adoption sélective, d'optimisation, de détournement spécifique à chaque projet. Ces stratégies peuvent désarticuler la cohérence du projet au départ, technique et/ou commerciale. Au sein de cette adoption sélective, on peut distinguer :

- La résistance, la recherche de sécurité, le refus de prendre trop de risque en adoptant de nouvelles techniques, de nouvelles cultures, de nouvelles semences.
- L'assistancialisme, qui cherche à maximiser l'aide extérieure. L'aide est considérée comme une aide (« *tenq'aal* »), un cadeau ponctuel. Tout « projet » de l'État ou d'une ONG est vu aujourd'hui comme une possibilité de s'approprier de l'argent. On refuse de rembourser les prêts, on les considère comme des subventions. Ceci est à la fois illégal, illégitime, mais cela est conforme à la règle du « vol » réciproque entre Q'eqchi' et Etrangers - « voler » un projet est considéré comme un acte légitime et de bravoure -, à la vision de l'aide humanitaire comme un « cadeau » qui nie toute réciprocité, et aux comportements des opérateurs de développement eux-mêmes qui, en général, ont une appropriation privée de leur outil de travail : l'étranger employé d'une ONG a une abondance d'argent à distribuer sans que l'on sache d'où vient cet argent, il bénéficie, aux yeux des Q'eqchi', d'un standard de vie extrêmement élevé, ne serait-ce que parce qu'il se déplace avec « la voiture de l'année », le 4x4 Toyota.
- L'accaparement est l'appropriation par des factions différentes des moyens de l'opération de développement.

Cahabón a connu, relativement à d'autres régions du Guatemala, une moins forte présence des ONG. Cependant, les projets de Care, Ibis, Paz Tercer Mundo, ou encore un programme de la commission européenne pour l'accompagnement de rapatriés à la fin des années 90, ont fortement marqué les esprits. Comme dans la plupart des municipes du Guatemala, Peace Corps a assuré la présence constante d'un jeune expatrié pour assurer l'accompagnement de la Mairie dans divers projets de développement, de communication, d'infrastructures. Ces projets ont laissé des sentiments mitigés. Bien qu'il faudrait les traiter un à un, on peut évoquer plusieurs sentiments récurrents :

Ces projets sont considérés comme une aide précieuse (*jun li tenq'aal*), très souvent la seule qui est parvenue. En général, c'est aujourd'hui un « réflexe » que de se tourner vers les ONG lorsque l'on nécessite un coup de pouce, plutôt que vers d'autres acteurs locaux, dont on n'attend pas grand-chose.

On peut rapprocher cette réaction du concept d'« assistancialisme », car cette « aide » est considérée comme un cadeau, une faveur faite à un individu ou à un groupe, en contrepartie desquels il ne considèrera pas avoir des engagements. Mais les règles d'obtention de cette « manne » apparaissent très confuses : il faut davantage connaître les bonnes personnes, connaître le langage-développement que présenter un besoin précis et justifié.

- L'utilité pratique des aides a souvent été de courte durée, comme cela été le cas des latrines (trop fragiles) ou des panneaux solaires (trop petits pour permettre par exemple, d'alimenter un réfrigérateur, et dont la maintenance était trop chère et compliquée).
- Des sentiments de jalousie des communautés installées envers les communautés de rapatriés ayant bénéficié des programmes européens. C'est plus généralement un constat pour tous les projets, où certaines familles ou communautés apparaissent avantagées par rapport à d'autres.
- L'accapement a été une réaction constatée pour les projets de développement du cacao, qui ont été l'objet de luttes intestines entre des groupes stratégiques différents : des leaders politiques régionaux (qui ont voulu administrer le projet), des leaders indigènes liés à l'administration ladina (qui voulaient bénéficier de la manne financière).

✓ Développement et Monnaie

Au cœur de ces questions de développement est la question de la place de la monnaie.

La grande majorité des projets tente d'améliorer les revenus monétaires des familles bénéficiaires. Mais l'anthropologie nous permet de comprendre que l'échange monétaire n'est pas la seule forme d'échange possible, et qu'améliorer les revenus monétaires relève d'enjeux bien plus grands : il joue sur les inégalités économiques internes, les relations sociales entre hommes et femmes, entre groupes, les relations au marché local. On peut également améliorer les revenus monétaires indirectement, au travers d'autres échanges non monétaires ; ou encore, détruire des institutions d'entraide, non monétaires, essentielles au lien social communautaire, en instaurant du paiement monétaire.

Parmi les échanges non monétaires au sein des Q'eqchi', on peut noter :

- Les prêts non monétarisés (graines, animaux domestiques)
- Les offrandes cérémonielles (*wa'tesink* et *majejak*)
- Les échanges de travail (*kutank'ib'k* et échanges de journées pour les plantations commerciales)
- La cuisine et les travaux domestiques au sein de la famille.

Parmi les échanges monétaires :

- Les échanges de marchés (achats de biens de consommation, de construction, de santé, de services, vente de la production)
- Les salaires reçus contre des emplois temporaires (saisons en plantation, contrats dans des entreprises de sécurité, etc.)
- La fiscalité, principalement le paiement de la taxe sur le brûlis à l'institut national de forêts (INAB).
- Les prêts et crédits coutumiers (prêts familiaux, de voisinage, « d'épicerie » pour des dépenses quotidiennes).

- Les dépôts et emprunts bancaires
- Les dépenses festives, religieuses (mariage, baptême, pour les repas cérémoniels)
- Les paiements de travailleurs (pour les récoltes)

L'institution monétaire est une des clés de l'articulation et des médiations entre l'individuel et le tout, la contrainte et la liberté, l'économique et le politique, en clair, de l'englobement des contraires (Aglietta et Orléan, 1982, 1998). Les formes d'endettement et de circulation monétaire permettent d'élaborer un dessin de la souveraineté monétaire, de la forme d'insertion d'un territoire dans une nation, non seulement d'un point de vue économique, mais aussi politique et social (Aglietta et Orléan (1998) ou Théret (2007))

En tant que « société traditionnelle », on aurait pu penser qu'il existerait une conception totalisante de la monnaie chez les Q'eqchi' : elle aurait la capacité de représenter à la fois le tout social dans sa globalité et les hiérarchies et les évaluations internes, elle ne partagerait la souveraineté avec aucune autre institution dans le sens où les règles qui la régissent sont les règles cohérentes qui régissent la société elle-même, faisant appel, tout ensemble, à ce qui est chez nous séparé : l'économique, le religieux, le politique. C'est ainsi que des monnaies cérémonielles peuvent payer pour des vies et des morts, pour adopter des enfants ou encore pour des relations sexuelles. Nous avons cherché cette monnaie « totalisante ».

Nous nous sommes demandés si la monnaie quetzal, circulant à la fois dans les échanges marchands, les offrandes à Jésus et aux Saints, et les contributions de confrérie, pouvait être cette monnaie totalisante. Mais elle ne pouvait représenter le travail mutuel, ni encore, même indirectement, les offrandes alimentaires faites aux esprits de la Montagne. Nous avons exploré également ces offrandes alimentaires : le maïs, le cacao, auraient pu faire de bonnes « monnaies totalisantes », mais il n'en est évidemment rien. Cette inexistence nous a permis de comprendre que de nombreux auteurs se fondent sur une vision relativement fermée et cohérente d'une société en la classant plutôt du côté du « don » ou plutôt du côté du « marchand ».

Dans le cas de la paysannerie q'eqchi', où cohabitent le système marchand et le système de valeur indigène, il ne peut y avoir ni le même type de totalisation ouverte et approximative opérée par la monnaie capitaliste (Théret, 1998), ni la monnaie totalisante d'une monnaie « traditionnelle », à la façon de celle décrite par De Coppet (1998) chez les Arê Arê.

Ce sont différentes expressions monétaires qui cohabitent, avec certaines barrières posées entre elles, certaines collaborations, et qui expriment ainsi une mosaïque de souverainetés de différents niveaux (souveraineté de l'État, souveraineté de la Montagne). Il n'y a pas de coïncidence exacte entre la forme de pouvoir politique et la forme de souveraineté religieuse, ce qui rend improbable l'élaboration d'un système de valeur et d'évaluation par la monnaie monolithique. Il n'y a donc aucune monnaie « totalisante » pour le sous-système q'eqchi', car cela rejoindrait la tentative de créer un sous-système fermé, qui s'articulerait aux « frontières ». Or, c'est à l'intérieur même de ce système que se jouent les contradictions et les médiations.

Nous avons donc appris que, dans le cas des Q'eqchi', il est vain de se poser la question sur la façon dont la monnaie moderne viendrait ou non corroder « le système de valeur traditionnel » : comme l'ont montré les différents auteurs de « Money and the morality of exchange » (Bloch & Parry (dir.), 1989), car la monnaie « moderne » est présente depuis si longtemps que l'on ne peut plus considérer que le système de valeur indigène demeure de type « traditionnel » : il a intégré, de façon interne, la gestion de la contradiction, de la friction avec ceux que les Q'eqchi' appellent les « étrangers ».

L'organisation sociale q'eqchi' fournit des expressions tout à fait particulières des « caractères » distinctifs des types de monnaies : la commensurabilité, la divisibilité ; la transportabilité, la circulation ; la métaphore, la synecdoque d'un tiers qui garantit les échanges et la confiance, l'efficacité de paiement, l'incorruptibilité, la non-consommation ou non destruction dans l'usage (Akin & Robbins (ed.), 1999, p. 4) (Piron, 2002, p. 266) ; et la confiance (éthique, hiérarchique et méthodique) qu'on lui accorde peut être évaluée par les jugements q'eqchi' sur sa provenance, son authenticité, sa légitimité, ses usages. Ces questions (en particularité confiance éthique, légitimité, usages, authenticité), n'ont pas de réponses simples : nous allons voir qu'il faut décomposer et multiplier les perspectives pour avoir un aperçu de la position symbolique complexe donnée à la monnaie.

Le rapport des Q'eqchi' avec le Quetzal exprime la dynamique et la contradiction pour les Q'eqchi' de leur rapport à l'État et au marché guatémaltèque. Il incarne à la fois la volonté et la contrainte d'insertion dans le marché national : la volonté d'insertion au travers de la bataille pour le paiement du travail (comme nous l'avons vu dans la deuxième partie); mais aussi la déception face au phénomène de dévalorisation de l'argent, de baisse du pouvoir d'achat et de hausse des prix, et la variation incessante des prix agricoles (comme nous l'avons vu dans le premier chapitre).

L'argent, c'est tout à la fois l'un des canaux majeurs de la dissolution des valeurs particulières dans les valeurs du capitalisme consumériste, et l'un des moyens de l'autonomie et de la liberté. Les Q'eqchi' sont pris dans une contradiction très forte : la nécessité et le désir d'argent pour offrir un meilleur avenir aux enfants affronte la crainte de la dissolution de la communauté, du lien social reposant sur le respect des Montagnes-Vallées et des institutions telles que le *kutank'ib'k*, la charge, le *wa'tesink* et le *k'ajb'ak* et de l'explosion des jalousies, *envidias* envers ceux qui ont réussi.

C'est à partir d'un exemple : l'action d'un institut d'agroécologie autour du cacao et du potager que nous voulons étudier ces questions : le lien entre la place symbolique, sociale, économique et politique de l'argent et les directions et les marges de manœuvre pour des « projets de développement ».

1. Le cacao, la richesse et la monnaie dans les valeurs q'eqchi'

Si nous voulons étudier les projets de développement autour du cacao, c'est parce qu'ils ont été les plus importants de la décennie 2000. Le cacao se trouve à l'interface, à la croisée de l'autoconsommation, de l'offrande cérémonielle et de la culture commerciale.

Il permet donc de confronter les problématiques économiques, symboliques, sociales, dans le cadre d'une confrontation entre les communautés, le marché, l'État et les ONG. Nous proposons donc de commencer par la place symbolique particulière du cacao.

1.1 Le cacao

✓ La substance vitale des dieux

Chez les anciens Mayas, la « richesse » reposait, entre autres objets, sur la possession et la maîtrise de la circulation des fèves de cacao. Le cacao a été une denrée essentielle dans la circulation de la valeur chez les anciens Mayas : comme boisson des dieux, substitut du sang du sacrifice, monnaie cérémonielle et marchande, une substance vitale, essentielle à la survie du groupe, et son inscription dans le temps (Bergeret, 2003).

Dans le texte qui suit, composé par de vieux *pasa' q'eqchi'* et recueilli par le centre Ak'kutan, le cacao est encore considéré aujourd'hui comme la boisson du *Tzuultaq'a*. Il est le plus grand « *majej* », offrande-paiement. C'est la seule boisson autorisée et obligatoirement consommée pendant les fêtes. (Le café est strictement prohibé, et l'alcool est devenu plus rare – cf. chapitre 13).

Li kakaw

A'an reetalil li b'ihomal ut li rosob'tesihom li qaawa' Dios, xsi xmaatan li Dios, a'an « ruk'a' li tzuultaq'a ». Rikin li kakaw nab'aanumank xnimqal majej ut nimqal k'anjel.

Na'oksimank re li osob'tensink, re li kehob'resink, re li uk'tesink ut wa'tesink. Li roksinkil a'an reetalil naq wanko sa' tuqtuukilal ut sa' xyaalalil.

(Ak'kutan, 1999 p. 23)

Le cacao

Il est le signe de la richesse et de la bénédiction de Dieu, le cadeau de Dieu, la « boisson du Tzuultaq'a ». Avec le cacao se fait la plus grande offrande et le plus grand travail.

Il est utilisé pour la bénédiction, pour le don, pour le « donner à boire », le « donner à manger ». Son utilisation est le signe que nous sommes en paix et en vérité.

C'est une offrande « froide », qui sert à calmer, à pacifier : elle apparaît clairement comme le paiement-coupure qui permet de se prémunir du châtement des dieux, et elle est donc indispensable dans tout *wa'tesink* (cf. chapitre 18). C'est une boisson considérée dans le quotidien comme boisson de bienvenue au visiteur, qui permet de redonner des forces au voyageur ou au travailleur.

✓ La monnaie-cacao

En plus d'être la substance vitale, les fèves de cacao étaient utilisées comme monnaies et mesure de valeur par les anciens Mayas, à l'aube de la conquête (Bergeret, 2003) et pendant la colonisation. On peut évidemment élaborer un lien logique entre le fait d'être la substance vitale divine *et* la monnaie qui vient irriguer les échanges entre les hommes et mesurer les choses.

Cela est pertinent dans le type de souveraineté théocratique qui avait été élaboré par les anciens Mayas : la monnaie cacao ne circulait qu'entre les Princes, intermédiaires nécessaires à la fertilité de la Terre. Les Princes et les Dieux buvaient la monnaie-cacao pour que l'arbre à monnaie-cacao produise à nouveau des fruits, et assure la circulation des biens de prestige sur les marchés de la Mésoamérique. Cet usage monétaire a perduré très longtemps et il est encore dans les souvenirs. Les anciens Choles, en contact jusqu'au 17^e siècle avec les Q'eqchi', échangeaient leur cacao contre du sel. Dans certaines régions marginalisées du système colonial, les paiements locaux en monnaie-cacao se maintinrent jusqu'au tout début du 20^e siècle. Un témoignage des plus saisissants recueilli par Burkitt (1905), le testament d'une vieille tisseuse à la fin du 16^e siècle (1583) à Cobán, nous en donne un exemple : elle donne le prix en cacao d'un dindon (sept vingtaines de fèves) et celui d'un chien (trois vingtaines de fèves). Et elle ajoute :

« *Junpat in poot gwan txi kas rugin* *Puis j'ai en dette un huipil pour Juan Yat,*
Juan Yat, lajeeb i tumin txi kakaw, *dix pièces d'argent en cacao, en comptant*
gwaqxaq taq kal rajlankil » *huit vingtaines pour le change.*

(Burkitt, 1905 p. 275)

Le cacao a donc un change précis et relativement fort avec les pesos d'argent. Les 10 pesos (c'est à dire 80 réaux) valent 80 vingtaines de fèves de cacao : le huipil vaut 1600 fèves de cacao. Le change donne donc un real pour vingt fèves de cacao. En 1574, les travailleurs louent leur travail d'une journée pour 40 fèves de cacao, qui sont équivalents à 10 maravédis (donnée de Juan de Pineda, cité par Huarte, 1996). Burkitt, qui écrit au tout début du 20^e siècle, commente sur ce passage que le cacao était encore utilisé quelques années auparavant à un taux de dévaluation qui n'est pas si important que cela étant donné que trois siècles ont passé : il parle de deux vingtaines de fèves pour un real. (Burkitt, 1905 p. 283). Les témoignages sur l'usage du cacao à Cahabón comme monnaie d'échange quotidienne dans un passé pas si lointain sont nombreux, les jeunes sont au courant de cet ancien usage et perpétuent ce souvenir :

[...] Cambiaban el cacao por otras cosas. Mi papa me contaba. Eso quizás, en los años 1910. Hay otro cacao que le decimos pataxte. Dice que eso pues también lo cambiaban. Era un cambio que hacían: el que no tenía maíz pues tenía frijol, y había un cambio en cacao. Usted lo sabe, los Mayas trabajaron mucho con el cacao, y eso era el dinero de ellos. Como mujeres compraban, alguien quería su mujer, la compraba con eso. *Ils échangeaient des choses avec le cacao. Mon père me racontait, c'était peut-être dans les années 1910. Il y a un autre cacao que nous appelons pataxte. Il disait que cela aussi servait de monnaie d'échange. C'était un troc qui se faisait : celui qui n'avait pas de maïs avait des haricots et il y avait un change en cacao. Vous le savez, les Mayas travaillaient beaucoup avec le cacao et c'était leur argent. Même les femmes ils les achetaient, quelqu'un voulait sa femme, il l'achetait avec cela.*

(Amilcar)

Soulignons ici que le cacao était à la fois monnaie marchande et cérémonielle pour le paiement de la fiancée.

✓ De la monnaie-cacao au quetzal

Dans le conte R, le cacao apparaît comme une denrée essentielle : une propriété des *Ch'ol Winq*, mais également une denrée propre à l'acquisition de l'argent. Le conte prend en compte implicitement, la transformation du monde depuis la conquête : de la monnaie-cacao, on est passé à l'argent. On expose, juxtapose la nouvelle contradiction du monde. Ce n'est plus le cacao qui a valeur d'équivalent dans l'échange, mais l'argent. Le cacao est devenu une marchandise. Les *Ch'ol Winq* se sont adaptés à ces changements : ils continuent de posséder le cacao, mais possèdent aussi de l'argent. Cacao et argent sont frères dans l'imaginaire cahabonero, ou plutôt, l'argent est *l'enfant, le substitut* du cacao. L'argent est dans le secret des Dieux : il n'est pas un objet étranger aux ancêtres. Il n'est pas impur ni mauvais par nature, il n'est pas un ennemi. L'argent est contenu dans le modèle de la circulation du cacao, mais il n'en possède pas toutes les vertus : il ne peut être la boisson des Dieux, il doit pour cela être transformé en dépense cérémonielle.

✓ Le cacaoyer : la banque des pauvres

Un autre élément intéressant est la symbolique de l'arbre-coffre-fort.

Dans le conte R, l'argent est dévoilé au cours de la nuit, alors qu'il est déversé dans un tronc par les *Ch'ol Winq*. Dans le conte du Pauvre et de la Ceiba, l'argent est enfermé dans ce grand arbre par le Diable. L'arbre est donc pensé dans les mythes comme un gardien de l'argent. Or, en plus d'être considéré comme un coffre-fort, il s'adjoint aujourd'hui l'autre fonction bancaire qui est la « production » d'argent. J'entendis un jour Marco expliquer à un jeune homme : le cacaoyer est « *li qa banko, li xbanko aj po're* » (c'est notre banque, la banque des pauvres) : en effet, le cacao donne pendant 40 ans des fruits qui assurent la survie à la fois économique, par les revenus en quetzals qu'ils permettent, mais aussi cosmique, par la nourriture aux dieux qu'ils procurent.

✓ La monnaie bénéfique

Le cacao est une des denrées (avec le café, la cardamome, le piment) qui, une fois passée entre les mains humaines, servira à faire de la monnaie. Or, du fait de sa position particulière dans la symbolique cérémonielle, du fait qu'il est un « arbre » (arbre pérenne, à l'inverse des autres denrées), le cacao est pensé comme l'expression « brute » de la création monétaire, comme dans le cas des mines d'argent boliviennes décrites par Pascale Absi (2003, 2008), où une parenté est pensée entre l'argent brut sorti des mines et la monnaie frappée. Mais à l'inverse du cas des mines d'argent, il n'est pas pensé comme dangereux ni improductif, au contraire. Lorsqu'il passe entre les mains des hommes, il devient alors monnaie marchande, et pourra être utilisé pour subvenir aux besoins de la famille. Lorsqu'il passe entre les mains des femmes, il devient alors monnaie cérémonielle : il est compté, torréfié si nécessaire, moulu, par les femmes, et déposé en offrande... Il entre alors, d'un côté comme de l'autre dans des circuits de long terme bénéfique pour le groupe (Bloch et Parry, 1989).

1.2 L'argent, le prix, la richesse

Elargissons un peu l'horizon. La richesse en cacao est un don de la terre et des ancêtres. En réalité, tout enrichissement monétaire est pensé comme une *chance* ou un *cadeau*. De plus, la monnaie quetzal a une position tout à fait particulière dans la cosmogonie et les pratiques q'eqchi'.

✓ L'impossibilité de créer de la richesse pour les Q'eqchi'

Rappelons que *dépenser* se dit *sachok*, qui signifie *détruire*. Ainsi, l'échange d'argent n'est pas pensée comme relance, cycle, mais plutôt comme une consommation finale : l'argent ne peut qu'être dépensé « à perte ».

Qu'en est-il de l'acquisition de l'argent ?

Dans les mythes comme dans les pratiques, l'argent vient d'ailleurs : du Ch'ol winq, du Diable ; de la Montagne-Vallée ou de l'échange avec l'étranger : les Q'eqchi' se conçoivent comme incapables de « produire » eux-mêmes (même symboliquement) cet argent.

✓ Le cadeau de la Montagne-Vallée

L'une des sources d'enrichissement, c'est la Montagne-Vallée. En effet, les Montagnes-Vallées ne renferment pas seulement le maïs, elles renferment également les richesses minières et les trésors des ancêtres. C'est une représentation très ancienne. Ainsi, il est dit par exemple que Quetzalcóatl fit brûler toutes les choses qu'il possédait et enterra ses biens précieux, dans les montagnes, les ravins et les rivières (Torquemada, 1989). Cabarrús (1998, p. 29) raconte la légende selon laquelle la Montagne-Vallée dénommée Chamil cache les trésors de Don Juan Matalbatz (ou Aj Poop Batz'), le dernier grand cacique q'eqchi'. De même, Kahn (2006, p.125) raconte que les Ch'ol Winq peuvent porter en collier une pièce d'or, et vous l'offrent si vous avez de la "chance". Les objets précieux renfermés dans les tombes des anciens mayas, qui truffent encore le territoire cahabonero, permettent à certains de s'enrichir. « *On peut les découvrir seulement si on prie beaucoup. Si on ne le demande pas à Dieu, l'or se cache. Quand on le trouve, il ne faut le dire à personne, sinon on te punira et on te mettra en prison. Tu ne peux le vendre qu'en secret* » me raconte le jeune David (terrain, 2 décembre 2004). Il n'y a aucune notion de « patrimoine commun national » dans le cas de trouvailles de ce type : ce que l'on trouve est à soi, est un don personnel des dieux.

Cela implique une perception tout à fait différente de ce qui est condamné par la loi : le trafic de pièces archéologiques, d'animaux sauvages et de bois précieux. L'enrichissement pour les Q'eqchi' est une « chance », une « étoile » qui ne peut arriver qu'à des individus et qui ne peut être transmise. Si un autre veut s'en emparer, le trésor disparaît, ou bien il lui arrive malheur.

Remarquons au passage que ce « cadeau » se raconte aussi comme un « vol » : le chanceux tombe sur un indice, et peut ensuite « voler » l'argent, en ouvrant le coffre qui le renferme.

C'est bien ce qui se passe dans les contes du Rey de Cortés, et de la Ceiba et du Pauvre (annexes R et S) : dans le premier cas, l'homme entend l'argent déversé dans l'arbre la nuit,

en secret, par les Ch'ol Winq; dans le second, l'homme surprend les paroles du diable et le voit enfermer l'argent dans l'arbre.

Cet enrichissement comme « chance » justifie que l'enrichissement ne peut jamais être autre chose qu'une bénédiction des dieux : l'enrichissement ne peut être dû à un comportement capitaliste ou au mérite du travail. Le vol que subit le diable dans le conte S va dans le sens de l'individuation et de la différenciation inégalitaire entre chaque famille : il n'y a qu'un élu, qui doit s'assurer de l'accord de la Montagne-Vallée, au travers du rituel du copal-pom. Ainsi, la réussite individuelle est toujours pensée comme dépendante de la Montagne.

✓ L'origine étrangère

L'autre moyen de s'enrichir, c'est dans les échanges avec l'étranger.

Chez les Q'eqchi', la circulation de la valeur est réglée par l'obligation de « travailler », de « nourrir » et sur le tabou du meurtre de la mère. Or, dans le cas de la monnaie des Etrangers, ces barrières et ces normes semblent tomber. Les Q'eqchi' fétichisent le pouvoir de l'Etranger à créer et reproduire de l'argent. Seules les banques des Etrangers font naître un « intérêt », dont la traduction en q'eqchi' est littéralement « le fils de l'argent » (*ral tumin*), et ces banques leurs sont réservées (chapitre 13.3, p. 63). Les étrangers sont capables de tuer pour l'argent ; ils parviennent à s'enrichir sans travailler, sans « transpirer ». Ainsi les « coyotes » (intermédiaires commerciaux) achètent et vendent la cardamome, gagnent ainsi de l'argent sans produire aucun effort.

La seule source d'enrichissement pour la plupart des Q'eqchi' cahaboneros, c'est le contact avec l'Etranger, avec qui on échange des denrées alimentaires (les seules « richesses » que l'on sache créer à partir du travail et du don de fertilité de la terre) contre de l'argent. C'est ce qui est aussi montré dans le conte du Rey de Cortés.

Par ailleurs, on achète seulement à un étranger, et non entre soi. Ces ventes et achats sont des demi-échanges, des paiements libératoires, qui coupent la relation. Ils n'entrent pas dans la règle du « donner à manger » qui affirme le lien entre celui qui nourrit et celui qui est alimenté. Après avoir obtenu de l'argent, on ne doit plus rien à celui qui l'a donné. Cet achat permet le maintien à distance de la société capitaliste, c'est le garant de la fermeture sur soi des communautés.

✓ Un circuit d'extraction : vendre et acheter à l'étranger. La faible participation à la place de marché et les commerçants q'eqchi' protestants de Carchá ou Chamelco

L'argent arrive par les échanges avec les acheteurs de denrées agricoles, et repart dans les caisses des commerçants ladinos ou q'eqchi' de Carchá, Chamelco ou Cobán, ou avec les marchands voyageurs dits les *cobaneros*, qui vont de maison en maison, pour vendre vêtements et ustensiles divers.

Gagner de l'argent en allant vendre ses denrées sur la place de marché locale n'est en effet pas un comportement normalisé au sein des communautés. Proportionnellement, les

hommes et les femmes qui viennent vendre leurs surplus sur les marchés du mercredi et du samedi sont en nombre très faible.

Certaines femmes viennent vendre leurs productions à des boutiques permanentes, mais elles sont aussi en petit nombre.

Remarquons qu'au centre du bourg, on trouve aujourd'hui trois sortes de boutiques :

- Les étals permanents du marché couvert, où on vend des légumes et des fruits frais, mais aussi, pour certains, des céréales, du sel, du sucre, de l'huile, de l'artisanat, et autres produits de première nécessité. Les vendeurs sont ou bien des Q'eqchi' de Cahabón qui n'avaient aucune terre et ont dû se tourner vers cette activité (ils sont moins d'une quinzaine); ou bien et surtout des Q'eqchi' de Cobán, Carchá, ou Chamelco.
- Les boutiques permanentes de la grande rue principale, où on vend des tissus, des vêtements (*huipils, cortés, jeans*), des chaussures, des outils, tous spécifiquement adaptés à la clientèle q'eqchi'. Ces boutiques sont tenues par des hommes q'eqchi', ou plus rarement par des familles q'eqchi', originaires de Chamelco (et souvent cousins entre eux), et ayant la caractéristique d'être protestants. Ces boutiquiers forment un petit groupe à part, qui refuse les alliances avec les Q'eqchi' catholiques de Cahabón.
- Les locaux commerciaux des quartiers centraux, dont les murs appartiennent à des Ladinos, qui sont ou bien loués à des Q'eqchi', ou bien tenus par des employés, ou bien tenus par les propriétaires en personne. Dans ce dernier cas, ce sont souvent des boutiques « historiques » qui font référence. Dans les autres cas, ces boutiques connaissent un turn-over assez régulier, et font de la restauration rapide, de la boulangerie, de la papèterie, de la vente de vêtements occidentaux. Les expériences des Q'eqchi' dans ce genre d'activités sont souvent compliquées, du fait qu'elles n'ont pas de réseau professionnel, de connaissance en gestion, et surtout qu'il existe une méfiance et de l'*envidia* des autres Cahaboneros envers eux.

Ainsi, on constate que pour le moment, les Q'eqchi' de Cahabón participent très peu aux activités commerciales. Elle se heurte à plusieurs obstacles :

- la conception du travail et de l'argent
- les phénomènes d' « *envidia* »

Cependant, la nouvelle génération de jeunes Q'eqchi', qui se trouve souvent sans terre et dont les rapports à l'argent et au travail sont également en transformation, se tourne de plus en plus vers des activités commerciales.

✓ Les trafics

Si dans la plupart des cas, ces demi-échanges sont pensés sur le modèle du « vol » ou de l'injustice, l'un des seuls domaines où les Q'eqchi' peuvent s'enrichir dans le commerce avec les Etrangers, c'est dans la participation à leurs trafics.

« -Hay algunos que se levantaron sobre eso. Mira este, dicen que sobre eso se levanto. Tiene camiones.

Dicen ellos pues, te pones platicando con ellos: yo pues, estoy comprando cardamomo...Pero son mentiras, tiene

« Certains se sont « élevés » grâce à cela (le trafic). Regarde celui-là : on dit que c'est grâce à cela qu'il s'est enrichi. Il a des camions.

Ils disent, quand tu te mets à discuter avec eux :« Moi, j'achète de la cardamome... »

otro abajo. Tiene otro donde trabajar, donde sacar dinero... Porque mira lo del cardamomo... el cardamomo ahorita no tiene precio. Y lo están trayendo en camión, eso dicen, pero son mentiras, tienen negocio sobre eso, lo que pasa es que saben hacerlo, y no lo cuentan.

-¿Que quiere decir "saben hacerlo"?

-O sea lo tienen escondido. Solo ellos saben como hacerlo. Donde vender. Todo en secreto. ¡Ah, y de esto se saca un buen dinerito!! »

mais ce sont des mensonges, il y a autre chose en-dessous. Ils ont autre chose à travailler, d'où ils sortent de l'argent... parce que regarde la cardamome... En ce moment elle n'a pas de prix (elle a un prix très bas). Et ils l'emmènent en camion, disent-ils, mais ce sont des mensonges, il y a un commerce là-dessous, ils savent le faire et ils ne le racontent pas.

-Que veux-tu dire par « ils savent le faire » ?

-C'est qu'ils le cachent, seulement eux savent où vendre, tout en secret. Et de ça, on tire de belles sommes !

(Jerónimo)

Des commerçants q'eqchi' équipés de camions acceptent de transporter des denrées illégales : drogue ou bois précieux, qui sont transportés cachés sous les chargements de maïs, de cardamome, de café, etc. Certains m'ont décrit l'engrenage dans lequel ils étaient entrés. Lorsqu'ils commercent avec le Petén, ils doivent obligatoirement passer par Sayaxché, où un bac leur permet de traverser le fleuve de la Pasi6n. Sayaxché est un centre du trafic de drogue et du bois précieux. Les trafiquants arrêtent les camions des commerçants et les convainquent de transporter un peu de marchandises. Ceux-ci finissent par accepter d'autant plus qu'il est facile de les menacer... Donnons un exemple de ce trafic : du bois précieux du Petén est acheté à 5000 quetzals au propriétaire ou au coupeur, il est vendu à 30 000 quetzals dans la capitale. La police spécialisée dans la traque de ce trafic ne peut faire face, et se laisse corrompre : un chauffeur raconte qu'il lui faut payer 2000 ou 3000 quetzals de *mordidas* (les petites morsures, le backchich) lorsqu'il se fait arrêter par la police pour éviter la prison et les lourdes amendes. Mais il gagne 5000 quetzals par voyage... Il y a une similarité entre toutes ces expériences : elles sont pour les Q'eqchi' ce qui relève de l'économie des Etrangers : une économie d'arnaque et de vol qui repose sur la force et la dissimulation.

✓ Le token : le moyen, la fin

L'argent est *tumin* chez les Q'eqchi'. C'est une *mesure*, un *moyen*, mais aussi une *fin*, un bien en soi (Graeber, 2001, pp. 75, 76).

Le *moyen* est l'expression concrète matérielle validant permettant l'échange : c'est le billet ou la pièce qui valide le *paiement*. Pour les Q'eqchi', les quetzals, et en particulier les centimes, ne sont plus aussi beaux que l'étaient les monnaies d'avant. Le métal n'est plus aussi brillant et dur. Le papier utilisé pour les billets de un quetzal est comme « plastifié » : il n'est pas pratique à plier. Ces commentaires sont constants. Ils n'empêchent pas la confiance méthodique, mais ils contribuent à une confiance hiérarchique dégradée.

La monnaie est aussi un *bien* en soi (en tant que réserve de valeur) elle a une valeur en soi, désirée en tant que telle. Parce que l'échange avec les Etrangers devient inévitable et souhaité, parce que la plupart des biens nécessaires à la survie et les études nécessitent

aujourd'hui des moyens financiers, l'argent devient une fin, un bien, une richesse ultime. L'argent permet l'acquisition de biens ostentatoires et statutaires (vêtements, téléphone portable, télévision, maison de parpaings, sol carrelé, véhicule). Cela est particulièrement clair que la quête d'argent (*sikb'al tumin* –chercher de l'argent) est devenu un objectif, une valeur.

Dans ce cadre, l'origine, la légitimité de l'argent pourrait compter de moins en moins : il y a conflit de valeurs et très souvent débats entre les Q'eqchi' : *sikb'al tumin* exprime le fait d'aller travailler chez l'Étranger, quel que soit ce travail, à la façon du *xaamanik*. Nous avons vu que parallèlement à cela, le seul « travail » valorisé et la seule façon de gagner de l'argent honorablement, c'est dans l'activité agricole demandant de la sueur. De plus, la valeur du *k'ajb'ak* reste très forte : on rejette donc l'accumulation indéfinie, car l'argent n'a pas de capacité reproduction et ne peut alimenter personne.

Ce conflit de valeur n'est pas la seule contradiction à affronter : il y a aussi et surtout celle des prix.

✓ Etalon de valeur et stabilité des prix

La monnaie quetzal est très souvent mise en cause par les Q'eqchi' pour sa dévaluation (que nous avons montrée dans le tableau 9 p. 63). Elle est considérée comme peu fiable, avec une capacité d'achat qui se dégrade d'année en année. Ils se rappellent combien les objets coûtaient peu cher des années auparavant, et ils comparent avec les quantités d'argent qu'il faut aujourd'hui pour payer la moindre chose. Cette mémoire des prix remonte très loin, jusque dans les années 50.

L'État, qui doit assurer la stabilité de cette équivalence, et la confiance en la monnaie, est considéré comme instable, arbitraire : il est incarné par des personnages politiques que l'on considère comme des profiteurs, qui s'enrichissent sur les contribuables. Il n'arrive pas à garantir une stabilité des prix agricoles.

✓ Le prix et la justice

Cette stabilité est le premier pilier de la confiance hiérarchique.

Ensuite vient la confiance dans ce que nous, nous appellerions le mécanisme de marché. Or, les prix sont constamment questionnés pour l'« injustice » qu'ils instaurent.

Les prix interrogent la notion de valeur de façon tout à fait intéressante : au travers de la notion de comparaison, de comparabilité, et de sphères de valeurs (qu'est-ce qui a un prix, qu'est-ce qui n'en a pas, y a-t-il de échelles de valeurs différentes et imperméables les unes aux autres).

L'expression française elle-même « ne pas avoir de prix » introduit cette ambiguïté : elle peut vouloir dire que les cultures n'ont aucune valeur (commerciale), mais tout autant que leur préciosité est telle qu'elles ne peuvent être évaluées monétairement.

Car vendre ses productions commerciales, posséder un lopin de terre et pouvoir participer de façon autonome au marché, c'est aussi, très concrètement, la marque de l'aboutissement d'une lutte terrible pour la libération de l'*Hacienda*, le passage du statut de « *colono* » à celui de citoyen.

Le prix, dans la langue q'eqchi', ne sanctionne ni une valeur intrinsèque des choses, ni une valeur relative à l'offre et à la demande: il exprime « ce que l'on reçoit ».

Xtz'aq, le prix, désigne en effet le reçu, il peut également être employé comme verbe *tz'aqok* (recevoir)

« *Laa'in xin tz'aq li wa'* » (j'ai reçu de la nourriture) ; « *li xtz'aq li wa' terito* » (le prix de la nourriture est élevé) ; « *Jo'nimal xtz'aq li piix ?* » (A quel prix sont les tomates ?), « *Maak'a xtz'aq li cardamomo* » (la cardamome n'a pas un bon prix) sont quelques exemples d'usages du terme. Il est intéressant de voir que l'expression « *Maak'a xtz'aq li trabaaj* » (le travail n'a pas un bon prix) n'existe pas. Que le travail n'ait pas de *xtz'aq* montre que le prix du travail et le prix des choses ne peuvent absolument pas être placés sur le même plan : c'est le terme *tojb'al* qui s'applique pour le travail : on paie le travail, mais il n'a pas de « prix ».

Le *xtz'aq* se rapproche donc de la notion de contrepartie: c'est la quantité d'argent que l'on reçoit en échange d'une chose (un quintal de café par exemple). Elle s'éloigne de la notion d'« étalon légitime ». Dès le départ, on me présenta l'argent comme un bien « comme les autres » : il serait semblable, pour schématiser, à une denrée que l'on « troquerait » contre une autre.

Si ce sens de contrepartie est préféré au sens d'équivalent général et d'étalon, c'est parce que l'échange est souvent considéré comme du vol. On peut en effet repérer une ambiguïté dans ce sens dans le terme de prix :

Xtz'aq est à rapprocher également des verbes *tz'aqonk* et *tz'aqobresink*, qui signifient respectivement : être intégré et compléter, et de l'adjectif *tz'aq'al* : suffisant, juste, véritable. Lorsqu'un Cahabonero dit « *maak'a xtz'aq li cardamomo* » (la cardamome n'a pas un bon prix), il exprime donc le fait que le prix n'est pas « juste », en plus d'être « bas » : il n'exprime pas la bonne équivalence en valeur commensurable, il n'est pas complet, il n'est pas juste. L'échange est inégal, il est un danger pour l'équilibre des choses : le produit ne reçoit pas une juste reconnaissance. Remarquons au passage que la reconnaissance (*kharis*) était également demandée dans l'échange dans l'Antiquité grecque (Hénaff, 2002, p.138).

✓ Achats et système de prix communautaire

Face à l'injustice des prix du marché, la communauté q'eqchi' a son propre système de prix et de mesure. Leurs évaluations internes expriment un rapport de force, de rééquilibrage par rapport au marché externe. Ainsi, autrefois, on valorisait le travail entre soi davantage que l'*Hacienda* ne le faisait (on payait *plus*), car ses paiements étaient ridicules et indignes ; aujourd'hui, on paie *moins* que sur le marché pour le travail et les denrées échangées entre soi, car ce moindre prix est indispensable à la préservation des échanges et de la réciprocité internes. On achète selon le nombre (et non selon le poids) ou selon une échelle des capacités du corps humain: par poignée (*mooch'* pour les graines, le sel ; *joob* pour les herbes, *cheet* pour les haricots en cosse...), par brassée (*moqoj* ; *yooj* pour les plants de

haricots coupés et lassés), par 24 (*mans* pour les 24 têtes d'ail), par 100 (*o'k'aal*), par 400 (*o'q'ob'*); par charge sur le dos (*q'aal* pour le bois, le feuillage). Les prix communautaires, s'ils utilisent le quetzal comme étalon sont à des taux plus stables au cours des saisons et plus bas que le prix courant. Le prix du maïs est ainsi plus stable que le prix du marché, qui évolue grandement au cours de l'année (entre 65 centimes et 90 centimes au cours de l'année jusqu'à 2006 par exemple) : sur le marché, il est évidemment plus cher lorsqu'on en a le plus besoin, lorsque les réserves sont épuisées. A l'inverse, à l'intérieur de la communauté, il demeure autour de 0,65 quetzals la livre. L'inflation est beaucoup plus lente dans la communauté. En juillet 2011, le maïs est à 2,30 quetzals, alors qu'il est à 1,60 dans les communautés. En 2006, ceux qui manquent de café en achètent à leurs voisins à 3 quetzals la livre quand ceux-ci le vendent à 5 quetzals au coyote. On peut également trouver du rocou en pâte chez des voisins à 5 quetzals la livre (quand elle se vend à 20 sur le marché). Le cacao se vend au voisin à 3 quetzals au lieu de 6 quetzals pour le coyote.

Un porcelet se vend à un tiers ou un quart du prix du marché à un membre de la communauté. Certains sont cependant mouvants au cours de l'année : la résine sacrée du pom varie entre 20 quetzals durant l'époque où l'arbre copal pom ne donne plus (de juin à février), et 16 quetzals, de février à mai, époque où il donne bien, et qui correspond à la saison des semailles où on a le plus besoin de pom. On voit que les productions locales ont des saisonnalités qui correspondent aux besoins : ainsi, les prix des denrées sont les plus bas quand on en a le plus besoin. Ainsi, le *samat*, la coriandre, sont abondants au moment des semailles, et sont essentiels à la recette du caldo des repas cérémoniels.

Des exemples que nous venons d'exposer, entre les achats et les emprunts, on peut extraire différentes règles :

Il y a une disjonction relative entre l'équivalence de type *q'eqchi'* (*xt'zaq*) et la valeur d'échange.

Les « prix » communautaires, les taux d'achat ou d'équivalence reposent sur la règle de la valeur d'usage. Si l'échange est simplement à but alimentaire, on prend en compte cet usage, qui devient hiérarchiquement majeur par rapport à la valeur de marché (comme pour les haricots noirs et les haricots blancs décrit dans pour emprunts équivalents, p. 404). Sinon, on réalise des échanges directs ayant pour échelle la valeur du marché communautaire. Par exemple, en 2011, on échange une jeune poule criolla de 2 mois contre une livre de piment sec, les deux ayant une valeur de 20 quetzals.

S'il s'agit de faire se reproduire la plante ou l'animal, alors, il faudra donner l'équivalent en capacité reproductrice : semences, progéniture.

La valeur d'une graine « vivante », capable d'être semée et de donner, est bien plus grande que la valeur d'une graine séchée (qui a nécessité pourtant du travail). En général, cette valeur est si grande que la graine est offerte, donnée ou empruntée. Prenons l'exemple d'une fève de cacao : les *Q'eqchi'* renâclent à « vendre » la cabosse fraîche car elle est d'une valeur bien plus grande – dans leur système de valeur – que les fèves séchées : en effet, elles peuvent permettre de semer et d'obtenir de nouveaux cacaoyers. Cependant, dans le système de marché, les fèves de cacao fermentées et séchées incorporent plus de travail que la cabosse tout juste cueillie : ainsi, le réflexe des acheteurs est de vouloir payer moins pour les fèves fraîches et plus pour les fèves séchées.

Si ce type d'achat venait à s'étendre, on peut se demander ce qu'il deviendrait de la sphère des échanges gratuits de graines au sein de la communauté.

Le prêt de semences sur un an est largement préféré à la vente car sinon, cela limiterait les possibilités d'augmenter la diversité des variétés cultivées. Ainsi, on dit qu'il y aurait une perte des potentiels de fertilité des prêts, dans le fait que la « puissance » de la terre se perd si l'on se met à se vendre entre soi. En effet, avec l'achat, on ne doit plus rien. Avec l'emprunt, en rendant les graines, on multiplie encore la capacité de reproduction, l'abondance de la production agricole.

Un certain nombre de barrières protège les Q'eqchi' d'une exploitation de leurs règles de prêts et d'achats communautaires. On n'accepte de vendre du maïs à prix « communautaire » que si l'on connaît la personne et l'usage alimentaire qu'elle va en faire, afin d'éviter les pratiques spéculatives. On préfère emprunter ou donner qu'acheter ou vendre des graines. Ainsi, les règles de la réciprocité communautaire ne sont pas « isolées » : elles ne sont pas issues d'une tradition ignorante de la modernité. Au contraire, elles sont l'expression même de la compréhension, de la reconnaissance de la logique capitaliste et elles mettent au point des moyens de l'interdire dans *certaines* sphères pour protéger *certaines* liens sociaux

✓ La fétichisation

On peut alors se demander s'il y a et où se situe le processus de fétichisation de la monnaie chez les Q'eqchi'. Nous avons vu que la création monétaire par les Etrangers étaient un mystère pour les Q'eqchi'.

La fétichisation est une réification des choses, l'attribution d'une capacité magique d'une chose à exprimer quelque chose par elle-même, ou d'agir directement sur les autres de façon cachée. Cette invisibilité est due aux barrières entre des sphères qui rendent opaques les opérations. Le capitalisme procède à la fétichisation des marchandises, car elles finissent par incarner autre chose que le travail qui a été nécessaire à leur production : la valeur d'échange n'a rien de physique, d'expérimentable:

“C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles. Pour trouver une analogie à ce phénomène, il faut la chercher dans la région nuageuse du monde religieux. Là, les produits du cerveau humain ont l'aspect d'être indépendants, doués de corps particuliers, en communication avec les hommes et entre eux” (Marx, 1985).

- Le fétichisme des objets animés

Pour les Q'eqchi', le processus de fétichisation se déroule dans l'action de « donner à manger » : c'est une action magique, qui permet à un corps de se perpétuer et de se mettre en mouvement. Le processus invisible pour les Q'eqchi', c'est la transformation de l'aliment en énergie de mouvement, et le maintien ou l'alimentation de forces des objets : la valeur de ces objets (leur *xmuhel*, *xdiosil*, *xwiinkul*) est due aux opérations qui les ont créés et qui les alimentent.

L'opacité se trouve à l'interface de la sphère de l'homme et de celle de la femme : c'est du secret de la coopération complémentaire que naît la valeur. L'appropriation par les hommes du pouvoir de reproduction et de cuisine de la femme est le processus de fétichisation.

Or, qu'en est-il de la monnaie ?

- La monnaie non fétichisée ? Le voile « neutre », l'objet « mort »

Explorons précisément comment est pensée la « force magique » de l'argent par les Q'eqchi'.

Le prix chiffré n'est pas « fétichisé » comme une valeur intrinsèque à la chose, il n'est pas autoréférentiel : on est dans une situation d'échange avec l'extérieur, où l'impuissance est liée à l'impersonnalité de l'échange : on n'a pas de lien durable, de connaissance ni de reconnaissance avec l'acheteur.

Mais ce n'est pas non plus à une stricte relation de marché, à une loi du marché que les variations de prix sont attribuées. Chez les Q'eqchi', pas de main invisible: c'est plutôt à une relation de pouvoir, de souveraineté et de légitimité qui dirige les évolutions des prix : pour les Q'eqchi', les prix varient à chaque nouvelle présidence et selon un cycle électoral. Ils disent « qu'à l'époque de tel président », les prix étaient bons ; et qu'avec tel autre président, les prix ont baissé. Si vous demandez qui est responsable de la variation des prix agricoles et des biens de consommation, on vous répond unanimement que c'est le gouvernement, ou même, plutôt, le Président. Cette vision, nous la comprenons mieux grâce à notre étude de l'histoire : les « prix » ont toujours été, pour les Q'eqchi' de Cahabón, une question de rapports de forces se jouant entre eux, les autorités locales et les gouvernements plus ou moins autoritaires. Or, de plus en plus, les études anthropologiques et ou économiques confirment ce point de vue : les prix ne sont pas le résultat d'un rapport entre des marchandises, mais ils sont davantage l'expression du lien entre les groupes et entre leurs membres, une « estime » (Servet, 2012, p. 194-195). Remarquons que ceci correspond à une interprétation aristotélicienne du prix comme issu d'un rapport de force (Hénaff, 2002 ; Jorion, 2010).

✓ L'argent « mort »

En interne, dans les communautés q'eqchi', l'argent apparaît comme une entité éternelle (ou morte dans notre sens de perte définitive de la vie – et non morte au sens des Q'eqchi', celle-ci débouchant toujours sur la vie), infertile, qui ne se reproduit pas et qui ne s'alimente pas (on ne lui offre pas de *wa'tesink*). Il n'a pas de « force ». L'argent est un « enfant ultime », qui ne crée plus rien, et même chez les Etrangers, il ne produit pas autre chose que lui-même, à l'identique. L'argent n'a pas de « *xmuhel* », ni de « *xdiosil* » me dit Angela. L'argent, dans le même temps, est immortel, il ne pourrit pas, il s'accumule, se thésaurise, se dissimule sans crainte qu'il ne se décompose.

Nous avons noté que le cacao (Bergeret, 2003), en tant que monnaie, était remarquable du fait qu'elle se détruisait dans sa consommation-communication avec les Dieux.

La monnaie, elle, ne peut être « consommée » par les Dieux : elle n'est pas présente dans les offrandes.

Lorsqu'elle est offerte aux Dieux symboliquement, ce sont les officiants bénéficient de cet argent après le rituel : se pose alors une série de problèmes liés au paiement du bourreau et à sa transformation en commerçants (Malamoud, 1998 ; Anspach, 1998 ; Boccara, 1990).

Or, l'argent est absent des *majejak* et des *wa'tesink*. Il n'est présent que dans les offrandes au Saint, qui sont alors récupérées par l'Eglise ou par la confrérie (et l'argent recueilli est alors contrôlé par le *q'axtesink*). Demeure la problématique du paiement du chamane, que nous aborderons plus bas (cf. 2.4)

✓ La puissance destructrice de l'argent

La monnaie est anonyme, générique, abstraite, impersonnelle, elle se multiplie à l'identique : *et c'est justement cela* qui fait qu'elle est « extraordinaire », et que sa puissance est potentiellement très dangereuse. En effet, si elle permet d'acquérir bien des choses, elle s'épuise totalement dans son usage, dans l'échange avec les *étrangers*, et elle peut être utilisée dans l'acquisition d'objets qui eux-mêmes ne se reproduisent pas. C'est ce que souligne Angela lorsque son mari avait obtenu un petit pécule pour sa retraite : investir son argent dans un camion, c'est prendre le risque de tout perdre : le camion ne fait qu'obliger à de nouvelles dépenses pour sa maintenance et ses réparations, il peut lui-même « mourir ». A l'inverse, acheter une terre, c'est avoir la chance de pouvoir cultiver année après année, de bénéficier de la fertilité toujours renouvelée de la terre.

On rejoint ainsi l'idée que l'argent, *dans ses usages capitalistes et ce mouvement de monétarisation de tout*, est « sauvage », destructeur de lien, une force centrifuge qui menace d'atomiser les formations sociales (Gregory, 1997 ; Balibar & Wallerstein, 1998).

✓ L'« envidia » et l'enrichissement « capitaliste » comme un matricide

L'argent crée l'envie ou *envidia* car il n'introduit aucune médiation : l'argent crée le désir de l'argent. Sa seule capacité magique est d'attirer ses semblables : la monnaie attire la monnaie. En effet, chaque jour, il faut garder l'argent de la première vente, ne pas s'en servir pour rendre de la monnaie, poser les pièces et les billets la face contre la table, et ne plus les toucher jusqu'au soir. Garder cet argent montre que l'argent n'est pas complètement « neutre » : il faut que le « premier » reste, immobile comme un Bien, pour que les autres viennent. Cet argent pourra ensuite être offert à un Saint. Remarquons que cette pratique avec l'argent reproduit une pratique des denrées que l'on vend dans une boutique : on n'a pas le droit d'en retirer une des rayons pour une consommation personnelle avant le premier client. On remarque toujours donc qu'objets, aliments, monnaie sont définis par l'usage social que l'on veut en faire (consommation finale ou commerce).

Chez les Q'eqchi', la valeur est créée par le fait de « donner à manger », mais elle est bornée par l'interdiction de « donner sa mère à manger ». C'est donc un processus où les

médiations sont multiples. En effet, manger, c'est absorber, intégrer, une autre substance, la faire disparaître et l'assimiler. C'est une pratique de dissolution de l'autre en soi, mais qui permet, par la digestion, la création d'une énergie et d'une substance. Alors, la valeur est créée.

Le conte du petit lapin (cf. p. 299) montre bien que s'enrichir par un échange commercial, en vendant quelque chose, c'est faire du profit en *trompant* l'acheteur sur la marchandise. C'est typiquement ce que l'on reproche au *coyote* et aux commerçants, et que l'on pratique soi-même en laissant des petits cailloux au milieu des haricots noirs ou du poivre que l'on vend au *coyote*. Le désir d'argent peut même rompre le tabou du meurtre : les gens se tuent pour lui. Dans le conte du lapin, ceux qui ont donné de l'argent en avance (à l'exception de l'homme blanc !) se font dévorer afin que les autres se l'approprient. Ainsi, la circulation de l'argent peut se retourner contre l'émetteur. L'argent provoque la dévoration entre échangeurs.

La volonté d'acquérir de l'argent peut donc entraîner un processus de *dévoration entre soi* et de tromperie. On rejoint ici le motif de la dévoration de sa mère du mythe fondateur (récits A et B), où on mange son origine. Ce motif passe aussi par le démembrement de la mère : or, la dispersion du corps est très dangereuse dans le maintien de l'énergie de vie (on retrouve cet exemple chez les Betsileos de Madagascar, accusant les occidentaux d'empêcher le rassemblement des corps des défunts par le vol des foies ou des os (Freeman, 2004)). Introduire l'échange commercial entre soi, cela serait être prêt à tromper le voisin, et faire du profit sur celui-ci, multiplier les motifs de défiance et de conflit entre des familles qui fonctionnent aujourd'hui sur l'interconnaissance et la confiance mutuelle. On l'observe avec les phénomènes d'*envidia*, qui émergent dès que quelqu'un développe une activité commerciale et semble s'enrichir de façon rapide, et aboutissent à des conflits et des menaces de sorcelleries tels que les activités périlient rapidement. On l'a vu dans les activités de sécheur et d'acheteur de cardamome Armando dans le chapitre 18 (p. 478).

L'acquisition d'argent est donc associée par les Q'eqchi' au motif du meurtre, mais aussi du vomissement. Celui-ci permet la disjonction, la re-différenciation. On trouve ce motif dans le Popol Vuh, lorsque l'aigle, le serpent et le crapaud se vomissent l'un après l'autre (Desruisseaux, 2002, p. 116)¹⁰⁰, ou que le serpent vomit la jeune fille (P-60).

Dans le conte du pauvre et de la ceiba (annexe S), le diable boit le sang des hommes et vomit de l'argent. « *Voici le secret de l'argent [...] Les hommes se tueront pour de l'argent* » est-il dit (S-64 à 66). Le vomissement est la marque de la non-digestion. L'argent est donc du sang humain non-digéré.

On peut donc dire que l'argent occupe une position tout à fait particulière : c'est un Bien des Etrangers qui possède toute la puissance du tabou qu'il profane : il est le « sang » des hommes qui se tuent entre eux pour l'obtenir, entraînant le cercle vicieux du meurtre. Angela le dit bien : trop désirer l'argent, c'est prendre le risque de mourir.

¹⁰⁰ Rappelons un épisode du Popol Vuh: le pou est chargé par la Xmukane de transmettre un message à Hun Ahpu. Le pou dit alors: « *Je m'en vais livrer au Fils un message que je porte dans le ventre* ». Suit ensuite une série de dévoration reconstituant la chaîne alimentaire: le pou est avalé par le crapaud, qui est avalé par le serpent, qui est avalé par l'aigle. Puis, une fois qu'ils sont parvenus auprès de Hun Ahpu, ils se vomissent les uns les autres (Desruisseaux, 2002, pp. 113-116).

En conclusion de ce parcours, nous pouvons donc rappeler que :

- La monnaie n'est pas fétichisée en tant que telle. Sa puissance tient surtout dans le fait d'être un objet « mort », qui ne suit pas les cycles de naissance, d'alimentation, de mort des cultures et des instruments considérés comme vivants par les Q'eqchi'.
- Ce qui est « fétichisé », c'est le fait que l'argent semble ne pouvoir être créé et échangé que par et avec l'étranger.

1.3 Créer la richesse et faire circuler l'argent « à l'intérieur ».

✓ Le refus d'acheter et de vendre entre soi

Le circuit de l'argent, absorbé par l'étranger, a aussi sa face « interne » : le refus par les Q'eqchi' de s'acheter et de se vendre entre eux. Vendre des produits locaux sur le marché local de Cahabón, pour des Cahaboneros, a longtemps été très difficile : les clients ont toujours préféré ce qui vient de loin. En effet, on estime et on valorise davantage les tomates, choux, oignons, etc... des terres froides, que les légumes et fruits locaux.

On peut expliquer cet état de fait par divers points :

- Pour les échanges locaux, on préfère les emprunts et les dons entre voisins. Les Q'eqchi', et en particulier les femmes, ont longtemps eu « honte » de vendre et d'acheter entre eux : on préfère en général l'emprunt (chapitre 16). Cela est considéré comme immoral, pour les Q'eqchi', de monétariser ces échanges, car cela signifie « couper » les relations à chaque échange, mais aussi « voler » potentiellement. Cela menaçait d'introduire des relations de type marchand et non plus des relations d'entraide dans la communauté.
- Historiquement, l'activité commerciale a été interdite ou rendue difficile pendant l'*Hacienda* et la guerre civile.

✓ Analyse du poster de l'école d'agroécologie.

L'une des voies du développement, pour l'école d'agroécologie dont nous allons détailler les actions dans ce chapitre, c'est de faire changer les pratiques sociales. Cet institut assure la formation secondaire des jeunes cahaboneros à l'agroécologie.

Etablissement pilote, original, expérimental, il cherche à aider les familles à retrouver un mode d'agriculture sain et pérenne. Selon lui, cette position de l'argent dans les relations avec l'étranger pose de grands problèmes au développement économique interne des communautés

Pour cela, il veut faire prendre conscience de la place de l'argent et éveiller un débat autour de celle-ci. Il faudrait faire de l'argent un bien qui peut circuler aussi « entre-soi », et que l'on peut faire croître « entre-soi ». L'école a ainsi fait éditer un poster, pour encourager les Cahaboneros à développer les échanges monétaires internes.

Le texte du poster, en langue q'eqchi', était celui-ci :

Laa'o aj awinel, ixq ut winq, riki'in *Nous, les agriculteurs, hommes et femmes,*

a'in yo'yooko.

Lix Mar 'an aj k'ay re xkok'awimq ut na patz'ok re aj Lu' : «¿Lu, k'a'ut ink'a nakaloq' lin pix ? »

« Ink'a Mar, k'ajwi' us li awimq nachal chi najt »

Joke' taatikib' roxloq'inkil li qe laa'o ut joke' taakanab' chi junajwa li kaqalink ?

Loq' li awimq laa wechk'ab'al.

Laa'at taakol rix hoonal ut laatumin re xtojb'al laa b'elebaal ch'ich

Laa wechkab'al k'ul xtz'aq li rawimq ut li tumin taakanaq sa' li k'aleb'aal

K'ama'an chijunil too'elq chiub'ej

Qa k'e'hak xloq'al li ru li awimq, laa'o aj Chi k'ajb'om.

nous vivons de nos cultures.

María vend les produits de son potager et demande à Pierre : « -Pierre, pourquoi n'achètes-tu pas mes tomates ?

-Les bons produits sont ceux qui viennent de loin. »

Quand commenceras-tu à donner de la valeur à ce qui est à nous, et quand cesseras-tu d'être envieux ?

Achète les produits de tes voisins.

Tu économiseras du temps et l'argent du transport.

Tes voisins recevront le prix de leurs produits et l'argent restera dans la communauté

Ainsi, chacun pourra aller de l'avant.

Donnons leur valeur à nos produits, nous les Cahaboneros.

Ce poster cerne un « problème » et tente d'en faire prendre conscience pour modifier les pratiques des Cahaboneros :

- les Cahaboneros dévalorisent l'achat des produits locaux et valorisent l'achat des produits venant d'ailleurs
 - Le poster veut contribuer à la prise de conscience qu'il pourrait être plus économique et plus sain pour tous de faire circuler l'argent entre soi, au lieu qu'il soit tout le temps absorbé et extrait par les commerçants étrangers.
 - Pour cela, il faut valoriser et donner une valeur marchande aux produits des « voisins ».
- Il pose plusieurs problèmes :
- Il suppose que les Q'eqchi' lisent la langue q'eqchi' et sont capables d'intégrer la langue q'eqchi' écrite à leur mode de vie. Or, c'est rarement le cas, car même si 10,25% de ceux qui parlent q'eqchi' maîtrisent l'écriture et la lecture q'eqchi' (taux le plus haut du Guatemala), ceci est plutôt le fait de l'intérêt que les Ladinos (qui en Alta Verapaz ont toujours pratiqué cette langue) et des Q'eqchi' lettrés de Cobán. Cette pratique est aujourd'hui typiquement développée par des ONG ou organisations locales qui se centrent sur la question indigène.
 - Faut-il vraiment monétariser les échanges pour qu'ils apportent du « développement » ?

✓ Développer le potager : vers l'achat « entre soi » ?

Une expérience a récemment tenté de changer les choses.

Entre 2003 et 2007, nous avons constaté que la pratique potagère était absente. Les femmes, lorsqu'elles avaient besoin d'herbes, de légumes, de fruits, partaient souvent vers la milpa où on avait laissé quelques espaces pour les herbes ou les arbres fruitiers. Mais avec l'extension et l'intensification des cultures commerciales, ces plantes disparaissaient. Une

petite équipe au sein de l'école d'agroécologie locale, s'était attachée à développer la pratique du potager auprès des femmes, afin qu'elles puissent améliorer la diversité alimentaire et les revenus de la maison. Cependant, ce qui avait été proposé, c'était de semer chez soi ce que l'on allait acheter sur le marché : les tomates, les choux, l'ail, l'oignon...des légumes et des fruits de terre froide, qui demandaient beaucoup de travail et aboutissaient à de nombreux échecs. De plus, les femmes refusaient obstinément d'aller vendre ces produits potagers sur le marché local, ce qui enrageait et décourageait le responsable (occidental) de ce projet.

A partir de 2008, l'école d'agroécologie décide de changer de cap : elle propose d'encourager à semer près de chez soi, en gardant le modèle du potager déjà mis en place, des plantes natives ou adaptées et facilement adoptées par les Q'eqchi', comme des cébettes, le *samat*, le *culandro* (coriandre), l'orégan, la tomate native, l'amarante, la hierba mora (*makuy*), et des variétés d'épinards tropicales. Là, le travail devient plus facile, les rendements meilleurs, la diversité alimentaire s'améliore. Les femmes se voient introduites dans les échanges de graines - toujours gratuits - (d'autres femmes voulant développer leur potager), mais aussi dans les échanges monétaires : elles peuvent vendre à leurs voisins leurs herbes au moment des semailles et repas de fête. Ces changements pourraient avoir un effet levier dans la place des femmes dans les échanges de marché. Mais on constate surtout que la quête de la « monétarisation interne » des échanges peut être en désaccord partiel avec les pratiques locales d'échanges de graines ou de dons de voisinage, et donc être ou bien condamné à l'échec, ou bien entraîner une destruction des socialités de dons ou de prêts alimentaires et de graines.

✓ L'argent des femmes

Faisons ici une parenthèse pour évoquer cette question cruciale, qui prend beaucoup de place dans les projets de développement et dans la littérature anthropologique sur le développement. L'acquisition de l'argent de la vente des denrées est géré par le couple : la femme règle en général les petites dépenses quotidiennes, elle vend les denrées que les intermédiaires viennent chercher dans les maisonnées en faisant du porte à porte (le cacao, le piment, le café, le rocou) ; elles vendent également les poules. Les hommes sont chargés de la vente des porcs et de la cardamome, qui se déroule en général par rendez-vous fixé à tous les hommes dans un point du village.

De nombreuses études ont montré que les places de marché étaient un lieu très féminin (Babb, 2001, Buechler & Buechler, 1977). Les femmes ont en effet un rôle important dans la vente de leurs produits du potager sur la place de marché de Cahabón. Les femmes ne participent pas au marché pour faire du profit, pour accumuler, mais pour subvenir à l'éducation des enfants. Comme le dit Kistler (2010), les femmes q'eqchi' vendeuses sur le marché, loin d'être les vecteurs d'une homogénéisation de la culture et d'une perte de l'identité indigène, sont les médiateurs qui, en participant au capitalisme global, permettent de renforcer les valeurs indigènes : en effet, toutes leurs ressources acquises par le marché sont dédiées au renforcement de leur « *junk'ab'al* », leur maisonnée. Ainsi le M-C-M de Marx est remplacé par M-C-P (P pour *personhood*) comme le propose Kistler (2007, pp. 74, 142, 200). En effet, on peut dire que les dépenses auxquelles sont consacrés les gains

financiers consistent principalement en de la nourriture, le paiement des études, et bien sûr les charges religieuses.

Certains ont avancé que le marché permettait aux femmes d'entrer dans un statut bien plus élevé que le statut traditionnel, en prenant une nouvelle place dans une société plus individualisée (Little, 2004). L'un des leviers essentiels à l'acquisition de davantage de pouvoirs est celui de l'accès, grâce à la place de marché, à des réseaux d'informations bien plus élevés. (Goldin, 1987, p. 371). Mais cela ne permettrait pas une transformation du statut de la femme en général, relativement bas dans les communautés mésoaméricaines (Ehlers, 2000). En effet, pour que le statut de la femme soit modifié, il faudrait qu' 'il y ait des arènes sociales où les femmes pourraient dépenser leur argent pour augmenter leur statut. Or, ces institutions n'existent pas chez les Q'eqchi' : il faut passer par la confrérie, où tout passe d'abord par le « couple ». Les femmes dépensent ou bien dans de l'ostentation personnelle (qui ne leur donne pas davantage de pouvoir), ou bien dans les institutions communautaires par le biais des offrandes du couple. A Cahabón, de plus en plus de jeunes filles font des études et prennent un travail salarié. Alors qu'auparavant le rôle de contribution de la femme aux ressources financières de la maisonnée était considéré comme simplement complémentaire, il devient de plus en plus central. On pourrait alors imaginer que les jeunes filles deviennent alors plus autonomes. Cependant, cela n'est pas forcément le cas. En apportant un salaire, on peut également se demander si les parents acceptent aussi facilement de se séparer de leurs filles. En effet, très souvent, le salaire de la jeune fille institutrice sert à obtenir et rembourser un prêt pour la construction d'une maison. Allongement des études, emploi des jeunes filles, dotation de terres de la fille, toutes ces évolutions tendent vers une valorisation plus grande de la femme, qui augmente dans le même temps la « valeur économique et statutaire » du mariage.

Il est cependant une sphère où elles pourraient s'autonomiser en tant qu'acteurs individuels : le mandat politique. Cependant, la pression est encore extrêmement forte sur les femmes dans ce genre de poste : la participation à la politique est considérée comme une exposition de soi aux autres hommes. Les femmes sont dans la « honte » de se présenter en public. Historiquement, l'*Hacienda* puis la guerre (faisant du viol une arme de la sujétion et de la terreur) ont été des accélérateurs de l'affaiblissement du rôle politique et public des femmes q'eqchi' de Cahabón.

1.4 Le rôle-clé de la sorcellerie

Il est un autre aspect qui a rendu difficile l'extension de l'activité commerciale *par* les Q'eqchi' et entre les Q'eqchi' de Cahabón : c'est le phénomène de la sorcellerie.

Par sorcellerie, j'entends les pratiques dans lesquelles les chamanes jettent des sorts (des maladies mortelles et fulgurantes) directement ou sur demande, à leurs voisins q'eqchi', le plus souvent pour des questions d'*envidia.*, mais aussi pour les conflits autour de la sexualité et de l'alliance.

La sorcellerie peut être comprise comme porteuse de « valeurs négatives » qui mettent en évidence la contradiction entre les différentes valeurs positives d'une même société. Nancy Munn (1986) donne l'exemple de la contradiction entre les valeurs d'égalité et

d'individualisme dans l'île de Gawa : la poursuite individuelle d'une *réputation* va souvent à l'encontre de la poursuite du principe d'*égalité*. La sorcière exprime et « résout » par ses actes cette contradiction : elle incarne l'individualisme absolu, elle est envieuse, attaque ceux qui ont trop de réussite. Mais en agissant ainsi, elle semble rééquilibrer la société et agit dans le sens du principe d'égalité. Le chamane-*aj tuul* chez les Q'eqchi' est typiquement l'incarnation de cette contradiction : il est celui que l'on respecte le plus, que l'on craint, mais qui « extorque ». Il incarne un certain individualisme, mais il met en évidence la contradiction entre le « respect » dû à la hiérarchie et la coopération. Car le respect de la hiérarchie va souvent contre le principe d'égalité qui est au cœur du principe de coopération. Il peut raccommoier le réel, mais aussi, le dérégler, à son profit, au profit d'un autre ou d'une collectivité.

✓ Payer le chamane.

Le chamane est l'une des seules personnes au sein d'une communauté que l'on *paie* pour un service : en effet, c'est un service que l'on ne peut pas rendre. On paie lorsque l'on veut jeter un sort, et lorsque l'on veut se venger et « renvoyer le mal ». Le paiement joue là le rôle du paiement de l'officiant du sacrifice, dont on veut se couper (Malamoud, 1998)(Anspach, 1998). On le voit dans l'épisode de la parole D, où on paie les chamanes pour qu'ils donnent leur mouvement à la Lune et au Soleil. En général, si un soigneur vient chez vous pour vous soigner, vous ne le payez pas mais lui offrez un bon repas. Si on se rend chez lui, on laisse un billet de 20 quetzals en partant. Mais ces pratiques évoluent. De plus en plus, certains demandent de l'argent même s'ils viennent chez vous : ils demandent 50 quetzals pour l'aller, 50 quetzals pour le retour. D'autres demandent très cher pour un soin : 1000, 2000 Quetzals et plus.

Ces montants correspondent alors à ce qu'il faut payer pour un secret. Boccara rapporte un rachat d'âme (Boccara, 1990, p. 145) où le chamane demande à la fois au malade de payer pour « racheter » son âme au mauvais vent, et à l'ethnologue de payer très cher pour assister au soin. Il m'est également arrivé qu'on me propose de payer cher pour assister à un rituel secret permettant d'assurer la prospérité. J'étais prête à faire ce paiement, mais je manquais de temps (on me le proposa quelques jours avant mon départ).

Le paiement du soin chamanique est donc ou bien « gratuit » et alors il relève d'un don du chamane, ou bien « très cher », et alors, il relève d'un sacrifice pour le malade, il est présenté comme une offrande nécessaire à l'ampleur de ce qui est demandé aux dieux. Mais la monnaie est empochée ensuite par le chamane, et celui-ci devient alors celui qui monétarise la maladie, la santé, la mort : on rejoint ici la condamnation de ceux qui « tuent pour de l'argent » (conte S).

✓ Les chamanes: ceux qui peuvent découvrir les voleurs

Le chamane q'eqchi' apparaît comme celui qui peut lutter contre tous ceux qui extraient et exproprient les richesses des Q'eqchi'. En effet, son bâton *xuq* désigne les voleurs (Carlson & Eachus, 1977). Il est le seul qui pouvait contrer le *Negrito*, trickster qui volait aux

pauvres pour donner au riche propriétaire terrien (cf. chapitre 12). Le chamane est alors le justicier, celui qui rétablit l'ordre de la réciprocité. Mais ce rôle va plus loin.

✓ Le chamane contre la propriété privée.

Nous avons déjà donné certains exemples de légendes effrayantes sur les pouvoirs de chamanes « extorqueurs » : l'un punit celle qui ne veut pas vendre son coq, l'autre châtie celle qui ne lui réserve pas un morceau de porc (p. 401).

En voici un autre :

Un sorcier « jolchan » va pêcher des petits poissons. Après avoir bien pêché, il tombe sur le gardien du pré qui lui demande qui lui a donné la permission d'aller pêcher là. Le gardien bat le sorcier. Celui-ci lui donne alors les poissons et le menace. Trois semaines après, le gardien a de la morve qui lui sort par le nez, puis par la bouche, et elle puait le poisson. La peau se couvre de squames, la tête fait mal, la fièvre monte, deux trous apparaissent à côté des narines. Il commence à vomir des petits poissons et il meurt (Argueta, 2005, pp. 134-137).

Ces récits permettent d'énoncer quelques règles. Lorsque le chamane punit celui qui refuse de vendre ou de donner, il refuse de se plier à ceux qui voudraient garder un usage privatif de la nature et des animaux. Il rappelle que l'usufruit d'un territoire ne peut être refusé, qu'il n'y a pas de propriété privée – et en ce sens, il est le gardien des règles des ancêtres où les droits d'accès et de prélèvement de ressources n'étaient pas privatifs. Le chamane est donc une arme contre la propriété privée... souvent à son propre profit. Personnage limite, ses pouvoirs lui donnent souvent la possibilité de s'enrichir aux dépens de ceux qu'il terrifie.

La sorcellerie intervient aujourd'hui très souvent dans les jalousies envers ceux qui parviennent à atteindre un certain mieux-être, qui parviennent à financer des études à leurs enfants, à mieux équiper leur maison, grâce à de bonnes productions agricoles ou bien grâce à un travail salarié.

Yaal a'an, wankeb' li xex po' lix kauxeb' sa'xbeen li wank k'a ru re. Ut xik nekeril li wank k'a ru re. Ut aran na chalk jun kaqal ch'ool. Na xik li kaqal ch'ool sa'xb'een li wank k'a ru re, k'ama' yookin xyeeb'al mare a'an li wan li rawimj, wank lix ik', wank lix kenq, wank lix ketomj. Mare ani li maak'a' ru re, maak'a' wan re, na ok chi kaqalik, naxtikib' xikiluchinkil li wan k'aru re.

Oui, c'est vrai, il y a des gens qui se mettent en colère contre ceux qui ont des biens. Et ils les regardent avec haine. Et là, surgit un cœur envieux. Le cœur envieux se tourne vers ceux qui sont plus riches, en disant : celui là a des cultures, il a du piment, il a des haricots, il a des animaux. Celui qui n'a rien, commence à envier, et commence à maudire ce qui est à l'autre.

(Isidro)

La jalousie (*envidia* en espagnol ; *kaqalink* en q'eqchi') se déclenche lorsque le modèle économique de la société est en cause. Ainsi, dans la Bible, la jalousie entre Cain et Abel peut être interprétée comme la compétition qui s'élève entre l'éleveur et l'agriculteur, le nomade et le sédentaire. Dans le cas de Cahabón, le combat se situe entre le mode de vie des petits agriculteurs, et le mode de vie des commerçants et des salariés : entre ceux qui

« transparent » et font vivre la terre, et ceux qui ne transpirent pas ou qui donnent une valeur monétaire à leur temps de travail.

L'usage de la sorcellerie répond à une évolution interne de la société. Mieux que le système étiologique traditionnel, peu ancré dans le social, elle aide à penser la dégradation de l'organisation lignagère ainsi que la hiérarchie et l'individualisme grandissants. : les inégalités s'expliquent mieux si on les attribue à la malveillance de semblables jaloux plutôt qu'au monde-autre, foncièrement neutre. (Perrin, 2001, p. 254)

Cette remarque est particulièrement vérifiée dans le cas q'eqchi'.

Cette « envie » limite considérablement les capacités d'innovation des Q'eqchi'. Celui qui innove, développe un petit négoce original se voit à la fois immédiatement copié et ensorcelé par les « envieux ». La sorcellerie a donc un double effet : régulateur des inégalités économiques et du même coup, frein à l'initiative et à l'innovation face au marché. Par initiatives et innovations, nous ne voulons pas dire automatiquement meilleure pénétration de la logique du marché capitaliste. Car beaucoup d'innovations pourraient permettre au contraire une meilleure autonomie face au marché. Avec la « modernisation » de l'économie cahabonera, la sorcellerie ne se réduit pas. Au contraire elle augmente du fait de la croissance des inégalités. Des voisins jaloux entre eux se combattent par chamanes interposés. La société cahabonera « accepte » ce mode de fonctionnement, elle ne réagit pas par une chasse aux chamanes-*aj tuul* aboutissant à des meurtres (comme le décrivait Nash, M., 1967, chez les Tzeltal d'Amatenango). Les Cahaboneros entravent ainsi l'enrichissement de leurs semblables. Ils se trouvent donc face à de graves injonctions contradictoires : l'interdiction d'accumuler, mais l'obligation que ressentent de nombreux parents de financer des études pour des enfants qui ne pourront bénéficier de suffisamment de terres pour vivre de l'agriculture. La jalousie, le *kaqalink*, devient un des « fléaux » de la société : Est-ce un facteur de déliaison et de défiance ou au contraire un facteur de régulation ? L'envie a cette double facette : elle est une attitude négative, rejetée, condamnée, car elle va à l'encontre de l'éthique du *k'ajb'ak*; mais dans le même temps, cette envie et les sorts de sorcellerie qui en découlent permettent une sorte de régulation par la « terreur » des vellités d'enrichissement et d'ostentation.

✓ Sorcellerie : l'inversion interne/externe

Dans les valeurs communes, l'étranger, l'externe menace, extorque et l'interne assure une réciprocité équilibrée. La sorcellerie opère de façon inverse : on est attaqué par les chamanes de sa communauté ou des communautés voisines ; mais on est soigné et vengé par les chamanes des communautés lointaines. En effet, tous les témoignages que l'on recueille suivent ce schéma : ce sont les chamanes d'autres régions, de Cobán, de Tactic, ou de Chisec qui sont réputés pour le soin face aux maladies étranges que l'on pense dues à un sort, et on n'hésite pas à aller jusqu'à eux et à les payer très cher (ils « soignent » pour minimum 1000 quetzals). Or, il existe beaucoup de soigneurs puissants à Cahabón même. Mais ceux-ci sont plutôt réputés à l'extérieur, auprès des habitants de Cobán, Tactic, ou Chisec.

En conclusion, on peut dire que les actions de développement, qui tentent de renforcer la circulation de l'argent dans l'entre-soi, ont saisi l'une des médiations-clés du rapport de

dépendance entre les Q'eqchi' et les « Etrangers ». Cependant, en tentant d'agir sur ce volet, ils doivent affronter certaines valeurs et pratiques qui, bien qu'alimentant la pauvreté monétaire et la marginalité, forment aussi une protection de l'unité communautaire, à savoir la non-monétarisation des échanges de voisinage, et la pratique de sorcellerie traduisant l'augmentation des inégalités économiques au sein des communautés.

Rien n'est donc simple. Pour aider véritablement à l'autonomie, il semble donc qu'il faille agir non simplement sur l'augmentation des revenus et la circulation financière, mais aussi sur les activités agricoles pour qu'elles permettent d'améliorer à la fois les revenus, la subsistance et la préservation des sols. De plus ; il faut qu'elles préservent les pratiques de partage de travail, de « respect » du *Tzuultaq'a* et de dépense collective, piliers comme nous l'avons vus dans les chapitres précédents, de l'unité communautaire, qui permettent de travailler *ensemble*, et non d'augmenter les inégalités.

2. Se développer : les défis de l'agroécologie

Il vaut la peine d'étudier les différentes propositions qui ont été faites autour des pratiques agricoles dans un but de « développement ».

Depuis 20 ans, Cahabón est devenu la région la plus productrice de cacao du pays. Le cacao est devenu une des ressources principales pour les agriculteurs. Or, aujourd'hui, ce type de culture a un argument de poids en sa faveur : il permettrait de limiter les pratiques de brûlis, il constituerait une culture « arborée » qui serait une bonne solution face à la désertification en cours. Il faut remettre cela dans le contexte de la déforestation massive qui a complètement détruit l'écosystème et les sols depuis une trentaine d'années.

2.1 La forêt

Pour mieux comprendre ce contexte, il est nécessaire de passer par quelques réflexions sur les rapports des Q'eqchi' à la forêt.

✓ Une cognition plus destructrice de la forêt ?

Il nous faut partir de quelques « a priori » ou clichés majeurs sur les Q'eqchi' et leur relation à la Nature. L'agriculture q'eqchi' est qualifiée de façon complètement contradictoire selon les régions : dans le Petén, elle est qualifiée d'anarchique, errante, désordonnée (Grandia, 2006, p.154).

Si l'on regarde aujourd'hui les champs de Cahabón, ils sont plutôt marqués au contraire par l'ordre, l'uniformité, la monoculture et le quadrillage des paysages, en patchwork, la moindre parcelle étant aujourd'hui mise en culture.

Atran (2003) qualifie les Q'eqchi' de « profiteurs » de la nature et les oppose aux Itzas, qu'il fait entrer dans la catégorie des « coopérateurs ».

« Aux yeux des immigrants maya q'eqchi' des Hautes Terres, les végétaux contribuent passivement à la vie des animaux, et ces derniers n'ont aucun effet significatif sur les plantes. Les Q'eqchi' ne perçoivent guère l'impact humain des plantes alimentaires les

plus bénéfiques à l'homme, mais reconnaissent détruire les plantes qui apportent un bénéfice pécuniaire. En revanche, les Maya Itza' possèdent un riche modèle de réciprocité entre végétaux et animaux au sein duquel les animaux peuvent bénéficier ou nuire aux plantes et où les hommes tendent à prendre soin des plantes qui ont une importance économique, une dominance écologique et profitent le plus aux animaux. Les immigrés ladinos manifestent un modèle plus simple et sans réciprocité, dans lequel les animaux nuisent aux plantes en les utilisant, et les hommes ont un impact mitigé sur les plantes. [...] L'écologie populaire q'eqchi' reflète des conceptions selon lesquelles les plantes ne sont que des ressources exploitables, les animaux et les humains n'ayant guère d'impact (voire aucun) sur elles. C'est pourquoi les pratiques agricoles q'eqchi' ruinent la forêt. L'écologie populaire et les pratiques agricoles des Ladinos sont intermédiaires. Le taux de destruction forestière des Q'eqchi' est cinq fois plus élevé que celui des Itza', et celui des Ladinos moins de deux fois plus élevé que celui des Itza'. » (Atran, 2003, pp. 128,129)

Le problème de ce point de vue est qu'il fixe la cognition q'eqchi' de façon rigide, sans mettre l'accent sur le fait que les Q'eqchi' sont, dans le cas qu'il a étudié, c'est-à-dire la région du Petén, des déplacés de la guerre civile ; On ne peut analyser leur attitude par rapport à la forêt sans considérer l'histoire politique et juridique de leur installation dans le Petén : lorsque l'administration ne leur reconnaissait une concession légale de terre qu'à condition qu'elle soit défrichée. De plus, les parcelles qui leur ont été attribuées dans cette région sont bien plus petites que celles attribuées aux Ladinos (en moyenne, 74 ha contre 44, entre 1998 et 2003 selon Grandia, 2006, p.220). Les Q'eqchi' se sont par ailleurs retrouvés dans un environnement qui n'était pas forcément proche du leur, s'ils venaient des hautes terres.

Enfin, Atran applique la catégorie occidentale d'« exploitation des ressources », sans se demander auparavant quelles sont les catégories q'eqchi', quelle place ont les végétaux dans ces catégories, ni ce qu'il y a derrière ce que lui désignait comme une « neutralité ».

Si l'on se reporte aux ouvrages de De Ceuster et Hatse (2001 a) (2001 b), on ne peut être aussi catégorique sur le fait que les Q'eqchi' ne considèrent pas les interactions entre hommes, plantes et animaux. Ils montrent la connaissance fine des différentes natures des sols et le respect qui est prescrit de façon globale envers la terre, les plantes et les animaux. Ils citent par exemple la « part des animaux » : les graines que l'on donne aux animaux sauvages lorsque l'on sème. Selon Atran, les végétaux sont considérés comme passifs par les Q'eqchi'. Mais, peut-on simplement dire qu'ils sont conçus comme des « ressources exploitables » ? Comme nous l'avons vu, les végétaux sont considérés comme des membres ou des appendices poussant sur le corps de la montagne, à l'image des cheveux ou des ongles sur le corps humain.

Dans les paroles mythiques, les animaux sont tous dépendants de la montagne et de sa bonne volonté à faire jaillir les végétaux – sans entente et respect des hommes, la montagne se ferme, et les animaux meurent de faim (parole K). Certes, seuls les animaux et les hommes sont habillés, disposent d'outils. Les végétaux ne sont pas dotés d'un « *xmuhel* », n'agissent pas par eux-mêmes, ne disposent d'aucune forme de volonté propre.

Cependant, ces végétaux ne sont pas des « objets » inanimés : en tant que production d'un corps animé, ils sont la propriété de ce corps, et les mépriser, c'est une offense faite à la Terre. On ne peut pas dire de plus, que les végétaux sont « neutres » dans l'alimentation des

hommes ou des animaux : ils sont classés selon l'humeur chaude ou froide qu'ils fournissent à celui qui s'en nourrit. Enfin, expliquer que les Q'eqchi' ne conçoivent pas d'interaction réciproque entre les plantes, les animaux et les hommes, c'est méconnaître complètement tout le système d'actions basées sur les codes homologiques et sur le *k'ajb'ak*.

✓ La question du brûlis

L'exemple du brûlis est typique de la confusion autour de la « culture » q'eqchi' et des phénomènes d'essentialisation: on accuse les Q'eqchi' d'être responsables de la déforestation et de l'épuisement des sols par la pratique du brûlis. Mais, comme nous allons le voir, le problème n'est pas *le mode d'agriculture q'eqchi'*, mais les structures sociopolitiques qui le contraignent (Grandia, 2006 ; p.154).

✓ La collision des regards

La pratique de la rotation des parcelles et du brûlis est en effet éminemment problématique aujourd'hui, du fait de la pression démographique et du peu de terre disponible : les terres brûlées de plus en plus régulièrement voient leur fine couche d'humus délavée rapidement par les pluies tropicales. Cependant, certains montrent que le brûlis fertilise pendant quelques jours les sols et qu'il a donc une justification écologique, tout comme il est indispensable au symbolisme du passage par le feu, par la mort, nécessaire à la renaissance (De Ceuster & Hatse, 2001b). Cette dernière interprétation symbolique est relativement « essentialiste ». Selon Wilk (1997), le brûlis est une pratique relativement récente. Les premiers documents coloniaux font état d'une pratique mixte, combinant horticulture, élevage, cueillette, chasse et culture sans défrichage ni brûlis. Ceci correspondrait à l'image que les Q'eqchi' ont de leurs « grands frères », leurs ancêtres Ch'ol Winq, qui parvenaient à cultiver sans brûler. Le brûlis ne doit donc pas être considéré comme une « pratique culturelle indigène ». C'est une pratique qui témoigne des rapports à l'État. Dans les années 60, le brûlis était encouragé dans le cadre de la pensée productiviste et développementiste de la révolution verte : il fallait nettoyer au maximum les champs, pour produire le plus intensivement possible, pour gagner un maximum de surface et mettre les plantes au maximum de lumière possible pour gagner en productivité dans un temps donné. Dans les années 70, le brûlis était la condition de l'INTA d'obtention d'un titre de concession de terre : c'était le signe de l'intention d'exploiter cette terre.

✓ La lutte contre le brûlis et pour la reforestation de l'État

Aujourd'hui, la seule fiscalité à laquelle doivent se plier les Q'eqchi' paysans à Cahabón est aujourd'hui l'impôt sur le défrichage par brûlis, de 5 à 10 quetzals par champ, qui reviennent à la municipalité. L'INAB forme grâce à cet argent des brigades anti-incendie. Il est d'autres raisons de la déforestation : le besoin de bois de chauffe, et la vente de bois exotique. Pour la consommation familiale, chaque famille ne peut couper que trois arbres, avec une taxe de 10 quetzals par arbre : il faut demander la permission et on leur donne des

arbres à replanter. Pour une utilisation commerciale (de plus de 3 arbres), les papiers se font à Cobán, il faut avoir la propriété de la terre. Il y a une taxe pour chaque arbre arraché et il faut acheter de nouveaux plants à 1 quetzal le plant.

Des projets de maintien de la forêt et de reforestation ont été mis en place par le gouvernement, et ils sont exécutés par l'INAB. Les projets de reforestation bénéficient d'une subvention (environ 5000 quetzals par hectare), avec pour condition la propriété de la terre, le plan d'entretien et une étude préalable validée par l'INAB. L'essence replantée, depuis des années, est le pin, arbre acidifiant la terre.

Les projets de maintien de la forêt bénéficient d'une subvention moindre (environ 2500 quetzals par hectare), coût moindre justifié par le fait que ces actions demandent moins de travail au propriétaire, ce qui peut aboutir à des effets pervers : la coupe de forêts tropicales pour replanter des pins et obtenir des subventions supérieures.

L'un des graves problèmes est la corruption du personnel ou le manque de confiance en ce personnel. Il y a également la « paperasserie ». Pour beaucoup, l'INAB est finalement un obstacle à la reforestation. Ceci met en évidence l'importance du problème de confiance hiérarchique et de sens de la solidarité nationale.

✓ Le travail de l'école d'agroécologie sur le brûlis et sur la reforestation

Aujourd'hui, beaucoup d'essais sont faits par l'école pour permettre à ses élèves et à leur famille de comprendre que le brûlis abîme les sols et n'est pas nécessaire. Il s'agit surtout de faire travailler les jeunes et les parents sur des parcelles non brûlées pour qu'ils se rendent compte que les rendements ne sont pas moindres, au contraire. Le passage à des cultures pérennes arborées est également un moyen de préserver les sols : nous y reviendrons en étudiant le projet sur le cacao. De même, une expérience de reforestation est menée au sein de l'école : il s'agit de penser la « reforestation » en tant que reconstitution d'un système écologique, et non plus une sorte de monoculture de pins. Ainsi, diverses essences sont plantées, dont on connaît les interdépendances. Les cèdres et caobas sont particulièrement soignés et surveillés pour empêcher les pontes de larves les condamnant. On plante aussi et surtout des arbres « sacrés » ou utiles (pom-copal, santa maria) aux Q'eqchi', dont la résine, le bois, les palmes sont utiles aux habitats, instruments ou cérémonies q'eqchi'.

✓ Une agriculture écologique

L'école d'agroécologie locale expérimente et propose depuis plusieurs années le passage à une agriculture sans brûlis et diversifiée, bien plus adaptée aux sols karstiques, pauvres en humus, de Cahabón, et qui s'inspire de pratiques anciennes (de légumes et herbes anciens) et des nouvelles expériences d'agroécologie dans le monde. Ce sont des techniques apparentées à celles de « semis direct sous couvert », aujourd'hui défendues dans le monde entier (par exemple, par les microbiologistes français Claude et Lydia Bourguignon). Elle réhabilite et de revalorise la polyculture, selon un modèle se situant *entre* le « désordre » et l'« ordre », combinant des étages de cultures (verticalement) : tubercules, courges, haricots, plantes aromatiques près du sol, plantes à tige annuelles comme premier niveau, arbres fruitiers, poivriers ou diffuseurs d'ombre (acacias *kante*) au second niveau ; mais aussi une organisation intercalaire avec des lignes de maïs, et des lignes de petits arbustes qui permettent de tenir le sol et l'humidité. On constate ainsi depuis 2008 des phénomènes de réintégration rapide et enthousiaste de plantes natives, du fait du développement d'une « école des parents » dans l'école d'agroécologie de Cahabón : une équipe mobile (composée d'un agronome et de promoteurs locaux q'eqchi') propose et accompagne les parents et les enfants dans de nouvelles pratiques, en se rendant très régulièrement sur chaque parcelle (ce qu'aucune ONG n'est capable d'organiser). L'exemple de quelques uns fait tâche d'huile. Les parcelles non brûlées, diversifiées, permettent à la fois la diversification alimentaire et l'augmentation des revenus : Le haricot *terciopelo* est semé avec le maïs et nourrit la terre ; l'ibiscus ou le *chay* (q'eqchi' *ch'atat*) permettent de tenir la terre et ils entrent dans la cuisine q'eqchi' ; le *camote* (q'eqchi' : *is*) est une patate douce qui court sur le sol, permet lui aussi d'éviter son érosion ; la *yuca* (le manioc), le *guisquil* (q'eqchi' : *chima'*, la chayotte), le *quequexque* (q'eqchi' : *ox*, une patate douce), accroissent eux aussi la diversité alimentaire ; tout comme les arbres fruitiers (bananiers, papayes, citronniers, goyaviers). On plante également des plantes à fourrage (q'eqchi' : *warum*) pour nourrir les vaches. Cette diversification a deux effets : elle évite un certain nombre de dépenses alimentaires et de santé, car elle fournit une alimentation plus abondante et plus saine. De plus, elle permet d'améliorer les revenus (achats communautaires ou sur le marché local) et les cycles d'emprunts.

✓ « L'effet multiplicateur »

La valeur d'exemple avait été mise en avant par les accompagnateurs de l'école d'agroécologie : ils parlaient d'« effet multiplicateur ». Or, ce terme a été adopté par les parents ayant tenté l'expérience: ils disent que l'abondance de leurs potagers et de leurs champs a de l'effet, car de plus en plus de voisins leurs demandent des conseils et adoptent les mêmes méthodes. En 2006, 100% des agriculteurs pratiquaient le brûlis. En 2010, ce sont 200 familles qui ne le pratiquent plus : c'est peu, mais loin d'être négligeable. Dans les communautés où les « exemples » existent, l'effet multiplicateur est rapide. L'institution du « *kutank'ib'k* » permet aux membres d'un groupe de travailler sur les terres non brûlées et diversifiées d'un de leur compagnon et de tester ainsi ces nouvelles pratiques.

2.2 Les projets de développement autour du cacao

Passons maintenant à l'étude des projets relevant du cacao.

En 2003, selon les informations récoltées par les promoteurs de l'institut d'agroécologie dans les communautés de la frange sud-ouest, d'Agrícola San Juan, Balamté, Belén, Champerico, Chipoc, Chiacté, Chiaslau, Chimulac, Chioyal, Pinares, San Juan Chivité, San Martin Chinatal, Santo Domingo, Sepoc, Tamax, Tzalamtun, 30% des familles étaient productrices de cacao en Cahabón¹⁰¹. Ils étaient 1500 producteurs cultivant 630 hectares de cacao (MAGA, 2007). 70% de ces plantations sont des cacaoyers hybrides (greffés). 70% des familles n'avaient pas de cacao, et préféreraient semer de la cardamome ou du café.

En général, cela est dû à une question de terrain disponible. Dans les parcelles de moins de 6,3 hectares, les agriculteurs ne plantent pas de cacao, ou s'ils le font, c'est sur une petite surface (440 m²) pour l'auto-consommation. Dans les parcelles plus grandes, on possède entre 0.5 à 1.4 hectares de cacaoyers. Le cacao peut atteindre une productivité de 6 à 8 quintaux par *manzana* (0,7 hectare). Pour les producteurs ayant 1 *manzana*, cela représente donc un revenu de $8 \times 600 = 4800$ quetzals (480 €) en 2006.

Figure 40. Le retour de la récolte des cabosses

La culture de cacao par son caractère pérenne a plusieurs conséquences :

- Elle permet la conservation des sols, atout majeur alors que les sols sont appauvris par l'érosion, la déforestation et le brûlis.
- Elle exige une bonne sécurité juridique.
- Elle implique une confiance dans les

revenus qu'il fournira sur plusieurs décennies : une vision à long terme.

- Elle demande également des connaissances plus importantes que pour d'autres cultures, quand aux maladies, aux tailles, aux greffes, etc.

Les paysans q'eqchi' n'ont pas de pouvoir de négociation sur le prix des fèves de cacao. Les intermédiaires décident des critères de qualité, et ceux-ci changent régulièrement (par exemple sur le fait de laver ou non les fèves). Ils ne transportent pas le cacao jusqu'à Cahabón, car les prix qui y sont pratiqués ne justifient pas de se déplacer depuis la zone rurale jusqu'au bourg. Ce sont des intermédiaires (*coyotes*) qui se déplacent de maison en maison pour acheter la production.

¹⁰¹ Balamté (49 familles productrices sur 97), Tzalamtun (90 familles productrices sur 250), Chiakte (67 familles productrices sur 133), Pinares (seulement 43 familles sur 250), Chimulac (39 familles sur 51).

Les profits augmenteraient si les producteurs étaient capables de transporter leur production jusqu'à la capitale. Pour cela, une coopérative pourrait être pertinente, ainsi que pour améliorer la qualité du produit et leur insertion dans le marché (BCIE, 2010). Nous allons étudier pourquoi cela n'a pas été possible jusqu'à présent.

✓ Une obligation de semer dans les années 80 pour « payer la terre »

Lorsque les Q'eqchi' évoquent leur plantation de cacao, ils se réfèrent toujours à l'obligation qui leur a été faite de la réaliser, en échange de leurs titres de terre : « nous avons été obligés par la loi de planter du cacao » me dit Ricardo (Chipoc). Le cacao est alors devenu une marchandise obligatoire, qui permettait d'obtenir la monnaie nationale pour payer la terre, et seulement à cette condition. Le cacao est donc la denrée qui réalise la médiation entre le marché et la communauté ; il ne s'agit donc pas d'un marché « classique ». Il permet de valider l'obtention d'un Bien sacré (la Terre) auprès de l'État libéral – qui privatise les terres tout en organisant de façon contraignante la modernisation de l'agriculture.

L'INTA, qui organise l'achat de la terre, s'adjoint la collaboration de DIGESA pour organiser la création des vergers dans les communautés.

Sa jun kutan naq xloq' li INTA li Chiakte, ab'anan li chaq'rab' saeb' a tiempo a'an, sa' li 79 o 78, wan li gobierno li Qawa Lucas, ab'an laj INTA toj na patz' aawe, k'aru ta wawk.

Wi' tawawk li kakaw, loqb'il ch'och', k'emank aawe, chi ru a'an taa toj laa k'as. Toj taa sumenk rawb'al li kakaw, a'an, tixloq' aawe li ch'och', wi ink'a' yookat rawb'al li kakaw, moko chi xloq taawe li ch'och'.

Ab'an b'ar chijunil wan li kakaw, xyeemank raj ... us kaw li kakaw. Ki ok li trabajik sa' junpaat xex k'am li ch'och', entonces, rikin a'an mare ka'ib' xiaab' ki wan chi majun li tumin, junes trabajik.

Ab'an, nab'aleb' li qas qitzin nekex ye, naq meeraw chik, moko eere ta.

(Marco, Chiakte)

Un jour, INTA a acheté Chiakte, mais la loi à cette époque, en 79 ou 78, au moment du gouvernement de Lucas, les gens de l'INTA te demandaient : que vas-tu planter ?

Si tu voulais semer du cacao, alors ils te donnaient la terre à acheter, car ainsi tu allais pouvoir payer ta dette. Si tu répondais que tu allais semer du cacao, ils t'achetaient la terre, si tu ne semais pas du cacao, ils ne te l'achetaient pas.

Mais là où il y avait du cacao, ils disaient que cette culture était dure. Le travail a commencé rapidement après qu'ils ont « apporté » la terre, pendant peut-être quatre ans sans aucun argent, seulement avec du travail.

Mais, beaucoup de mes frères disaient : ne plantez pas, ce n'est pas à vous.

On perçoit dans ce témoignage qu'il y eut beaucoup de réticences, car les Q'eqchi' étaient habitués aux arnaques et ils pensaient que ces programmes servaient à les faire travailler gratuitement, et que d'autres s'accaparaient les terres et les cacaoyers. Les maires auxiliaires de chaque communauté durent organiser une pépinière de cacao et une pépinière d'arbres fruitiers dans une parcelle individuelle proche d'un ruisseau, selon la bonne volonté d'un des membres de la communauté. La communauté dut s'organiser pour se relayer dans l'entretien des pépinières. Très vite, cela devint intenable: les distances étaient

souvent trop grandes entre la *pépinière* et les maisons. Beaucoup de familles abandonnèrent. De plus, dans les années 1990, les programmes de DIGESA furent réduits après les restructurations gouvernementales.

✓ L'obligation de greffer

A'an taa latzmank : jun kutan, naq ki ok chi kulunk li injeert sa' helicopter na chalk sa' li asyent a'an. Moko naqa naw ta b'ar ki taw li iyaj, ab'an xkulunk laj latzonel wankeb' xex latz, xex latz, xex latz, jo'kan naq wankeb' li kakaw mas nabal paay, wankeb' li chaabil.

Lix nimal a'an li chaabil; li mero kachin, a'an li moko us ta.

Tu devais greffer: un jour sont venus les greffons en hélicoptères qui venaient d'une hacienda. Nous ne savons pas où ils avaient trouvé la graine, mais les greffeurs sont venus et ils ont greffé, greffé, et c'est pour cela qu'aujourd'hui on a des cacaos des toutes sortes, qu'il y a du bon.

Le bon est celui qui est grand. Le petit n'est pas bon.

(Marco, Chiakte)

Depuis les années 1980 et on retrouve ce fait dans les projets actuels, on incite les cahaboneros à greffer leurs cacaoyers, pour obtenir des arbres plus solides. Dans les années 1980, DIGESA fournissait des graines et des greffons. Ceci eut pour résultat que certaines communautés comptent aujourd'hui jusqu'à 100% de cacao hybride, comme Chiacte. Ces greffes transforment la variété des arbres : de variété locale *criolla*, ils deviennent des *forasteros*. Pour les adeptes occidentaux du « bon » cacao, il s'agit d'une baisse de qualité – le *criollo* de Cahabón pourrait donner un excellent « cru » aux artisans chocolatiers européens. Pour le marché classique, la variété *forastero* est une amélioration : les arbres sont moins fragiles, les fèves sont plus grandes. Pour les Q'eqchi', cette greffe semble ne pas poser véritablement de problème : elle permet un « meilleur » accès au marché et, du fait des *wa'tesink* qui sont organisés au moment des greffes, les arbres sont véritablement adoptés par le *Tzuultaq'a* (cf. chapitre 18). Ces *wa'tesink* ont d'ailleurs donné lieu à des « épopées » et des scènes d'anthologies, si on écoute les récits des employés ladinos greffeurs de DIGESA: il fallait accepter qu'une veillée se fasse, avec des sacrifices et tout un cérémoniel d'enterrement d'organes et d'onctions des arbres avec du sang animal. Mais pour les Q'eqchi', ces cérémonies étaient indispensables : là où les *wa'tesink* ont été réalisés, 90% des greffons ont pris ; là où les *wa'tesink* n'ont pas été respectés, 80% des greffons n'ont pas pris...

✓ Le coopérativisme

Au-delà de l'incitation à la plantation commerciale et aux améliorations techniques, une autre piste pour le développement a été proposée dans les années 1980 : la création de coopératives. Le coopérativisme à Cahabón naît véritablement avec le gouvernement de Lucas García, originaire de Cahabón, et sa politique de contrôle des campagnes. En 1978, le président Lucas García donne une impulsion aux coopératives. Le décret 82-78 établit la loi générale des coopératives et crée INACOP (institut national des coopératives, organisme d'accompagnement pour la création et la gestion des coopératives agricoles).

Cette loi affirme des principes de libre adhésion, de neutralité politique et religieuse (article 4), la possibilité de développer n'importe quelle activité de production, de consommation et de service (article 5). Elle oblige qu'un fond de réserve indivisible d'au moins 5% des bénéfiques soit créé (article 4 et 19). Les coopératives sont en général dirigées par 5 personnes élues tous les deux ans. Le statut de patrimoine agraire familial ouvrait une facilité de création de coopératives de production (Plant, 1995). Cependant, l'État n'a jamais validé de statut spécial pour les coopératives agricoles, ce qui était prévu dans la constitution de 1985 (articles 67 et 68); l'article 70 disposait en effet que tout cela devait être régulé par la loi et jamais aucune loi ne fut votée. Des coopératives indépendantes se forment cependant dans les années 80. La première coopérative créée, Cajbóm de Champerico, est formée par 22 personnes d'une même famille qui élèvent du bétail ensemble et souhaitent formaliser l'association. INACOP intervient pour ajouter une formation à la culture du café. La formation dure 15 jours. Il y en aura par la suite pour la cardamome. Par la suite la coopérative de Champerico comptera jusqu'à 30 familles. Elles achèteront des terres avec les bénéfices de la coopérative, construiront la route avec l'aide d'institutions de Cobán qui fournira également tracteurs et machines. Dans les années 90, elle comptait 3 ou 4 camions et s'était spécialisée dans le café avec une plantation de 100 *manzanas* (70 hectares). Mais la crise des prix du café en 2000 la ruine. Aujourd'hui, elle s'est réorientée sur le cacao et le bétail.

En 1985, on compte Champerico (Cajbom), Secacao, Chiakte (Siyab 1), Tuilá (el Progreso), la Semilla et Santo Domingo. On ouvre alors un bureau d'INACOP à Cahabón. Son premier directeur est R. I. G. qui deviendra le maire de Cahabón. Entre 85 et 90, sont légalisées les coopératives Flor del cardamomo, El sembrador, Oro verde, et la coopérative de Chiakte. Cahabón compte 10 coopératives en 1990. « Les Cahaboneros sont humbles, honnêtes et durs au travail », me dit un membre d'INACOP. L'« apogée » des coopératives se situe autour de 1992. Cajbóm est alors devenue une coopérative indépendante modèle. Mais son histoire semble être l'exception qui confirme la règle. La plupart des autres coopératives connaissent une existence brève et amère. A la fin de la décennie 1990, la demande de coopératives correspond à une demande des communautés victimes de la guerre et réclamant une terre. FONTIERRAS (héritière de l'INTA) appuie en effet les communautés de « retornados » (anciens déplacés et réfugiés auxquels on propose une réinstallation) par une aide à la formation de coopératives. FONTIERRAS fait l'avance pour l'achat de la terre et des graines. Apparaissent ainsi les coopératives Nuevo Belén, Tzulbén, El Triunfo (Tuilá), Sebas, Chisay (San Fernando Chinatal). El Triunfo ne fonctionne pas bien : les cinq communautés (de langues mayas différentes) présentes au sein des *retornados* ne parviennent pas à s'entendre, et les familles vendent peu à peu leurs parcelles. En 2006, les seules coopératives encore en activité sont Nuevo Belen, Chisay, Tzulben, Cajbóm.

✓ Un contexte de nouveau favorable pour le cacao dans les années 2000 : les prix et la parcellisation

Entre 2001 et 2008, la baisse du prix de la cardamome et du café et les bons prix du cacao ont amené les Cahaboneros à s'intéresser à nouveau au cacao, à s'occuper des arbres vieillissants des années 80 et à en replanter. Cette croissance de la surface cultivée est due à la meilleure sécurité foncière, qui a précisé et assuré les propriétés de chacun. La culture du cacao est en effet indissociable de la privatisation et de la parcellisation de la terre. Les plants de café et de cacaoyers sont une propriété que l'on ne peut « prêter », ils marquent durablement la propriété d'un terrain. Cette culture arborée modifie donc le système général des pratiques agricoles (rotations et prêts de terres), tout comme il modifie le sens de la « propriété » de la terre, les arbres devenant des « coffres » fournissant une richesse monétaire régulière. Les conflits ont été particulièrement cruels dans certains cas. Ainsi, sur certaines parcelles, les « emprunteurs » de terrain avaient planté des arbres et les soignaient en attendant de les voir donner des fruits, investissant argent et travail sur la parcelle. La mesure et la légalisation de ces parcelles a souvent entraîné de fait une réappropriation des arbres au profit du nouveau propriétaire légal, celui-ci empêchant les « emprunteurs » de continuer à travailler ces terres afin de tirer un profit direct des plantations (ces conflits ont souvent eu lieu entre parents d'un même lignage, le chef du lignage récupérant les terres qu'il avait prêtées longtemps auparavant).

Comparons les processus du Belize et de Cahabón.

Wilk (1997, pp. 119-121) expose un programme financé par l'USAID et les Peace Corps en 1985 dans les villages q'eqchi' bélizéen. Il explique qu'alors, les cacaoyers ont été « extraits » de l'économie morale, en prenant une place unique dans le régime de propriété : là, alors que les droits sur les autres cultures ne peuvent jamais être loués ni vendus, les cacaoyers et autres arbres fruitiers ont pu être loués ou vendus sans que la terre le soit. De plus, les arbres pouvaient être possédés individuellement. Ainsi, cela évitait les conflits entre les enfants à la mort du père. Cependant, ces plantations d'arbres de cacao sont devenues un problème politique car elles donnent des droits implicites de long terme sur la terre. Dans certains villages, les plantations de cacao ont été détruites par ceux qui ne veulent pas de la propriété privée. On pourrait commenter que les cacaoyers n'ont pas été extraits de l' « économie morale » (dixit Wilk), mais plutôt qu'un niveau de propriété privée (les arbres) a été ajouté à celui de la terre. Cette évolution dans le sens de la propriété ne s'est pas faite à Cahabón : on ne peut décrocher la propriété d'un arbre de la propriété de la terre. C'est donc bien la combinaison de la parcellisation *et* des cultures pérennes et commerciales qui imprime un sens de la « propriété privée » beaucoup plus rigide et monétarisé au sein des communautés.

✓ Le projet « Sauvons le cacao »

Des projets gouvernementaux et non-gouvernementaux ont de plus fortement incité à la plantation de cacaoyers. Le programme « Salvemos el cacao » (Sauvons le cacao) a été mis en place sur Cahabón et Lanquin au début des années au cours des années 2004-2006.

Une étude réalisée en 2003 montrait en effet que le Guatemala produit 45% de la production d'Amérique centrale, et que Cahabón produit 58% de la production nationale (19 184 quintaux, environ 882,5 tonnes). Cependant, les cacaoyers étaient menacés par le champignon monilla. Un gros industriel, R. P. A. (son entreprise est le plus gros acheteur de cacao d'Amérique centrale, ancien ministre des finances), propose au gouvernement de financer en partie un projet de promotion de cette culture et d'amélioration de son traitement, de son conditionnement et de sa commercialisation. Le gouvernement propose alors qu'AGROCIT (*asociación agrícola para la ciencia y la tecnología*) coordonne les recherches sur la monilla. Le projet propose de faciliter l'achat, par des prêts de 45000 quetzals, de grandes caisses de fermentation et de séchoirs aux communautés (qu'elles paieraient en donnant gratuitement leur cacao pendant plusieurs années). Une trentaine des séchoirs sont ainsi prévus. L'objectif est l'exportation du cacao. Jusqu'alors, la production de Cahabón et Lanquín est entièrement achetée par des chocolateries œuvrant sur le territoire guatémaltèque. L'un des clients internationaux serait une chocolaterie en Italie souhaitant acheter 5000 tonnes par an. Le projet intéresserait 2000 familles, 600 hectares de production cacaoyère qui produisent environ 1200 tonnes de cacao. Le programme libère 8 millions de quetzals (provenant de l'État et de l'entreprise de R. P. A.) pour son fonctionnement et ses investissements : il a pour objectif d'installer à Cahabón et à Lanquín des jardins clonaux dans chaque communautés participante et 14 centres de traitement du cacao, ayant chacun un statut légal de micro-entreprise gérées par une association de producteurs ADIPKAKAW (*Asociación de desarrollo integral de productores de cacao del municipio de Cahabón*).

Un gros conflit éclate au moment de décider de l'instance qui exécutera le programme au niveau local. R. P. A. opte pour des institutions régionales et locales connues pour leur sérieux et leur expérience, mais un autre opérateur veut s'imposer et organise une campagne de dénigrement. Le projet est finalement exécuté par le ministère de l'Agriculture, qui méconnaît la région et le programme, et ne pourra donc agir efficacement.

Le résultat est évidemment catastrophique : aujourd'hui, huit centres traitement, de fermentation et de séchage ont été construits, mais aucun n'est entré en fonctionnement (et aucun prêt n'a été remboursé) ; il a été impossible de trouver un terrain adéquat pour un jardin clonal dans nombre de communautés ; et tout l'argent (les 8 millions de quetzals) a disparu.

Cette expérience n'est qu'un exemple parmi d'autres. La quasi-totalité des projets d'aide au développement échouent du fait de la corruption, de la soif de pouvoir et d'enrichissement des intermédiaires, ou de la méconnaissance des réalités pratiques et sociales de la région.

2.3 Critiques

Cette expérience est donc exemplaire des difficultés à établir des associations de producteurs "par le haut", alors que les conditions de marché avaient été bien analysées (MAGA, 2007; BCIE, 2010). On observe:

- Des problèmes de transparence de l'assemblée directrice de l'association
- La méconnaissance par les associés des règles inhérentes à une association

- L'impossibilité concrète d'établissement de jardins clonaux.
- L'absence de planification financière et commerciale
- La méconnaissance des potentialités réelles de commercialisation
- La mauvaise évaluation des coûts de production et des coûts de transport du cacao frais dans les centres de traitement (Vargas y Say, 2008)
- La mauvaise gestion du budget (Villalobos y Say, 2008).
- Face à cela, certaines ONG chargées des formations, se rendant compte que le programme est intenable et vicié, annulent leur appui (CATIE, 2010)

✓ Un processus vertical : la fiction participative

Ainsi, on le constate encore dans cet exemple récent, les projets sont décidés « par le haut », par les bailleurs de fonds, malgré toute la communication qui peut être faite sur le fait que l'on « part » des besoins locaux et que se sont des projets « participatifs ».

On a abouti à un passif extrêmement problématique pour les organisations de développement : elles sont perçues comme des mannes financières venues de nulle part, auxquelles on a accès si on sait entrer dans un groupe de bénéficiaires et remplir des formulaires administratifs (AVANCSO, 2002, p. 444). Elles distribuent les cadeaux, sans contrepartie. De toute façon, au bout de deux ans, le « projet » est terminé et elles quittent la région. Aucune relation à long terme, avec obligations réciproques, ne s'établit.

✓ Les concurrences entre agences de développement

On a pu observer encore aujourd'hui, deux organisations différentes proposant le même type d'action à une même communauté ou à une même région, celle-ci se divisant alors en deux groupes en concurrence pour vendre un même produit et provoquant ainsi des conflits extrêmement durs à l'intérieur de la communauté¹⁰² ou de la région

✓ Une coopérative imposée d' « en haut » dont les associés ne connaissent pas les principes

Il est clair que l'un des problèmes-clés a été le fait que la création de l'association ADIPKAKAW n'a pas été le fait des producteurs locaux, mais la conséquence de la création d'un projet exogène et du besoin d'avoir un relais local. Dans ce cas, les hommes qui ont été nommés dirigeants de ces coopératives étaient des leaders communautaires alliés des hommes politiques locaux.

✓ De projets contreproductifs : l'aggravation de la dépendance.

Un autre problème que l'on peut apercevoir dans ce type de projet est l'enchaînement à des emprunts ou à des intermédiaires qu'il peut entraîner. En particulier, dans ce cas, on voit les

¹⁰² C'est le cas par exemple dans la communauté de Chivité, où deux groupes confectionnent des tablettes de chocolat et se font concurrence pour l'obtention de marchés dans la ville de Cobán.

investissements matériels de départ être délivrés sous forme de prêts qui devront être payés par la fourniture gratuite de la production future. On le remarque de plus en plus, sur d'autres territoire : les crédits et les microcrédits peuvent, à l'inverse d'aider au développement, venir ajouter un maillon à l'appareillage de différents modes de crédits qui existent déjà, servir à d'autres objectifs que la croissance de la production et aggraver de ce fait le risque de surendettement (Roesch et Helies, 2007).

Une autre source de dépendance est la quantité exigée par les clients internationaux : les contrats exigent des quantités planchers, et rendent ainsi les producteurs complètement dépendants d'un seul client.

Pire, certaines institutions de développement peuvent s'avérer, de façon quasi-machiavélique, une énorme escroquerie faite aux petits paysans.

Varga Nisthal (1979) insiste sur l'inconsistance des coopératives guatémaltèques des années 60 et 70 : il s'agit là, selon lui, d'un concept fallacieux (1979, p. 33).

« Ce qui se passe en réalité est que le coopérativisme est un instrument pour transférer de la valeur de la paysannerie vers la Fédération de coopératives, et à travers celle-ci, à la bourgeoisie nationale et internationale, par la commercialisation et par le financement » (Varga Nisthal, 1979, p. 37, notre traduction).

La coopérative est alors l'intermédiaire entre le crédit étatique et le paysan. Elle prend le caractère d'usurier très rapidement (Taracena Arriola, 2004, p. 288). Varga Nisthal donne un exemple d'un prêt accordé par la fédération nationale des coopératives d'épargne et de crédit (FENACOAC), financée par l'AID : pour un prêt de 100 quetzals, il faut un apport de 20 quetzals, un quota de capitalisation de 10% (il y aura donc 110 quetzals à rembourser), un intérêt de 12 % sur ces 110 quetzals, c'est à dire qu'il faudra au total rembourser 123 quetzals, et des commissions bancaires de 2% (2,2 quetzals) à l'octroi du prêt et au remboursement.

Au final, le prêt est de $100 - 20 - 2,2 = 77,80$ quetzals

Le remboursement est de $110 + 13,20 + 2,20 = 125,40$ quetzals.

En général, le prêt n'est jamais perçu directement, mais délivré en fertilisant.

D'après les calculs de Varga Nisthal (1979, p. 70) alors que l'AID annonce que les intérêts totaux de la FENACOAC s'élèvent à 17,9%, ils s'élèvent donc à 61,2%.

Une autre escroquerie serait réalisée par les fédérations de coopératives.

Celles-ci récupèrent toute la production des coopératives pour négocier sa vente au mieux. Mais en général, son prix de vente a été bien inférieur au prix du marché. La fédération renvoie juste ce qu'il faut pour payer les salaires des associés, mais aucun bénéfice ne revient aux coopératives, qui demeurent enchaînées par leurs dettes. En effet, la fédération propose des prêts aux coopératives, souvent pour combler les besoins financiers entre les semences et les récoltes. Ces prêts sont attribués au taux de 10%. La fédération reproduit en quelque sorte le comportement de l'ancien propriétaire terrien accaparant le fruit des ventes, et enchaînant les travailleurs dans l'endettement. Ce système serait encore vigoureux dans certaines régions d'Alta Verapaz (Cultura y espiritualidad maya, 2002, p. 28-29; 2000, p. 20). Ainsi, l'un des anciens collaborateurs d'INACOP se rend compte en 1989 que si la coopérative Chinamhá vendait *elle-même* sa production au lieu de la remettre entre les mains de la fédération, elle pourrait payer sa dette de 25 000 quetzals et se dissocier de la fédération. Il faut ajouter que certaines fédérations demandent également l'hypothèque les

terres des coopératives, pour ensuite se les approprier en cas de rupture de paiement, et deviennent ainsi de grands vendeurs de terre: au milieu des années 2000, la coopérative de Coralpec (Chulac, Senahú), avait une dette de 190 000 quetzales envers la Fédération, qui fait alors jouer l'hypothèque et se fait reconnaître la propriété de la terre. Après un « arrangement » avec FONTIERRAS, il est proposé aux gens de la communauté de racheter la terre avec l'aide de FONTIERRAS pour 3 millions de quetzals ! Il faut ajouter que, dans la loi, lors de la liquidation d'une coopérative, chaque associé récupère son apport premier, mais rien de la capitalisation qu'il a contribué à apporter au cours du temps ; tout ce qui reste après la liquidation est reçu par la fédération de coopératives.

✓ La dépendance de la monoculture

Un autre problème majeur est évidemment la dépendance envers le prix du café du fait du peu de diversification de leur activité. 90% des coopératives sont en dépendance directe avec le café. C'est ce qui fait que Cajbóm se voit au bord de la banqueroute en 2001, au moment de la crise du café.

✓ La direction

Enfin, une cause des échecs des coopératives est leur mode de direction est inadapté aux communautés.

Selon le personnel d'INACOP, pour 60% des coopératives, les problèmes sont venus de la mésentente entre la direction et la communauté, celle-là étant accusée de tirer des profits indus de l'activité de la coopérative. Le problème, selon le collaborateur d'INACOP, relève d'un « atavisme ». Un dirigeant de coopérative est marqué par les figures séculaires d'une autorité profiteuse et corrompue. « Il copie », explique-t-on, et il est pris dans des réseaux où il est certainement difficile d'échapper aux compromissions.

Ces problèmes de direction et de gestion nous amène a quelques réflexions :

On sait que l'élection n'est pas un processus de sélection socialement légitime dans le communautés. On pourrait penser à une instance directrice qui relèverait d'une rotation de charge – mode de direction qui paraît plus adapté aux institutions communautaires, car il organise le contrôle par tous et prévoit que chacun devra occuper ces fonctions dans sa vie et devra rendre des comptes. La question des ressources humaines, du recrutement de personnes compétentes est également cruciale. Le recrutement de comptables “étrangers” fait peser de lourds risques de corruption ou d'abus. On pourrait imaginer que favoriser le recrutement de jeunes cahaboneros, de plus en plus et de mieux en mieux formés à la comptabilité et l'administration d'entreprises et souvent sans emploi, garantirait davantage d'honnêteté, du fait de leur position dans la communauté. Mais on pourrait imaginer également que leur position pourrait amener à un nouveau rapport de force avec les autres instances décisionnaires communautaires, et que certains pourraient mettre la coopérative au service d'une stratégie clientéliste ou de *big man*.

✓ Les problèmes de gestion

Apparaissent ensuite les premiers problèmes administratifs : auparavant exonérées d'impôts, les coopératives ne le sont plus à partir du gouvernement d'Arzú. Souvent les experts-comptables en contrat avec les coopératives ne font pas correctement leur travail et les coopératives se retrouvent avec de fortes dettes envers le fisc. Oro Verde, par exemple, compte environ 1 million de quetzals de dette fiscale en 2003.

✓ La connaissance des modes locaux d'organisation du travail et des investissements.

En réalité, ce qui pose problème, c'est le principe de la coopérative en lui-même (pour ce qui est des coopératives de production).

Lorsqu'on écoute les membres d'INACOP, ils disent que le travail coopératif « correspond à une forme traditionnelle du travail dans les communautés ». La coopérative est pour eux une évidence, le statut le plus adéquat au travail communautaire.

Or, tout cela relève des « prénotions » et des images préconçues sur les économies locales.

Le Marois (2003) a bien montré l'importance de connaître les divisions internes, les groupes stratégiques dans une arène locale, dans le cas de la création d'une maternité qui souhaitait la « participation » de la population au travers de la construction du bâtiment, et qui ne put l'obtenir, parce qu'elle n'avait pas analysé les différences statutaires et ethniques qui se jouaient dans la demande de main d'oeuvre. De même, Guérin et alii (2007) montrent, avec l'exemple des travailleurs indiens des briqueteries qui ne veulent pas qu'on les « libère » du système des avances sur salaire, combien l'analyse contextuelle doit être approfondie.

Pour le cas qui nous intéresse, nous avons déjà évoqué dans les chapitres 16, 17 que certains principes des coopératives sont complètement contradictoires avec les pratiques locales.

Reprenons les organisations proposées dans les programmes de développement.

Dans le système proposé par DIGESA, les familles les plus éloignées de la pépinière se retrouvaient en situation d'inéquité par rapport aux familles les plus proches.

On a pu constater que les familles qui ont continué à travailler le cacao se sont organisées par groupes de 5 à 8 familles, relativement proches géographiquement. Le travail en groupe se réalise pour la production des petits plants et pour la greffe dans la pépinière, pour la taille de formation, d'entretien, de réhabilitation, de soin, d'ombre. Par exemple, à Chipoc, existent 6 groupes de 6 familles et chaque groupe à sa pépinière. Ils travaillent tous ensemble au nettoyage de la pépinière, et tous les deux jours, deux personnes sont désignées pour arroser. Ils planifient ensemble le calendrier de mise en terre des plants dans les parcelles individuelles (entre août et décembre).

Pour certaines activités, comme les greffes, la mise en terre des plants, les tailles de réhabilitation, on pratique le *wa'tesink*.

On confirme ici, que comme pour le *kutank'ib'k* (chapitre 16), le travail collectif n'a pas pour objectif direct d'améliorer les revenus financiers, mais plutôt faciliter le travail dans chaque parcelle individuelle en dehors de tout échange monétaire, accomplir des obligations sacrées d'offrandes à la Terre et de maintenir l'unité et la solidarité entre les familles et les voisins.

Le *kutank'ib'k*, la mutualisation du travail se réalise seulement pour la préparation des champs, les semailles, *jamais* pour les récoltes, le traitement et les ventes, qui s'exécutent de manière exclusivement familiale. Dans le cas de la récolte du café ou de la cardamome, si on a besoin de main d'oeuvre, on la paie à la journée ou au poids collecté (on ne pratique jamais le *kutank'ib'k*). La récolte des cabosses de cacao, la fermentation, le séchage des grains et les ventes est également strictement familiale. Les producteurs q'eqchi' l'expliquent principalement par la méfiance qui existe entre eux et envers toute institution centralisatrice.

- Pour la vente, il faudrait accepter un délai entre l'acte de donner le produit et recevoir son paiement, et on se méfie de la délégation de la vente à d'autres personnes.
- Pour conclure, le circuit d'échange de travail, de revenus et de dépense peut être décrit ainsi:

Travail collectif *kutank'ib'k* dans des parcelles individuelles → récolte individuelle → vente individuelle → dépenses individuelles (alimentation, logement, étude des enfants) et dépenses collectives (charges de confréries, rituels agricoles).

Observons ce qu'il en est pour les investissements: dans les principes enseignés par INACOP, 30% des profits doivent être investis dans des projets sociaux, et il faut programmer les investissements productifs. Mais ceci est en général impossible: les bénéfices sont plutôt distribués à égalité entre chaque famille, et il ne reste plus grand chose pour l'investissement nécessaire l'année suivante.

Il en est de même pour les investissements de maintenance des appareils et des infrastructures d'usage collectif. De manière quasi systématique, un jardin clonal, une pépinière, un centre de traitement, un moulin à maïs, une caisse de fermentation, un four à pain, installés dans un terrain privé, même prêté de bonne foi par son propriétaire, créent des conflits au sein d'une communauté. Emergent des conflits sur l'entretien et l'investissement d'infrastructures productives collectives sur un terrain privé. On accuse le propriétaire du terrain de faire du profit sur l'infrastructure, ou bien on refuse de l'aider dans l'entretien. Ou bien encore, on exige que les bénéfices tirés par un groupe de femmes de leur fabrication de petits pains soient redonnés à la communauté toute entière et non redistribués entre les seules femmes du groupe.

Une coopérative devrait être pensée à partir de ces éléments. Les individus peuvent s'appuyer les uns les autres par des journées de travail, mais ne veulent partager ni les bénéfices ni un terrain.

Les coopératives de nouvelle génération pourraient constituer une solution: celles-ci se concentrent dans la transformation et la vente de produits de niche et de haute qualité, assurent un service qui permet que les bénéfices de chacun corresponde à sa production personnelle, et la transparence entre des membres en nombre limité et fixé. Les membres participent au capital de la coopérative dans la proportion de leurs droits et obligations de remise d'un produit agricole, transformé et vendu par la coopérative.

✓ La proposition de l'institut d'agroécologie

Quelques années avant le projet *Salvemos el cacao*, dès 2003, l'école d'agroécologie avait déjà lancé un programme d'accompagnement des agriculteurs autour du cacao, pour améliorer la taille des arbres, des soins face aux maladies, les greffes, la fermentation et le séchage.

Ce projet avait écarté l'abattage des cacaoyers vieillissants (qui est recommandé par les agronomes), qui n'aurait pas été accepté par les agriculteurs. On a donc organisé le remplacement progressif des vieux arbres par des jeunes arbres.

Dans les années 2006 et 2007, le projet souffre d'une tentative de décrédibilisation de la part des responsables du programme *Salvemos el cacao*, mais il y survit et en ressort bien plus solide et crédible, et pertinent. En 2011, un grand centre pour le traitement du cacao, sa fermentation et son séchage, est construit. L'ambition est de pouvoir réaliser un cacao de très bonne qualité, afin d'en obtenir un bon prix. Des contacts sérieux ont été pris pour exporter une petite partie de la production vers les fabriques européennes haut de gamme.

Dans le même temps, on tente d'aller plus loin pour créer une filière au niveau local, régional et national : produire du chocolat, et la vente dans divers points de vente de la région commence, avec grand succès, en 2011.

L'institut d'agroécologie n'est pas une coopérative, mais il se rapproche du principe de remise de produit des coopératives de nouvelle génération. Il a une conscience aigüe de ce que représentent les coopératives pour les paysans q'eqchi': répression, méfiance, conflits internes, corruption, captation des ressources par quelques uns. Jusqu'à présent, il offre des services gratuits de formation pratique, mais non de la nourriture ou de l'argent, pour installer une relation de long terme. A tâtons, il cherche le chemin d'une amélioration des conditions de vie des paysans locaux, mais au travers d'une instance qui n'a pas le fonctionnement "démocratique" d'une association ou d'une coopérative, et ne repose pas sur des investissements communs.

On pourrait comparer cette expérience aux débuts du projet Songhai au Bénin, centre de production expérimentale et de formation des agriculteurs.

Tout cela semble en partie renoncer à l'ambition d'une autonomie des producteurs de cacao et l'appropriation des profits par les producteurs eux-mêmes, car ceux-ci fournissent leur cacao frais à l'institut et non plus le cacao fermenté et séché (ce qui diminue leur valeur marchande). Cependant, cette solution paraît « pragmatique ». Il faut une centralisation de la production, si l'on veut pouvoir la vendre à un bon prix, mais les coopératives ne sont pas une solution adéquate. Alors, l'institut d'agroécologie joue ce rôle guidé par une éthique qui n'est pas celle du profit, mais plutôt celle du partage des savoirs. Les bénéfices acquis par la vente de la production permettent l'autonomie de l'institut par rapport aux bailleurs de fonds et sa pérennité ; d'offrir une éducation la moins chère possible aux jeunes cahaboneros, et d'ouvrir le premier institut d'agronomie écologique du pays.

Conclusion

Au terme de ce chapitre, on peut conclure que l'autonomie des communautés q'eqchi' se construit *avec et contre* les projets de développement : tout dépend de leur teneur.

Certains de ces projets contribuent à l'enchaînement des communautés à des prêts, des intermédiaires commerciaux, ou contribuent à leurs divisions internes en cherchant à « aider » les communautés à entrer dans le marché capitaliste, au travers d'activités demandant de la technologie, de la gestion, du marketing, de l'organisation coopérative et de la vente commerciale.

D'autres encore tentent d'analyser le mode de vie q'eqchi'. Le coup de force que tente d'opérer l'institut d'agroécologie, c'est que les Q'eqchi' puissent se concevoir comme étant à la source de la création de la valeur et de l'argent, et qu'ils conçoivent d'échanger entre eux, et non en alimentant le circuit de la dépendance et de l'extraction avec l'« étranger ». Dans le même temps, l'institut envisage un développement qui ne soit pas que monétaire, et recherche les façons d'assurer à la fois leur autosubsistance et leurs revenus financiers de façon durable. Ses projets sont imparfaits, prennent du temps, mais sont beaucoup plus fructueux dans leur apport à une transformation sociale plus équilibrée et soutenable.

Face à ces propositions, les Q'eqchi' ont des stratégies d'adoption sélectives et de détournement.

On peut en faire un bilan, en le comparant à celui réalisé par Boiral, Lanteri et Olivier de Sardan (1985) sur les logiques paysannes face aux projets de développement:

-Les paysans recherchent plutôt la maximisation de la productivité du travail et se préoccupent peu de la productivité à l'hectare (qui elle, règle les logiques « agronomiques »).

Dans le cas de Cahabón, ceci est régulièrement observé, au travers des commentaires sur les champs de maïs faits par les agronomes (« les plants ne sont pas assez resserrés »), mais aussi au travers des recommandations spécifiques sur les plantations de cacaoyers, de café, de cardamome. L'usage d'engrais chimiques a été régulièrement recommandé et facilité par les projets gouvernementaux. A l'inverse, les Q'eqchi' préfèrent espacer les plants pour faciliter la circulation dans les champs et ne pas épuiser les sols ; et ne pas s'endetter en achetant des intrants.

➤ On observe des stratégies d'appropriation foncière à l'occasion des aménagements.

Ceci est particulièrement vrai dans le cas des plantations de cacaoyers, qui fixent « à jamais » la propriété (dans toutes ses dimensions). Les projets ont alors pu déclencher des conflits entre membres de lignages se prêtant des parcelles.

- Les paysans donnent en général le primat à l'extensif (quand cela est possible) aux dépens de l'intensification prônée par les projets. Ceci est lié en grande partie aux deux éléments précédents.

- Les stratégies de minimisation des risques, tant climatiques que dus aux « dysfonctionnements » des circuits d'approvisionnement et de commercialisation, sont de mise : il y a donc une méfiance (justifiée) face aux nouveaux itinéraires techniques et commerciaux.

Nous avons vu que cela a été particulièrement vrai pour l'achat de graines « améliorées » de maïs, ne se reproduisant pas. De même, la proposition de potagers de légumes de terres froides a été peu suivie, car elle demandait beaucoup de travail, était peu productive et était incohérente par rapport aux produits proposés sur le marché.

Il y a eu également méfiance face aux propositions de former des coopératives de traitement, de transport et de vente, des centres de traitements collectifs et les jardins clonaux collectifs.

5. Les paysans savent intégrer des innovations à une culture technique et à un savoir-faire complexe déjà constitué ;

Cela a été particulièrement vrai dans l'intégration des cacaoyers hybrides et des greffes dans la culture cacaoyère, en la combinant avec les pratiques de *wa'tesink* ; dans la réussite de la combinaison de variétés nouvelles adaptées au climat et au sol, des techniques d'intercalages et de semis direct, avec les variétés anciennes, revalorisant une polyculture permettant de nourrir de façon équilibrée, à la fois la famille et les animaux.

6. Pour les paysans, le contrôle du recrutement de la force de travail est éminemment important (par des stratégies familiales ou « ethniques » d'approvisionnement en main-d'œuvre).

Ceci est particulièrement vérifié au travers de la question épineuse du personnel de direction et de gestion pour une coopérative ; mais aussi pour la question du nombre, de l'origine, et du mode d'échange avec la force de travail, en fonction de chaque culture et en fonction de chaque acte agricole.

7. Les modes d'accumulation et d'utilisation des surplus sont distincts du modèle de « l'entrepreneur »

On le vérifie dans l'achat de bovins, de biens de constructions de maisons, dans les dépenses de scolarisation, les dépenses ostentatoires prioritaires sur le réinvestissement productif dans une structure collective.

Toutes ces convergences sur des terrains ne cherchent pas à tendre vers l'élaboration d'une théorie générale de la petite paysannerie. Elles ne sont que des remarques d'ordre général, qui renferment des réalités locales qui peuvent être très différentes. On ne peut en tirer une théorie générale de la « logique paysanne » ou du travail agricole indigène.

CONCLUSION DE LA PARTIE 4

Les institutions que nous avons étudiées dans cette partie sont l'expression de l'accommodation interne/externe et des conflits et tensions internes dynamiques du système social q'eqchi' actuel. Ainsi, le *kutank'ib'k* permet d'assurer la pérennité des cultures d'autosubsistance, en s'extirpant de la monétarisation ; il régule les inégalités économiques, les relations familiales. Les rituels de *wa'tesink* permettent d'intégrer les techniques et les outils modernes dans le système de valeurs q'eqchi', et en particulier par le paiement de tributs symboliques auprès des *Tzuultaq'a*. Les rituels de confrérie permettent à la fois de maintenir l'éthique de la dépense collective, face à l'éthique de l'investissement et de la consommation individuelle du marché ; de structurer la hiérarchie par classe d'âges (par les « charges »); de perpétuer la conception de l'autorité comme « charge » ; de relier les familles au tout, dans le temps et dans l'espace : elle a pour rôle de montrer les inégalités de revenus tout en les nivellant en partie. La danse du chevreuil exprime une mémoire de la victoire contre le grand propriétaire opérée par la Montagne-Vallée, plutôt que par les Q'eqchi' eux-mêmes. Les rituels d'abstinence expriment à la fois la résistance à l'éthique de la consommation et l'accumulation, assurent la « distinction » et l'identité des Q'eqchi' de Cahabón et forment le lien privilégié entre ceux-ci et la Montagne-Vallée.

Les projets autour du cacao et de l'agroécologie permettent une réappropriation de savoirs anciens, leur renouvellement et la réorientation vers des cultures pérennes, mais vont aussi dans le sens d'approfondissement des privatisations des parcelles.

Mais ces institutions ne peuvent être complètement adéquates ni fonctionnelles :

- Le « *kutank'ib'k* » ne permet pas de protéger les communautés de la monétarisation du travail du maïs. De plus, il exclut les salariés.
- Le « *wa'tesink sekadoor* » exprime les difficultés à devenir des intermédiaires d'un marché où les prix varient très vite.
- Le rituel de confrérie ne peut intégrer tout le monde. Certains refusent d'y participer.
- Le « *k'ajb'ak* » ne peut empêcher l'intensité des tensions quand aux nouvelles valeurs de construction des genres et l'apparition d'un âge adolescent, la multiplication des grossesses adolescentes et l'« autodestruction » opérée par le « rapt » des jeunes filles *entre soi*, par des jeunes Q'eqchi' (et non plus par des « étrangers », comme c'était le cas auparavant).
- Les projets d'agro-écologie ne parviennent pas à engendrer une capacité de *coopération* interne aux communautés, leur permettant de prendre elles-mêmes en charge la transformation et la commercialisation de leurs produits, pour améliorer encore leurs revenus. Les obstacles sont la difficulté et le refus des communautés à organiser l'investissement, la maintenance, et la gestion d'infrastructures communes, dans des contextes changeants et complexes, qui modifient à la fois la pertinence et la signification sociale de ces pratiques marchandes.

CONCLUSION GENERALE

En introduction, nous avons posé la question : comment, dans quelle mesure et sous quelles formes, les valeurs et les institutions q'eqchi', les paroles mythiques et généalogiques, leur mobilisation et leur transformation au cours de l'histoire récente, autorisent-elles l'autonomie des communautés q'eqchi' de Cahabón?

Le parcours de cette étude nous a permis d'élaborer un certain nombre de réponses.

Dans la première partie, nous avons dessiné le contexte de la petite paysannerie indigène de Cahabón : elle reste vulnérable face à variabilité des prix agricoles ; héritière de l'histoire mouvementée de la fin des latifundios, ballotée entre « communisme » et « libéralisme » depuis le Printemps démocratique, elle est l'objet d'un débat qui se structure autour des déterminants culturels « mayas » (obstacles ou non au développement et à l'intégration nationale) et de l'essentialisme comme arme politique des mouvements de défense de peuples mayas. Ces éléments ne permettent donc pas d'épuiser les questions que l'on se pose face aux particularités de Cahabón.

La deuxième partie nous a permis d'étudier le modèle ladino : les Q'eqchi' n'y sont pas véritablement actifs, ou alors ne sont actifs qu'en fonction ou par rapport à la « démocratisation ». Ce qui caractérise la parole ladino, c'est le fait que les Q'eqchi' soient manipulés. La vision ladina de l'histoire est celle d'un noyau restreint de modernisateurs tentant d'amener le progrès et la civilisation à une main d'œuvre renâclant au travail, rebelle, illétrée, qui les menace sans cesse. Ce mythe est régulièrement réalimenté aujourd'hui, du fait de l'explosion urbaine et des phénomènes d'émeutes et de lynchage.

Dans les versions occidentales et ladinias, les Q'eqchi' sont en général dépossédés de leur histoire : les changements et les ruptures viennent seulement d'en haut et d'ailleurs, de l'État, des coups d'état décidés aux États Unis, des mouvements mayas nationaux, des guérillas impulsées de l'étranger, des accords de Paix négociés par l'ONU.

Il nous a donc fallu écouter et comprendre la version q'eqchi' pour appréhender leur *action* sur *leur propre* histoire et leur degré d'autonomie. On y découvre, comme dans les autres sociétés colonisées, que la lutte payanne n'a rien d'une révolte spontanée, et qu'elle n'est pas dépendante de leaders charismatiques ou de mouvements politiques nationaux (Guha, 1988) : elle se construit sur la base d'une certaine autonomie, une cosmovision propre et des outils originaux. Il apparaît évident que les conflits avec l' « étranger » sont intégrés dans un schème mythique et chamanique de transformation sociale, qui a permis de réagir aux intrusions, aux vols et aux extorsions des grands propriétaires, des militaires et des paramilitaires, par une lutte juridique et politique qui a toujours existé, et qui se renouvelle à chaque crise.

Cette lutte passe par l'émergence de leaders locaux, le remodelage de certaines valeurs (par exemple, la légitimation du paiement monétaire du travail dans la plantation) ; par la mobilisation des communautés, en jouant sur les institutions de prêts de travail et sur les contributions collectives pour réunir les fonds nécessaires à la lutte juridique ; par l'adaptation de techniques pour échapper à la répression des élites locales, et s'appuyer sur les mouvements nationaux sans perdre sa légitimité locale. Cette lutte ne doit pas non plus être idéalisée comme un mouvement unanime (comme semble parfois le dire Grandin, 2004). Elle a fait l'objet de grands débats et provoqué des divisions internes tragique : de nombreuses familles ont dû quitter leurs communautés. Il s'agit donc pour les Q'eqchi', d'une longue épreuve de « traversée de la mort », où l'unité est brisée, atomisée, réduite en morceaux, à l'image de la dispersion mythique du corps de la Lune. Mais aujourd'hui, les communautés se trouvent donc dans une tentative de reconstituer l'unité, à la façon d'un soin chamanique : pour les Q'eqchi', moins compte, finalement, l'impunité des bourreaux (qui sont déjà « punis » selon eux, par l'isolement social dans lequel ils se trouvent). Ce qui compte, c'est la remise en ordre des relations entre eux, la *Montagne-Vallée* et les étrangers, la pacification des âmes des morts (donner une sépulture aux disparus) et des vivants (en réintégrant les *xmuhel* aux corps, en réunifiant les communautés), et non la vengeance qui « échaufferait » de nouveau les esprits.

✓ Des différences significatives pour dresser les portraits de dispositifs successifs

Ces trois perspectives historiques nous ont permis d'élaborer des modèles des dispositifs successifs :

Sur le dispositif de l'*Hacienda*, on apprend des historiens l'importance du contexte général de la mise en place de la République au Guatemala, les difficultés de fixer la main d'œuvre dans les plantations et l'appareil juridique mis en place en conséquence (voir la conclusion du chapitre 11 et la conclusion de la partie 3).

Avec la version ladina, on apprend que grâce à cet appareil juridique, on obtient une capacité de contrainte très forte sur les *colonos*, laquelle est accentuée par des pratiques abusives comme le système de *tareas* et des *avances* sur les fêtes, qui sont adjointes de pratiques paternalistes comme le culte de la personnalité du grand propriétaire (par le biais des anniversaires, par exemple).

Avec la version q'eqchi', on comprend que la contrainte va encore au-delà, avec le contrôle des cultures d'ordre cérémoniel et commercial dans les parcelles des *colonos*, la main-mise sur les femmes, et que l'indignité du travail dans les plantations est due à une multiplicité de facteurs : absence de paiement (le travail est payé en nature ou en *monnaies privées*), mais aussi et surtout, absence de nourriture et de boisson, et d'outils à disposition pour le travail.

Ce dispositif apparaît comme l'époque où la perte d'autonomie des Q'eqchi' a été maximale. Eux-même disent aujourd'hui qu'ils étaient « comme des animaux ». Cette perte d'autonomie est marquée par le fait que l'État oligarchique et les grands propriétaires avaient assuré leur hégémonie non seulement en organisant le processus de travail, mais aussi la reproduction de la force de travail, dont la subsistance – les parcelles vivrières étant

contrôlées par l'*Hacienda* et la formation culturelle –, la formation culturelle - au travers du contrôle des fêtes et des femmes -, et surtout en imposant *leur* politique de valorisation par les *fichas* ou le paiement en nature.

Le dispositif de la transformation agraire pendant le conflit civil ne s'explique que si l'on tient compte du contexte de la guerre froide, et de l'affrontement idéologique donnant lieu, dans sa version occidentale, aux politiques présentées comme du « développementisme ». Il apparaît cependant avec les versions ladinas et q'eqchi' que l'affrontement local ne se traduit pas simplement comme une opposition idéologique entre communisme et libéralisme. Il doit être étudié dans la continuité des problématiques posées par l'*Hacienda*, c'est-à-dire celui du statut de la main d'œuvre indigène, de la propriété de la terre et des modes de production. Il s'agit d'une transformation radicale de la « division du travail », au sens d'une transformation du mode de polarisation des formations sociales (Balibar & Wallerstein, 1998). Ainsi, les terres de Cahabón deviennent-elles l'objet des luttes entre nouveaux éleveurs qui veulent exclure les *colonos* devenus moins nécessaires ; les *colonos*, quant à eux, veulent ou bien être correctement payés, ou bien obtenir la propriété de la terre. Ceux qui sont poursuivis et éliminés par les paramilitaires sont principalement ceux qui mènent une lutte *juridique* depuis le Printemps démocratique pour l'obtention de ces salaires et de ces terres. On aboutit aux assassinats des deux grandes figures antagoniques de Cahabón, Marcelino Xol et celui que nous avons appelé Enrique Fritz, l'un des plus grands tabous de l'histoire de la municipalité encore actuellement.

Le dispositif de la parcellisation pendant la transition démocratique s'explique par les conditions de la résolution du conflit. Les militaires s'assurent l'impunité ; les Accords de Paix, et en particulier l'AIDPI, ne peuvent être appliqués dans leur totalité à cause de l'échec du référendum de 1999. Ainsi, le *seul* régime de propriété reconnu reste la propriété privée. De plus, l'État guatémaltèque ne se donne pas les moyens d'une résolution rapide des achats et des conflits de terre. Dans ce cadre général, on comprend, grâce à la version ladina, que le paysage de Cahabón est bouleversé par l'explosion démographique et le passage des Q'eqchi' à une vie plus urbaine : investissement dans les études des enfants et dans la vie politique, « la tortilla s'est retournée », disent-ils. Cependant, avec la version q'eqchi', la problématique de la sécurité juridique foncière est loin d'être résolue et en particulier, les questions de transmission. A cela, il faut ajouter la transformation radicale de la figure de l'avocat, autrefois allié (dans le FASGUA), aujourd'hui arnaqueur (du fait des amères expériences de paiements de faux-papiers à des avocats véreux). L'achat des parcelles s'est réalisé dans un cadre contraignant d'obligation de cultures commerciales, et l'insécurité économique demeure du fait des fortes variations de prix. Néanmoins, l'autonomie est plus grande : le procès de travail est aujourd'hui organisé librement par les communautés, et les règles que nous avons étudiées montrent qu'elles sont *propres aux Q'eqchi'* et qu'ils tentent de résoudre au mieux (selon une rationalité pragmatique ressemblant aux *logiques paysannes* (étudiées par des anthropologues du développement), les dilemmes dans lesquelles se trouvent les familles, celles d'assurer la subsistance et d'améliorer les revenus monétaires

✓ Révision des clivages et des groupes stratégiques

Dans chacun de ces dispositifs s'est joué ou se joue encore un rapport de force, au sein d'une configuration particulière de formations sociales antagoniques. Et pourtant, on ne peut pas dire que ces formations sociales réagissent et agissent d'une façon homogène. En effet, en les observant en détail, des alliances stratégiques transversales apparaissent, expressions de rivalités ou de débats internes trouvant des répondants et de leviers au sein de l'autre groupe.

Durant l'*Hacienda*, une alliance stratégique se constitue entre les grands propriétaires, l'élite ladina politique et certains maires auxiliaires ou d'autres personnalités occupant des postes secondaires d'organisation de la main d'œuvre dans les grandes plantations, et qui en tirent prestige et avantages.

Durant la lutte pour la propriété de la terre, les grands propriétaires Champney ou Fritz s'allient avec une partie de l'élite politique, les Ladinos administrateurs de fincas, et certains maires auxiliaires q'eqchi'. Face à eux, on assiste à des alliances mouvantes entre Pancho Curley, certains ladinos instituteurs ou politiques qui acceptent de servir de secrétaires et des leaders q'eqchi' de la lutte juridique, comme Marcelino Xol, et enfin des avocats extérieurs.

Dans la période de la transition démocratique et jusqu'à aujourd'hui, on constate que demeure une forte coupure entre Ladinos et Q'eqchi' demeure. Cependant, sur chaque question, des alliances stratégiques se nouent entre des secteurs distincts. Ainsi avec le retour des élections libres, on trouve des liens entre certains maires communautaires et des maires ladinos, aussi bien lors des campagnes que dans la vie politique municipale, d'ordre moins idéologique, qu'historique, personnel, opportuniste, clientéliste (car les affiliations aux partis politiques sont très volatiles). De même avec l'arrivée des ONG et le développement d'organisations civiles, on constate des alliances entre des Q'eqchi' et des Ladinos pour diriger une organisation civile locale, y travailler ou s'accaparer des ressources. Au sein des communautés, différents groupes stratégiques rivaux peuvent se former en cas de projets de développements concurrentiels. Ces groupes se dessinent alors selon des clivages de lignage.

Certains clivages par catégorie sociale (anciens face aux jeunes, parents face aux adolescents, hommes face aux femmes, chef de lignage face à ses dépendants) sont bien présents et aigus, mais leur conflictualité est plus intime, discrète, confinée à la sphère de chaque famille et chaque lignage. Chaque famille et chaque lignage se doit de résoudre ces tensions internes (par exemple, en accueillant la fille-mère d'une sœur ; en réalisant le partage des terres bien avant le décès des parents) : ils ne sont pas formulés à un autre niveau, ne trouvent pas de relais d'expression politique ou associative (outre certains projets de sensibilisation ponctuels par des ONG). Le seul relais peut être la justice.

Les clivages par différenciations d'activités (agriculteurs face à des salariés, *pasa'* et confréries face à des ministres et catéchistes) se résolvent à l'échelle des institutions concernées. Les *pasa'* et ministres de la parole négocient et partagent leurs prérogatives dans une cérémonie : les premiers sont présents sur les *majejak*, les autres sur la lecture de l'évangile et le sermon. Un groupe de travail s'organise de façon assez flexible en fonction des disponibilités de chacun.

Au niveau communautaire, les clivages apparaissent lors des rencontres de toute la communauté, tous les dimanches, où les *idées* peuvent être exprimées et discutées. Ils émergent autour des questions de l'organisation des paiements des parcelles ou du terrain de l'église, des taxes, des contributions de confrérie (qui doit payer, combien), de l'usage des ressources financières collectives, de la participation à la confrérie, de la participation à un projet de développement, d'un projet d'infrastructures. Dans ces cas-là, apparaissent les conflits de lignages au travers des discours concurrents de *pasa'* chefs de lignage; des conflits entre institutions comme les *pasa'* et le conseil communautaire, des abus de pouvoir des leaders (*pasa'*, maires communautaires, qui sont souvent également les plus dotés en terre, mais aussi, parfois, en camion ou séchoir, et réseau clientélaire avec des Ladinos du bourg).

✓ Les institutions q'eqchi' actuelles

Nous avons pu établir dans la quatrième partie, la façon dont certaines institutions actuelles permettent l'autonomie des communautés, institutions qui se doivent permettre à la fois d'accommoder avec le marché et l'État tels qu'ils se présentent à Cahabón et d'exprimer les tensions au sein des communautés, tout en étant défailtantes à les affronter toutes. Le *kutank'ib'k*, le système de charges, le *k'ajb'ak*, le *wa'tesink* sont les clés de l'articulation et de la hiérarchisation entre les valeurs internes. Elles organisent, dans les différents types de transferts (entre Q'eqchi' eux-mêmes, entre Q'eqchi' et entités supérieures, entre Q'eqchi' et objets), l'accomplissement de la règle sociale q'eqchi' élémentaire du « donner à manger ».

Ces instances permettent d'organiser les contradictions et les tensions entre le principe d'égalité entre les familles et les lignages, et celui de la hiérarchisation au sein des lignages. Elles sont interdépendantes car le travail agricole, les dépenses religieuses, l'abstinence et les offrandes alimentaires sont tous indispensables à la fertilité de la terre. Elles partagent les principes de coopération mutuelle, de rotation des charges cérémonielles, de transmission et de l'égalité stricte et les déclinent dans diverses modalités, avec ou sans entité centrale, avec ou sans évolution dans une hiérarchie au cours du temps. Ce qui est remarquable, c'est la symétrie entre les deux institutions centrales des communautés. Dans le *kutank'ib'k*, la valeur majeure de coopération mutuelle dessine autour d'ego des liens de réciprocité avec chaque autre unité. Dans le système de charge, le personnage central n'est plus l'homme qui travaille, mais le Saint qui circule : on retrouve alors exactement le même schéma de circulation auprès des éléments qui l'entourent. C'est ce qui au cœur du principe de rotation.

Quelles qu'elles soient, ces institutions sont orientées de façon à ce qu'une grande partie de l'argent gagné par les ventes ou les surplus de production soient dédiés aux cérémonies et aux repas collectifs, permettant ainsi l'unité de la communauté et le maintien du respect envers le *Tzuultaq'a*.

En particulier, elles permettent de maintenir une éthique de la rétention et de la dépense collective, de l'endettement infini que l'on relance par des tributs réguliers, de la non-monétarisation du travail, d'un certain nivellement dans la capacité à mobiliser de la force de travail, et un travail de la mémoire de la disparition et de la renaissance.

Ces expressions dressent systématiquement des règles différentes de celles du marché, tout en aménageant une expression symbolique de la relation avec celui-ci : une résistance contre le « vol » des Etrangers, une valorisation du « respect » de la terre, face à l'irrespect des Etrangers envers sa production et l'épuisement de ses richesses, l'idée que l'enrichissement n'est qu'une question de « chance »... Ces arguments permettent la résistance et, dans le même temps, perpétuent la marginalisation à long terme, en ajustant les comportements à une optimisation de court terme.

✓ L'autonomie au travers du cloisonnement de sphères de l'échange : le don, la redistribution, l'échange marchand

Nous avons pu distinguer trois sphères d'échange : l'échange entre Q'eqchi', l'échange entre les Q'eqchi' et la Montagne, l'échange entre les Q'eqchi' et les « Etrangers ». Ces sphères reprennent les trois catégories de réciprocité de Sahlins (réciprocité négative, réciprocité positive, réciprocité équivalente), mais aussi les trois catégories de Polanyi & Arensberg (1975) : l'échange par équivalence, la redistribution et le don. Ces trois grandes modalités d'échanges partent de trois façons de réagir face au premier échange mythique, qui est en réalité un anti-échange fondateur : le vol.

Le vol n'est donc pas marginal, il est au cœur du système: le Vol de la nourriture par la mère fonde la relation familiale, le vol du secret fonde de la relation avec les Montagnes, et le vol de la jeune fille fonde de l'institution du mariage. C'est en repoussant le vol, ou plutôt en le compensant, que les Q'eqchi' construisent leurs principes d'échange, leur lien social.

Cette question dessine la frontière entre deux sphères : la sphère *tzaq'al*, où on se trouve dans le juste, l'équilibré, le natif, et la sphère du *maak'a xtz'aq* (les choses n'ont pas de « prix juste »), ou *kaxlan* (étrangère), où la règle de la compensation juste n'est pas observée, et où la règle est l'extorsion par le plus fort.

Dans les relations avec les étrangers, le vol n'est pas compensé. L'échange est « injuste » par définition. Cette règle de l'injustice de la relation avec les Etrangers est appliquée dans les deux sens : on subit les tromperies des intermédiaires commerciaux, mais dans le même temps, on accapare l'argent donné dans le cadre des projets de développement. Cependant, cet échange est nécessaire, il est la seule façon d'obtenir de l'argent et d'accéder à l'école, à l'État, au marché.

Le problème majeur pour la société q'eqchi' est de maîtriser le vol pour qu'il ne gagne pas les relations internes à la communauté. Or, c'est bien ce qui est en train de se passer avec les « rapt » de jeune fille par les jeunes garçons q'eqchi'. Là, la société se trouve à la fois face à un motif qu'elle connaît depuis toujours (le rapt des jeunes filles), tout en étant en discontinuité radicale du fait que l'on se vole « entre soi » : il faut trouver un moyen pour combattre ou s'adapter à ce phénomène, ou bien par l'acceptation des amourettes entre deux adolescents et l'usage de la contraception, ou bien par une l'acceptation des « filles-mères » et de leurs enfants très discriminées aujourd'hui.

Dans les relations entre Q'eqchi', il s'agit de compenser l'extorsion par la compensation strictement équivalente et de relancer les échanges par le Don.

Le principe de la compensation strictement équivalente est clair dans l'échange de travail « *kutank'ib'k* », dans les prêts d'argent ou d'animaux domestiques pour la reproduction, ou encore dans la rotation de charge. Le retour doit être strictement de la même nature et en même quantité : on rend du travail pour du travail, de l'aliment pour de l'aliment, de l'argent pour de l'argent, des graines à semer pour des graines à semer, les Biens du Saint exactement préservés ou remplacés pour le majordome entrant. Le principe du don est présent dans la circulation des repas cérémoniels et des « *xeel* »

Dans les relations entre les Q'eqchi' et la Montagne-Vallée, ce sont des relations de tribut, de compensation symbolique par les offrandes alimentaires, qui permettent de relancer la dette de vie : le « vol » des secrets et de la fertilité de la Montagne-Vallée. Cette relation à la Montagne-Vallée est particulièrement ambivalente : elle se dit comme reconnaissance, respect, mais dans le même temps, elle joue sur la séduction, le masque, la tromperie. Elle se constitue sur les deux registres : celui de la dette infinie, et celui de l'échange équilibré : on espère toujours un « retour » pour les sacrifices consentis...

Nous reprenons dans le tableau 42 (page suivante) d'une façon « modale » les règles de l'échange selon les sphères, en nous inspirant de Fontaine (2007).

Entre le marché national et international et l'économie communautaire, il est certain que les hiérarchies de valeurs sont complètement inverses : dans le marché, le plus valorisé est celui qui achète, qui acquiert, qui accumule. Dans la communauté, le plus valorisé est celui qui dépense, qui donne, qui contribue.

Cette thèse nous a permis de comprendre quelques clés des médiations entre ces univers « inverses » :

D'une part, des barrières sont posées par certaines règles comme celles de l'équivalence stricte dans le prêt, de l'interdiction de payer l'échange de travail directement avec de l'argent, ou l'obligation que les offrandes alimentaires soient *tzaq'al*, c'est-à-dire natives ; par les valeurs et les règles contenues dans le *k'ajb'ak*.

Lorsqu'il se trouve dans les institutions q'eqchi', il semble impossible à un individu d'adopter des valeurs autres : on ne peut même pas imaginer un Q'eqchi' qui demanderait un salaire à celui à qui il « prête ses mains », ou qui réclamerait un « intérêt » à celui à qui il a prêté de l'argent.

On observe ainsi les sphères q'eqchi' :

- Lorsque quelque chose a quitté la sphère de subsistance, qu'il a été vendu, il ne revient jamais. L'argent circule seulement dans les échanges avec l'étranger, et non dans la communauté.
- Utiliser de l'argent pour produire des biens de subsistance est socialement interdit.
- Utiliser de l'argent pour produire des repas collectifs est socialement autorisé.
- Utiliser de l'argent pour produire le repas du *Tzuultaq'a* ou des Saints est socialement interdit.

Tableau 42. Sphères d'échange

	Q'eqchi'/Montagne	Q'eqchi'/Q'eqchi'	Q'eqchi'/Etrangers
Cadeau	Valorisé, doit être remercié par les offrandes et le respect	Dévalorisé	Norme (cadeaux ONG, partis politiques, etc.)
Vol	Norme Le vol doit être compensé par les offrandes	Interdit (équivalence stricte exigée)	Norme dans les échanges commerciaux, jugé injuste ; et dans les stratégies d'assistencialisme et d'accaparement des ressources des ONG
Donner à manger, dépense en offrande	Valorisé	Valorisé	Valorisé sous des formes dévoyées: colations des ONG, des autorités municipales Valorisé pour les inaugurations de constructions
Emprunt équivalent	Anti-normé, impossible car la Montagne donne la vie	Valorisé	Dévalorisé
Crédit avec intérêt	Anti-normé. Obligation de dépenser la « crue »	Interdit	Norme
Achat	Anti-normé, impossible car ce qui donné est incommensurable.	Dévalorisé → évolution vers une valorisation. Possible à un prix communautaire	Norme

D'autre part, les conceptions q'eqchi' peuvent dans certains cas « contaminer » les institutions nationales, celles-ci instaurant le « *wa'tesink* » dans les cérémonies officielles, ou plus discrètement, aménageant les règlements de justices autour des conceptions q'eqchi' de la culpabilité et de la réparation.

Enfin, la médiation se réalise autour de la conception qui est faite de l'argent, expression de la « magie » des Etrangers, objet éternel pour lequel les hommes sont capables de se tuer, et qui se duplique toujours à l'identique, ne crée jamais rien, n'a pas de « double » dans le monde de la Montagne. On retrouve ici la confrontation entre deux cosmovisions soulignée dans la troisième partie : d'une part, la vie pensée comme un cycle de reproduction passant par la division et la réunification d'êtres différents, l'implantation d'une graine de vie au sein d'une matrice, passant de la mort (la fermentation) à la vie, et d'autre part, la vie pensée comme capacité de fusion entre la créature et le créateur, et de démultiplication à l'identique.

La régulation entre ces valeurs se fait au travers de la figure du chamane, rôle essentiel qui mériterait une étude bien plus complète. Seul à être payé par de l'argent dans une communauté, personnage ambigu, il exprime toutes les contradictions de la société prise entre ses valeurs d'égalité et de coopération, et le contact incessant avec le marché qui pousse à l'enrichissement individuel.

✓ L'autonomie par l'institution du don, pour la souveraineté alimentaire

L'acte de « donner à manger » demeure le lien social fondamental, la marque du lien de parenté entre parents et enfants, dans une époque où les menaces de famine demeurent (Zepeda Gaitan, 2007). Il s'agit de se dessaisir de ce que l'on a prélevé par l'agriculture, la chasse ou la pêche, et cuisiné. Cette suite d'actes met en exergue la dépendance et la coopération entre la nature (la Montagne-Vallée), l'homme agriculteur et chasseur, et la femme cuisinière. « Donner à manger » est une règle alimentaire qui se déploie dans diverses institutions et permet la formation d'un éthos :

- Alimenter, c'est perpétuer la force ; mais dans le même temps, l'aliment est périssable : il n'existe que par sa consommation, par sa propre dépense. « Donner à manger » est donc une double dépense (donner la nourriture, et détruire la nourriture dans l'acte de digestion). Le don ne permet aucune accumulation, ni même une circulation des *biens* entre les hommes : il ne fait qu'engendrer et perpétuer le lien de coopération entre les hommes pour pérenniser leurs propres corps au travers du lien nécessaire à la nature.
- « Donner à manger », c'est aussi l'acte fondateur du sens de l' « appartenance » (plutôt que de la « propriété ») : nourrir ses enfants les inscrits dans son lignage. C'est cet acte qui fonde les droits sur un domaine. C'est la marque de la propriété des animaux domestiques. Nous l'avons vu avec le système de prêt des animaux domestiques en vue de la procréation.
- C'est l'acte d'adoption par excellence : c'est le levier permettant d'intégrer les machines, les objets, les instruments, les cultures venues d'ailleurs.
- C'est un acte à double sens, qui implique une reconnaissance, un respect, une offrande de celui qui reçoit ; et l'obligation sociale du maître du domaine. C'est bien le « *wa'tesink* », le rituel de donner à manger, qui permet de s'attacher l'objet et le service qu'il rend, en se prémunissant de sa vengeance.
- C'est aussi la marque de la reconnaissance de la force de travail dont on a bénéficié. Nous voyons ce principe en action dans le « *kutank'ib'k* », mais nous l'avons vu également dans la forme de la dénonciation faite par les « colonos » envers le grand propriétaire terrien : il ne nourrissait pas ses travailleurs.
- « Donner à manger », c'est le lien communautaire ; le repas cérémoniel collectif est au cœur de la fête.
- « Donner à manger », c'est donc la pratique sur laquelle repose ce que nous, nous appelons la souveraineté alimentaire. Les Q'eqchi' sont un bon exemple d'une problématique universelle actuelle : celle des choix de société concernant l'alimentation (Dufumier, 2004 ; Haubert, 1997). La conjonction de la croissance démographique et de la parcellisation diminue les terres disponibles. Alors, on assiste au phénomène de sortie d'une partie des enfants, au travers du prolongement des études et de la migration. Cette « expulsion » a été

très forte pendant le conflit civil, de la terre étant encore disponible au nord ; aujourd'hui, la frontière a été atteinte.

Le système se trouve face à plusieurs impasses : l'absence de débouchés pour les enfants qualifiés et l'absence de nouvelles terres à cultiver. Si l'on ne peut plus « donner à manger » à ses enfants de façon autonome, si l'on doit avoir recours à l'achat de tous ses aliments, la société apparaît comme radicalement menacée. La réduction de la production alimentaire et la monétarisation du travail agricole rendrait impossible en principe l'abondance alimentaire pour les repas cérémoniels, et en particulier, la pratique du *xeel*. De même elle rendrait impossible l'approvisionnement en offrandes *tzaq'al*, ces denrées produites localement seules à mêmes de protéger les hommes et les objets et de les faire « adopter » par la Montagne-Vallée. Les solutions pourraient venir en partie de la progression de l'agroécologie, qui assure une l'autosubsistance et les revenus commerciaux, tout en assurant le respect et la régénération des sols ; ainsi que la valorisation et l'embauche des jeunes cahaboneros qualifiés dans des métiers qui manquent à Cahabón (au lieu d'aller chercher des médecins, des infirmiers, des administrateurs en entreprise et des comptables ailleurs).

Un obstacle de poids demeure cependant pour la soutenabilité du modèle : l'accès à la terre.

✓ L'autonomie malgré et grâce à la propriété privée

En effet, les bouleversements des modes d'accès à la terre sont le changement le plus profond et le plus radical. L'État a imposé sa stratégie de privatisation et d'enregistrement selon une vision « propriétaire » (Lavigne Delville, 1998), imposant de confondre tous les différents niveaux de droits d'administration et de gestion concernant la terre, sur une seule personne. La seule distinction qu'il admet (et tente d'ailleurs de développer) est celle du propriétaire et de l'exploitant. Cette évolution a annulé ou rendus très insécures les droits secondaires et les droits d'usage par d'autres personnes que le propriétaire.

Nous avons pu observer que la propriété privée est à la fois compatible et contradictoire avec le principe de l'appartenance par le « don à manger ».

D'une part, la propriété privée ne contredit pas, bien au contraire, l'usufruit (ou l'accès à la ressource) *individualisé* qui a été la règle depuis longtemps. De plus, la lutte pour la propriété privée de la terre a été le symbole d'une égalité citoyenne, d'une extraction du statut d'esclave dans l'*Hacienda*, de la mise sous tutelle au travers de statuts juridiques spécifiques permettant le contrôle des communautés.

D'autre part, la propriété privée est conçue par les Q'eqchi' comme une privatisation de l'accès et du contrôle de l'accès à la terre. Cependant, il demeure que *l'usage et le contrôle de l'usage* sont partagés avec le *Tzuultaq'a*. Ainsi, au sein de l'usage, l'accès à la ressource est tributaire de la « demande de permission » au *Tzuultaq'a*, avec les mesures cérémonielles. Par ailleurs, le prélèvement de la ressource est conditionné au remerciement envers le *Tzuultaq'a* par les *wa'tesink*. Il est également borné par certaines règles : ainsi, les graines à semer ne peuvent être monnayées. Elles ne peuvent être que données ou prêtées, leur valeur étant incommensurable. Ceci a été une barrière importante à la politique de l'État d'étendre l'usage de graines hybrides de maïs, qu'il fallait acheter et qui auraient du être achetées chaque année. Par ailleurs, les fruits récoltés, qu'ils relèvent de

l'autosubsistance ou du commerce, peuvent être monnayés, vendus, mais le *Tzuultaq'a* doit être systématiquement remercié.

Cependant, la fixation dans le marbre de la « propriété » de parcelle, validée par l'achat, a eu des conséquences beaucoup plus problématiques pour nombre de pratiques.

D'une part, elle affaiblit la force des « lignages », dont les chefs avaient une certaine latitude de distribution d'accès à la terre pour leurs enfants, cousins, neveux et nièces et petits-enfants. Avec la parcellisation, c'est la règle de la transmission entre parents et enfants qui devient le seul moyen d'accès à la terre (outre l'achat). La pression devient alors maximum, pour les enfants, dans la conformation à l'attitude attendue par leurs parents, afin de ne pas être déshérités. Pour les parents, le risque est grand (et on l'observe de plus en plus) d'assister à des conflits entre les enfants (car les parcelles sont souvent trop petites pour pouvoir être divisées et assurer la survie de tous les enfants) et à des manœuvres des enfants pour leur faire signer un partage des terres en leur faveur bien avant leur mort. Ceci a pour conséquence un abandon grandissant des anciens qui n'ont pas de propriété ou ont déjà cédé leur terre.

Les prêts de terres gratuitement ou à prix symbolique se poursuivent cependant entre membres d'un même lignage, mais ils pourraient être « contaminés » par la hausse des prix d'accès dans les régions urbaines. De plus, ces prêts sont de plus en plus limités par le passage de cultures annuelles à des cultures pluriannuelles ou même arborées, réduisant les terres disponibles au prêt.

Nous sommes donc en train d'assister à un changement radical du mode de culture des Q'eqchi'. D'un principe de rotation des cultures et de prêts de terres, de répartition des droits d'accès par décision communautaire et lignagère, on passe à une fixation de parcelles privées, avec des cultures plus pérennes, avec une transmission de propriété strictement familiale.

✓ L'autonomie au travers de la conception du rapport argent/travail

Le travail est conçu, dans un premier sens, comme une « charge », un tribut, un paiement pour la dette de vie, un effort physique (marqué par la sueur), une action technique de transformation des choses que seuls les hommes peuvent accomplir : c'est le *kanjel*. Ce travail n'est pas considéré comme « créateur » de valeur marchande : c'est un paiement qui permet à un autre type de valeur (l'apparition des fruits, des denrées alimentaires) d'apparaître, et ce sont ces fruits qui ont une valeur d'échange avec les « étrangers ».

Mais une autre conception du travail est apparue : celle du « *trabaaj* » ou du « *sikb'al tumin* ». Le travail ici n'est plus un dû, mais un service producteur de valeur marchande, échangée contre un paiement monétaire.

Cette acception de sens, glissement important par rapport au sens premier, a dû être pensée et brandie comme argument juridique et politique pour le travail dans la plantation du grand propriétaire. Il a fallu qu'il ne soit plus conçu comme un dû mais comme un service méritant salaire.

Aujourd'hui, les distinctions de sphères entre les différents types de « travail » sont très claires.

- Le travail préparatoire dans les cultures commerciales peut être « payé » par le même temps de travail.
- Les travaux de récoltes, dans les cultures commerciales comme dans les cultures vivrières, sont strictement interdits à l'échange de travail mutuel. Ils se font en famille, ou bien, si on a besoin de main d'œuvre supplémentaire, on la paie.
- Les travaux préparatoires dans les champs de maïs et certains travaux préparatoires dans des cultures commerciales sont conçus comme un échange de forces et de temps de travail qui ne peut être remplacé ou payé par de l'argent, et qui est indissociablement lié au rituel et au repas cérémoniel. Si on ne peut rendre la journée de travail, il faut payer un tiers qui fournira ainsi le travail requis.
- Le travail pour le système de charge est le « *kanjel* », c'est un tribut délivré à la communauté, au Saint et au *Tzuultaq'a*. Il ne peut être remplacé par quoi que ce soit. Chaque personne doit son temps et son travail.

✓ L'autonomie par la résistance et l'affaiblissement du système de prêt

Nous avons vu que la règle de l'emprunt chez les Q'eqchi' est celle de la stricte égalité en quantité et en nature. Cette règle permet de perpétuer des circuits d'échange non-monétarisés. Le prêt porte sur des biens alimentaires comme des biens productifs, graines et animaux en vue d'une reproduction, mais il ne peut porter sur des biens à usage marchand. C'est ce qui fait à la fois la force et la faiblesse du prêt : parce qu'il se déroule entre des familles (et non selon un système réglé collectivement), il disparaît très vite avec l'affaiblissement de la confiance entre les individus. Dans le bourg, les Q'eqchi' se prêtent de moins en moins : on ne se connaît pas, les animaux ou les biens ne sont jamais rendus. Alors, on bascule dans la défiance face au vol.

✓ L'autonomie avec et contre la monnaie, l'objet défaillant

Observer le régime de souveraineté monétaire et la circulation monétaire permet de comprendre et de rendre compte des bouleversements du conflit distributif dans l'histoire et des renversements de hiérarchies de valeurs. De façon évidente que la « confiance hiérarchique » envers la monnaie (Aglietta & Orléan (dir.), 1998) n'a jamais été assurée par l'Etat : que ce soit parce qu'autrefois, l'Etat laissait circuler des monnaies privées, ou parce qu'aujourd'hui, il ne sécurise pas les achats de terre, ni n'assure la stabilité des prix. Cependant, les Q'eqchi' ont toujours été en quête de moyens de paiement permettant le *lien* avec le marché et l'Etat, mais aussi entre eux : ils savent parfaitement que l'argent peut être *loq'laj*, sacré, parce qu'il est le moyen de s'unir et de mieux faire fonctionner l'« interdépendance autour d'intérêts communs » (Servet, 2012, p. 371).

Cependant, dans l'histoire, la monnaie a été utilisée comme instrument de domination et d'exclusion. Nous avons pu observer comme sous quelles formes successives s'est exprimé ce lien pour les Q'eqchi'. Les ruptures se passent dans le basculement des questions : qui doit payer ? Sous quelle forme ?

À l'époque de l'*Hacienda*, le lopin de terre laissé en usufruit au *colono* est considéré comme une dette de vie par les Q'eqchi', qui doit être payée par un tribut en travail au grand propriétaire terrien.

Durant le printemps démocratique, après l'édiction du Code du Travail, le sens du paiement est inversé. Ce n'est plus le *colono* qui doit quelque chose au propriétaire, c'est le propriétaire qui doit payer le travail du *colono* dans les plantations. Le travail devient une valeur supérieure à la propriété privée, puisqu'il est demandé aux planteurs de payer monétairement leurs travailleurs, et que la Réforme agraire permet d'exproprier les terres qui ne sont pas « travaillées ».

Cette reconnaissance monétaire du travail donne lieu à la concession de terre.

Avec les régimes militaires et la mise en place des instituts de transformation agraire, le sens du paiement est de nouveau renversé : ce sont alors les Q'eqchi' qui doivent payer « la Terre » dans un contexte où ils sont menacés de mort s'ils se révèlent trop récalcitrants. On paie alors ce tribut forcé pour garder la vie et gagner sa liberté. Le principe de la propriété privée redevient premier ; celle-ci ne peut être acquise que par le paiement monétaire auprès des instances gouvernementales, qui conditionnent la démarches et contrôlent les paysans, en les contraignant à se regrouper et à se convertir à l'agriculture commerciale productiviste.

C'est avec la démocratie libérale que l'on parvient à une individualisation du paiement de la terre. Celle-ci demeure en partie fictive : car tous les paiements (de la parcellisation) sont solidaires, et restent conçus comme le paiement d'un tribut pour l'accès à l'usage de la terre à des instances gouvernementales (FONTIERRAS). La terre est loin d'apparaître comme une véritablement marchandise.

Par ailleurs, la souveraineté fiscale de l'État est très problématique : les Q'eqchi' ne paient pas d'impôt en dehors de la taxe sur le brûlis et n'ont pas l'impression de bénéficier de la redistribution de l'État, et les infrastructures et services que l'on pourrait considérer comme « minimum » (routes asphaltées, hôpital en bon fonctionnement, instruction secondaire) ne sont pas assurés. Ceci implique que les communautés sont amenées à organiser leur propre « fiscalité » pour l'entretien de leurs propres infrastructures (au travers de la confrérie).

Au total, la souveraineté monétaire de l'État guatémaltèque apparaît, dans sa composante hiérarchique, à la fois particulièrement faible et particulièrement injuste : ainsi, la fiscalité et la redistribution sont inexistantes, alors que dans le même temps, l'achat et la légalisation de la terre apparaît comme un prix (très élevé) à repayer sans fin à l'État.

La relation au marché est, elle, celle de l'impuissance, de la dépendance, de la vulnérabilité et de l'injustice : elle est reliée, pour les Q'eqchi', à la souveraineté boiteuse d'un État qui favorise les plus forts et ne protège pas les plus faibles.

Ainsi, la circulation de la monnaie témoigne, dans ses dimensions verticales et horizontales, combien le lien est ténu, insécure, entre la communauté et son environnement, mais aussi entre les générations ; à l'intérieur de la communauté, on est obligé de transformer les règles du jeu du marché – pour parvenir à échanger sans introduire méfiance et inégalités, et évoter un processus centrifuge (Servet, 2012, p. 20).

✓ L'unité communautaire et l'autonomie des familles

D'où viennent la durabilité et la force de la lutte pour l'autonomie ?

Pour Watanabe (2001), la culture maya offre une logique « procédurale » qui rend responsable l'homme de la relance des énergies et de l'équilibre du monde. Nous savons que cette « responsabilité » est en effet un levier important du maintien de la singularité et de l'unité des Q'eqchi', seuls à même de « nourrir » la Montagne-Vallée. Nash (2004, pp. 167-169) propose comme prédispositions mésoaméricaines permettant le maintien et la lutte pour l'autonomie, les motifs mythiques de confrontation aux forces destructrices et de régénération, permettant de renaître sous d'autres formes après chaque « mort » ; l'organisation sous la forme de ruches ou de fourmilières, où chaque unité (formant une myriade de protagonistes) agit de façon autonome en accord avec une organisation collective et un agenda commun, maximisant la flexibilité et assurant la discrétion.

Sur ces points, l'étude des Q'eqchi' nous a permis de nuancer la force de ces « schémas cognitifs » ou de ces « logiques culturelles » :

Les Q'eqchi' sont en effet organisés de façon très flexible, en s'appuyant sur des unités, des groupes alliés et des communautés, structurés de la même façon à chaque niveau, comme des poupées russes.

Les unités familiales sont au cœur du dispositif. Elles fonctionnent sur le principe de l'égalité entre toutes. Chacune est très autonome dans ses choix, de choix de cultiver ce que bon lui semble, de chercher un travail salarié, de payer des études ou pas à ses enfants, etc. L'individu q'eqchi' est le moteur de l'autonomie de sa communauté : par ses choix, il réactualise la gamme d'outils à sa disposition face aux situations nouvelles : adaptation du *wa'tesink*, des services de la confrérie, du mode de culture, de l'usage de la sorcellerie. Les rituels collectifs autorisent à la fois le partage d'un espace commun et la plasticité de cet espace commun. Les institutions permettent de relier les individualités à un tout cohérent, à l'image d'un corps humain en vie, animé par le principe du *xmuhel*, comme le sang irriguant le corps et le maintenant à température d'équilibre, lui permettant d'entrer en mouvement.

Ces unités n'ont pas d'« agenda prédéfini », sur lequel elles seraient naturellement d'accord. Bien au contraire : elles n'ont qu'un canevas pour penser les choses, et chacun des points de ce canevas est en débat. Ainsi, si chacun poursuit son objectif de survie et d'autonomie ; il peut y avoir conflit sur les moyens d'y parvenir. L'appareil institutionnel ne peut pas réguler tous ces débats ni toutes ces divisions internes, ni tous les conflits avec l'étranger : cela a abouti et aboutit encore au conflit ouvert et à l'expulsion de certaines familles ; ou à l'expulsion de communautés de leurs terres. Il faut par exemple nuancer également la situation d'égalité : loin d'être en situation d'égalité stricte, les familles sont reliées et hiérarchisées entre elles par le lignage. Elles sont souvent inégales dans la quantité de terre qu'elles ont pu acheter. Les individus et les familles q'eqchi' ne sont pas homogènes : leurs ambitions, leurs opinions politiques et leurs engagements sont très variables. On ne peut les enfermer dans le statut d'indigènes paysans éternellement *victimes* ou *résistants, rebelles* ou *résignés*. C'est cette capacité même à échapper à toute définition, à toute fixation du modèle, et ce renouvellement constant qui font qu'ils existent et continueront probablement d'exister.

✓ Recherches à venir

Cette thèse constitue une première tentative d'étude d'une région qui n'avait jamais été étudiée par un ethnologue en dehors de l'étude de Parra Novo (1997). Il a fallu « défricher ». De nombreux sujets soulevés dans cette thèse et par cette thèse demanderaient à être largement développés et précisés. Par exemple, il faudrait préciser les activités, le système de parenté, le rôle économique, politique et social des familles ladinas de Cahabón aujourd'hui. La fonction sociale du petit groupe de Q'eqchi' originaires de Carchá et Chamelco, protestants, tenant les boutiques du centre-ville de Cahabón, n'a pu qu'être très légèrement évoquée, et demanderait à être approfondie. Les savoirs étiologiques et phytothérapeutiques des chamanes, leurs pratiques de soin, les modalités et les fonctions de leurs pratiques de sorcellerie, les règles de transmissions et d'apprentissage de leurs savoirs apporteraient des éléments clé pour la compréhension de la conception des corps, des maux, des réactions aux difficultés et aux transformations de la vie quotidienne (inégalités économiques, différenciations des activités, apparition de l'adolescence...). Avec l'explosion des pratiques de sorcellerie, la « modernisation » de la vie, le pluralisme médical, l'extension de l'éducation, on aurait pu faire l'hypothèse que, comme dans d'autres régions où le contact avec la nature (la chasse par exemple) se réduit, les pratiques proprement chamaniques où l'on communique avec un « monde-autre » laissent la place aux pratiques de sorcellerie, où l'on se combat dans ce « monde-ci » (Perrin, 2001, p 252). Cependant, dans le cas q'eqchi', on peut observer que le contact avec le *Tzuultaq'a* demeure essentiel du fait de l'importance de l'agriculture, et que les *xmuhel* pénètrent des espaces comme le tribunal ou la municipalité, et qu'on a recours à des chamanes pour « nettoyer » ces lieux. Il faudrait donc mettre en place une étude plus approfondie pour comprendre si le système chamanique évolue ou non vers la sorcellerie, ou au contraire, s'enrichit et « indigénise » les nouveaux espaces qu'offre l'urbanisation, la technicisation, la mobilité, la salarisation, etc.

D'autres questions en suspens sont la réaction de la société cahabonera par rapport à l'explosion d'une adolescence q'eqchi', les transformations des « structures de la parenté ». Les problématiques de l'alliance, et des règles de transmission sont à la fois méconnues et en pleine mutation. Dans ce domaine, des clés d'entrée pourraient être les violences intrafamiliales, l'inceste, la position des anciens, de plus en plus abandonnés par leur famille.

✓ Résultats méthodologiques

L'ethnographie est une accumulation d'observations quotidiennes, qu'il faut, par abduction, articuler au sein d'un modèle de système social. La longueur du terrain, sur plusieurs années, permet de multiplier les détails un tableau qui ne cesse alors de se complexifier. Cette complexité empêche de fermer le modèle, garantit le recours à un système ouvert et dynamique. Il nous est apparu surtout que le terrain ethnographique (observer les paroles et les gestes des personnes entre elles quand elles agissent au quotidien) demeure la voie royale pour mettre à bas nos conceptions abstraites et universalistes de la vie sociale.

Ici, cela a été le cas des concepts de paysans, de mayas et de ladinos ; mais aussi et surtout, du concept de don-contre-don et de son opposition au marché ; d'un concept d'État ; de démocratie ou de communauté, concepts qui ne désignent que des théories très générales, dont il faut « reprendre du début » les caractéristiques lorsque l'on se trouve face à l'étude d'un cas particulier. Nous pouvons également donner l'exemple de notre concept de « manger », qui n'a rien à voir avec le rapport à l'alimentation et au repas des Q'eqchi' : les conceptions des besoins du corps, de la nature des aliments, et des règles de bienséance des repas sont très différentes.

Par ailleurs, s'appuyer sur les récits, la narration, les paroles, ou sur l'étude contextualisée des institutions, montre que si certaines choses ne changent pas de nom, elles sont constamment adaptées dans leurs règles et dans la place qu'elles tiennent dans les récits.

Il fallait donc comprendre la profondeur historique de la configuration sociale. Le « maintenant » n'est pas abstrait, fonctionnel de façon a-historique, tout comme il n'est pas issu d'une évolution évidente, universelle, ou encore typique des sociétés paysannes ou indigènes. Cette thèse a donc été une tentative de compréhension des « basculements » historiques d'une société particulière : des *lieux* de ces *petits déplacements* (par exemple, la valeur du temps de travail pour l'*Hacienda*, le paiement de la terre, l'adoption de cultures arborées, de moulins à moteurs, de séchoirs à moteurs, d'hybrides, la remise en cause du brûlis...) qui modifient les rapports sociaux plus ou moins radicalement, et tentent de faire en sorte que les changements ne dissolvent pas les communautés, mais puissent être réappropriés dans la cosmovision et dans l'organisation sociale. Lorsque l'inadéquation est trop forte, parce que les changements (induits par un événement catastrophique, une politique radicale ou une transformation de la configuration du marché) sont trop forts, alors la violence éclate.

On peut dire qu'il en a été ainsi des politiques de contrôle de la paysannerie des régimes militaires ; mais qu'il en est ainsi également des réformes structurelles néolibérales, qui, parce qu'elles s'appuient sur des principes abstraits, irréalistes, sont d'une violence extrême. Elles ont abouti, partout dans le pays, à la violence et au chaos. A Cahabón, la cassure ne s'exprime pas par de la violence physique, mais par la très grande faiblesse des structures de santé, d'instruction, d'accès au crédit, à l'énergie, à la mobilité et aux télécommunications, par un appauvrissement, une grande anxiété due à l'incertitude continue sur les prix des productions, l'exclusion d'une grande partie des enfants (qui doivent émigrer), l'explosion de la sorcellerie, les conflits intrafamiliaux et le délaissement des anciens. L'unité des communautés, les valeurs et les institutions continuent donc très fortement menacées. Soulignons également qu'au niveau national, la puissance du narcotrafic menace non seulement la sécurité des citoyens en général, le fonctionnement démocratique, mais aussi spécifiquement la petite paysannerie : de nouveaux « intrus », chefs de trafics payant des milices paramilitaires sont prêts à obtenir par la violence de grandes quantités de terres pour asseoir leur statut social.

✓ L'autonomie de l'anthropologie et de l'anthropologue face aux projets de développement.

Cette thèse a montré de quelle façon l'autonomie d'un groupe s'incarne au quotidien dans ses décisions politiques, ses modes de production, ses pratiques religieuses, etc. Les politiques publiques et les projets de développements tentent de les « moderniser », de leur apporter de « meilleurs soins », une « meilleure formation », une « meilleure insertion politique », une « meilleure insertion économique », etc. Mais on n'improvise pas une politique qui paraît « évidente » selon nos standards de démocratie et de progrès social, ni même une politique qui voudrait allier démocratie formelle et éléments de la « culture indigène, car celle-ci est trop souvent caricaturée (par exemple, en reprenant des symboles isolés, comme des nombres, des mots, des éléments rituels se rapportant à l'identité « maya »). Bref, une politique qui ne prend pas en compte de la cohésion des institutions *locales*, parce qu'elle ne les *connait pas*.

Les Q'eqchi' expriment des frustrations, des demandes d'aide et des demandes *démocratiques*. Mais trop souvent, il est compliqué que les demandes locales rencontrent mal ou ne coïncident pas avec les projets proposés par l'État ou les ONG.

On ne peut que partir de l'existant, ce qui implique du sur-mesure, un accompagnement, des négociations, des préparations, des anticipations. C'est là l'apport extraordinaire de l'ethnologie et le défi qui lui est posé aujourd'hui : *devenir un mode de connaissance* des formes d'organisations locales ; capable de réajustements constants, plutôt qu'une *source de connaissance*. Elle doit pouvoir adapter et ajuster ses méthodes et les médiations qu'elle est susceptible d'opérer entre les savoirs « experts » et les savoirs locaux ; entre les formes d'organisation et les temporalités des projets et des activités locales. Son autonomie passe alors par une implication réflexive (Atlani-Duault & Vidal, 2009). L'anthropologue a pour atouts de connaître finement la culture locale, son organisation, les aspects microtechniques de sa relation à son environnement, mais aussi et surtout de connaître les règles des jeux que les acteurs sont susceptibles de suivre face à un bouleversement inattendu, une politique publique, un projet de développement, ou l'action d'une élite locale ou d'un étranger, et les prendre en compte (Lavigne Delville, 1999). Pour toutes ces raisons, l'anthropologue ne peut s'improviser lui-même dans sa position d'anthropologue par rapport aux acteurs sociaux. Ce travail de terrain et de thèse aura été un apprentissage de cette position professionnelle, qui transforme l'expérience intime de la rencontre de l'altérité en « un don, une lutte et l'accomplissement d'un serment » (Vidal, 2010), dédiés à ceux qui ont bien voulu nous offrir leurs paroles.

Annexe 1. Récits mythiques

A. La mère dévorée

Dans le recueil Rubelpec, Cruz Torres (1978, pp. 21-30) met cet épisode en première position de la longue histoire de la Lune, du Soleil et du Nuage. Il s'agirait donc d'un épisode fondateur. Il l'appelle « Apparition et mort de la marâtre du Soleil et du Nuage ». Nous l'avons renommé pour mettre en exergue l'aboutissement de ce premier épisode, le meurtre de la mère et la dévoration de son corps morcelé par ses enfants.

Cruz Torres écrit en espagnol. Le voici transcrit en français et séquencé par nos soins :

Extrait retiré de la version internet en accès libre

B. Sur la chasse

Ce récit est une variante plus récente du mythe A, recueillie par Cuz (2001, pp. 60-62) au tout début de notre décennie. Cela montre l'actualité du mythe précédent.

Dans l'ouvrage de Cuz, ce mythe fondateur devient un conte évoquant les règles de la chasse. Nous retrouvons donc la chasse comme un paradigme fondamental de la culture q'eqchi'.

Extrait retiré de la version internet en accès libre

C. La chute de la lune et la voie lactée

Ce texte est la traduction séquencée du texte anglais de Mary Owen « Li Po » (Danien, 2005, pp. 37-40), recueilli au début du 20^e siècle, publié pour la première fois dans le n°6 du Museum Journal en 1915.

Extrait retiré de la version internet en accès libre

D. Légende du premier amour entre Balamk'e et Qana Po'

Ce conte recueilli en 1909 est repris par Estrada Monroy (1990, pp. 108-141). Une version a été divulguée également par Mary Owen dans le numéro 6 du *Museum Journal* en 1915 (Danien, 2005) et une autre par Cruz Torres (Rubelpec, cuentos y leyendas, 1978). Un autre mythe se rapproche de ces récits : celui raconté par Curley (1980, pp. 93-97). Nous reprenons ici la version q'eqchi' d'Estrada Monroy, dont nous actualisons l'orthographe pour suivre les conventions actuelles.

Extrait retiré de la version internet en accès libre

E. A propos de la Lune

Ce conte, Chirix li Qana Po (Cuz, 2001, pp. 31-34) a été recueilli en 2001 auprès de vieux Q'eqchi'.

Extrait retiré de la version internet en accès libre

F. Les amours du nuage et de la lune

Ce conte issu de Cruz Torres (1978, pp. 47-50) est directement séquencé en français à partir de l'espagnol. Il explique ce qui se passe après le mythe D, lorsque la Lune réapparaît.

Extrait retiré de la version internet en accès libre

G. Lune et Malkaan

Nous retranscrivons ici et séquençons en français le conte rapporté en espagnol par Cruz Torres (1978, pp. 53-55).

Extrait retiré de la version internet en accès libre

H. Le Soleil cherche la Lune

Retranscription et séquençage du conte de Cruz Torres (1978, pp. 59-64) à partir de l'espagnol.

Extrait retiré de la version internet en accès libre

I. Ascension vers l'espace et la gloire de Soleil et Lune

Re transcription et séquençage à partir de Cruz Torres (1978, pp. 67-70)

Extrait retiré de la version internet en accès libre

J. Comment naquit le maïs

Retranscription et séquençage issu de Cruz Torres (1978, pp. 87-97), à partir de l'espagnol.

Extrait retiré de la version internet en accès libre

K. Ce qui arriva lorsqu'on vola la fille de Xucaneb'.

Ce conte, issu de Burkitt (*The Hills and the Corn*, 1917-1920), actualisé en Q'eqchi' par le père Darío Caal Xi (Ak Kutan, 1999, pp. 28-34), a été recueilli entre 1917 et 1920 par Burkitt, auprès de Tiburtius Caal, de Cobán. Toutes les montagnes qui sont évoquées sont dans une même chaîne, dominée par Xucaneb, au sud-est de Cobán. Toutes sauf une, celle de Saklech, qui est une montagne au nord-ouest de Cobán, au nord de la chaîne de Chamá (Danien, 2005, p. 96).

Extrait retiré de la version internet en accès libre

L. Pourquoi le jaguar a peur de l'homme

Re transcription et séquençage du conte issu de Cruz Torres (1978, pp. 107-116).

Extrait retiré de la version internet en accès libre

M. Qana Itzam

Cette histoire nous a été racontée par Martin, Cahabón, en 2006.

<ol style="list-style-type: none"> 1. Sa li naajej b'ar ki wank Qana Itzam, naxye li aatin chi k'ama'in, naq sa' junxil li chaq kutan, eb'li li qawa wixa'an, naq na' yo'la' junaq li kulaal, nekexk'am re lix kulaaleb, eb'li toj neke yo'la', neke xik chi ru li Tzuul Qana Itzam. 2. Nekexik le', wan naq k'ihab' eb' li kokal, yookeb chi xik, yookeb chi xik, na tz'uyin li loq'laj tzuul, li loq'laj che'k'aam, yookeb chi xik, yookeb chi xik. 3. Yookeb chi taq'e sa' li tzuultaqa Qana Itzam. 4. Tojo'wan naq, xeewulak aran, kix ye naq : 5. - Ma ani teek'am ? , chankebre. 6. Blen ! chan li Tzuultaqa, 7. Tojo' wan naq k'a chik naril li na'bej ak maak'a chik lix kachin sa' li ruq'm, kaj chik neke rabi blih ! blih ! chan li china kachin, chi sa li hul. 8. A k'a naq li qana Itzam, naxchap li kulaal ut naxk'e chi tu'uk. 9. Natu'uk' chaq lix kachineb' li qaxe qa toon chi sa' li loq'laj tzuul loq'laj taq'a... 10. Tren! chan wi chik li loq'laj tzuul, ak wank wi' chik sa' ruq'm lix kulaal li qanachin, 11. Chirix a'an, nanume a'an, a nume jun chik, tren! chan wi' chik, 12. Na k'ajchik erabi li china kulaal...blin blin! yoo chi yaabak li china kulaal, sa' li hul, 13. Entoons, li Qana Itzam naxchap li china kulaal ut nax ke rikin lix maqab', rikin lix tu', re naq taa tu'uk. 14. Taa tu'uk chaq chi ru lix maqab' li Qana Itzam, tojo'naq Tren! chan wi chik li Tzuultaqa, nakulun wi' chik sa' ruq'm lix kachin li qanachin 15. Kam'a'an, yookeb chi nume, yookeb chi nume, toj reetal naq kenume chijunil, tojo'naq neke sutqiik chi sa sa' lix chooleb' chik eb'li qanachin, 	<ol style="list-style-type: none"> 1. L'histoire raconte qu'autrefois, nos ancêtres portaient les nouveaux-nés vers la Montagne Qana Itzam. 2. Ils allaient là-bas, il y avait beaucoup d'enfants, et ils allaient, ils allaient, tandis que la montagne sacrée, la forêt sacrée gémissaient, ils allaient. 3. Ils grimpaient vers la Montagne-Vallée Qana Itzam. 4. Quant ils arrivaient, [la montagne disait] : 5. « -Avez-vous amené quelqu'un ? leur disait-elle. 6. Blaam ! » disait la Montagne-Vallée. 7. Alors les mamans voyaient que les petits n'étaient plus dans leurs bras, elles entendaient seulement leurs pleurs à l'intérieur de la grotte. 8. C'était ainsi parce que Qana Itzam attrapait l'enfant et lui donnait à téter. 9. Elle nourrissait les enfants de nos ancêtres dans la Montagne-Vallée sacrée. 10. « -Blaam ! » faisait alors la montagne sacrée, et de nouveau l'enfant se trouvait dans les bras de sa mère. 11. Alors, la femme partait, s'avavançait une autre, et blaam ! faisait de nouveau la montagne. 12. Et on entendait seulement le petit bébé : bouh, bouh! en train de pleurer dans la grotte. 13. Alors Qana Itzam prenait le bébé et lui donnait le sein, afin qu'il tète. 14. Il tétait ainsi au sein de Qana Itzam, jusqu'à ce que, « blaam !! », l'enfant revienne entre les bras de sa mère. 15. Ainsi passaient les femmes, elles se succédaient, jusqu'à ce qu'elles soient toutes passées, jusqu'à ce que les mères repartent très satisfaites,
--	--

<p>sa' sa'lix ch'ool,</p> <p>16. Rajlal naq joq'e na yo'la junaq li kachin, neke xik aran chi ru li Tzuultaq'a.</p> <p>17. K'aru xyaalalil, sa' lix ch'oolej ?</p> <p>18. Renaq tex tu'un chaq li chaabilal, re naq tex tu'un chaq li winqilal, renaq tex tu'un chaq li chaabil yu'am li tento texk'am sa'lix yu'ameb' chalen, chi ru lix yu'ameb'arin sa' li ruchich'och'.</p> <p>19. Jok'an naq chi ru lix tu' qana Itzam, nekex tu'un chaq li sahil ch'oolej, nekex tu'un chaq lix winqilal, tuqtuuqilal, chaab'ilal.</p> <p>20. A'an a'an li xyaalalil, jok'an naq toj neke yo'la' li kachin, toj neke xik chi tu'uk rikin Qana Itzam.</p> <p>21. Chi jok'a'in, lix yu'am li china k'uula'al, a'an tiik, ch'aabil, chalen naq tix wakli lix yu'am, maak'a jun chaajkilal tix taw sa' lix yu'am, maak'a junaq rahilal.</p>	<p>16. Chaque fois que naissait un enfant, elles allaient là-bas vers le Tzuultaqa.</p> <p>17. Quel était le sens de cela dans leur cœur ?</p> <p>18. (Il en était ainsi) afin que les enfants têtent la beauté, afin qu'ils têtent la personnalité humaine, afin qu'ils têtent la vie belle qu'ils devront porter dans leur propre vie à venir, dans leur vie ici dans le monde.</p> <p>19. C'est ainsi que grâce au sein de Qana Itzam, ils têtaient le contentement, ils têtaient leur « humanité », la paix, la beauté.</p> <p>20. Cela est la raison pour laquelle lorsque naissaient les enfants, ils allaient têter avec Qana Itzam.</p> <p>21. Ainsi, la vie de l'enfant était droite et belle, et plus tard quand il grandissait, il ne rencontrait aucun problème dans sa vie, aucune souffrance.</p>
---	---

N. L'histoire de Jésus et des Tzuultaq'a

Retranscription et séquençage de la prière à Jésus et Tzuultaqa, racontée à Huarte par des anciens de Pinares et Tzalamtun. (Huarte, 1996, pp. 645-647), dans les années 80.

Extrait retiré de la version internet en accès libre

O. Le Sermon sur la rencontre des Montagnes-Vallées et de Jésus

Ce texte est l'enregistrement d'un sermon du prêtre du 8 septembre 2007, sermon remarquable, car il marquait l'autorisation par les prêtres de l'entrée des « chevreuils » dansants dans l'enceinte de l'église. Ce prêtre, grand connaisseur de la culture q'eqchi', tentait d'assurer le « mariage » entre les rituels q'eqchi' et la religion catholique.

Le récit commence alors que les Montagnes-Vallées apprennent qu'arrive sur leur territoire un personnage nommé Jésus.

Extrait retiré de la version internet en accès libre

P. Le mariage

Ce conte a été recueilli et publié en q'eqchi' auprès des anciens q'eqchi' d'Alta Verapaz en 2001 (Cuz, 2001, pp. 62-66). Il raconte comment a commencé la « demande en mariage ».

Extrait retiré de la version internet en accès libre

Q. Le conte du pêcheur

Ce conte a été raconté par Martin Tiul en 2006. Il met en scène des pêcheurs et des chasseurs qui prélèvent les animaux sans avoir fait les cérémonies nécessaires. Il relève d'un genre très répandu, très commun. Ces contes sont appelés « *oximbil* », c'est-à-dire *entrés*, car les héros sont introduits dans la grotte, en présence du *Tzuultaq'a*. On trouve le même genre de récit dans Rubelpec (Cruz Torres, 1978, pp. 117-126; 319-326)

<ol style="list-style-type: none"> 1. Sa jun kutan, naxye li seraq aatin chi jok'a'in, kiko jun laj kar chi re li ha'Pelizipek, kiwulak chi re li ha, kirisi lix kuux, pero kajo xsail xkeil xsail chi re li ha. 2. Chi rix a'an, li qawachin a'in, kiok chi karabk, kix kut lix kuux sa' li ha, 3. Ab'an naq ki wulak li qawachin a'in kiwulak chi jok'an, moko xtz'aamank ta li qawa, maak'a bayaq li mayej, maak'a... 4. Yoo chi karabk, na kaaq sa'xch'ool : « Brenk ! » chan chi jok'a'in li mo' li tzuultaqaa a'an li ha , ak sa' junpaat, ak wank chik sa' li hul naq ki re kabl, sa' li ochoch pek. 5. Ak wank chik sa' li hul... ah..chan chi jo'k'a'in, b'ar nan wank, naril, li qanachin ki chalk chi jo'k'a'in, jun lix saq lix po'ot, wan jun li ruuq, rax li ruuq, ki chalk, xyere : 6. « K'aru yookat arin ? » 7. Maaka, xin chalk chi sikb'al bayaq li china xul, sa' li ha'. 8. -Mas laa'at yookat chi jotok arin sa' li na'aj, laa'at tzaqal yookat chi numtaak, il lin ketomq warani, tawasinb'il'eb ak chik anaqwank...il arin il aawaran, ket'bil chi chiich, tawasinb'il warani...il li k'ar warani, wan li kuux sa' li re ! Il k'aru yookat xb'aanunkil re lin ketomq. Arin maak'a nakat patz naq laa'at xat chalk wikin arin, xat chalk ki xokb'al'eb lin ketomq. Ma ani nakat patz', joq'e ani aj xat patz lin ketomq, Ma naka naw lix yalalil lix ketomq ?» kixye re li qawachin. 9. Ki ch'iila aran li qawachin. 10. Sachso lix ch'ool li qawachin, naq kiril naq tawasinb'il li ketomq, china us li 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Il était une fois, dit cette histoire, un pêcheur qui partit vers la rivière Pelizilpek. Il alla près de l'eau, il sortit son hameçon, et il était très très heureux près de l'eau. 2. Après cela, l'homme commença à pêcher. Il jeta son hameçon dans l'eau. 3. Mais lorsque l'homme était arrivé, il n'avait ni fait de demande, ni de petite offrande, rien... 4. Il était en train de pêcher lorsqu'il sentit le tonnerre dans son cœur... « Blaam !! » fit le <i>Tzuultaq'a</i>, et très vite, il était dans la grotte, dans la montagne. 5. Il était dans la grotte... « - Aahh, dit-il où suis-je ? » Il vit une vieille femme avec un huipil blanc, une jupe bleue, qui arriva et lui dit : 6. « Que fais-tu ici ? 7. -Rien, je suis juste venu chercher quelques poissons dans l'eau. 8. -Mais tu es en train de tout déranger dans cet endroit. Pour qui te prends-tu (pour un puissant) ? Regarde mes animaux qui sont là, enfermés maintenant, regarde ceux-là, attrapés avec du fer, maltraités, et le poisson ici, il a un hameçon dans la bouche ! Regarde ce que tu fais à mes animaux. Ici, tu n'as rien demandé, quand tu es venu ici, tu es venu pour attraper mes animaux. Tu n'as rien demandé à personne, quand et à qui as-tu demandé mon bétail, connais-tu la vérité des animaux ? » a-t-elle dit à l'homme. 9. L'homme fut grondé. 10. Son cœur était perdu, et il vit les animaux enfermés, ils étaient beaux, mais il y en avait qui étaient morts.
---	---

<p>xuleb' wankeb' aran, wankeb' li tawasinb'il.</p> <p>11. « Anaqwank, arin tat kanaak anaqwank. Maab'ar chik taa xik anaqwank, arin wankat sa' li hul anaqwank, chan re chi k'ama'a'in li qanachin. Ut li qawachin ki xu'wak, na siq'so b'an xiw, junpaat ak li qanachin chalk chi k'ama'in, ten li roq xb'een wa, k'ama'an na xerok jun li kaaq, oob' sut tzaqal kix ten tojo' naq ak kulunk li qawa Qojaj.</p> <p>12. Ak b'an li kix boq' rikin naq kix ten li roq sa' li ch'och.</p> <p>13. Ki kulunk li qawa Qojaj, jo'wan naq, kixye chi k'am a'in:</p> <p>14. « Laa'at, Qawa Kojaj, xin taqla aa k'amb'al, xb'aanaq jun re li najej sa' b'ar wankat wi', yoo chi jotok arin. A'an a'in li qawachin li yoo chi jotok. A'an a'in li yoo chi tawasink re lin ketomq. Jok'an, nanye aawe laa'at, tento naq taawil'eb', inka naru naq tee chalk sa' in, sa' x nub'ajl li na'aj laa'in, a'in nanye aawe. » chan re.</p> <p>15. Ki chaqok li qawa Kojaj: kixye re li qawa chin :</p> <p>16. « K'aru yookat arin? k'a'ut naq xat chalk arin? Chan ki ru naq xat chalk? ki patz're li qawachin.</p> <p>17. –Xin chalk chi b'EEK arin, ut laa'in waj raj rilb'al bayaq li ketomq, li kar waj bayaq. Jok'an naq xin chalk arin chi xyeb'al li sutuq arin re rilb'al, xokb'al bayaq li ketomq.</p> <p>18. – Ma jun wa naq laa'at tat chalk arin? maak'a nakawil li ixaaan na wa'i, a'an josq, li ixaaan a'in, ma ye laa'at naq ink'a josq a'in, josq a' ixaaan a'in.</p> <p>19. Jok'an naq, tin ye aawe naq ma chalk chi junpaat arin, naq joq'e tat chalk, ye we, renaq tin naw laa'in tin chalk, ab'an wi' taa chalk aajunes, ma ye aa tiik chaq aa na'leb. » chan.</p> <p>20. « k'aru xat k'am chaq sa'laa suq' chaq waran. Ma wank, ma maak'a, junaq li pochb'il? Mare ixaaan traj jun aapochb'il? Wilaq! Wan li jun, wa'i...kirisi chaq sa' lix bols... « Wa'i, chan, jun li pochb'il.</p>	<p>11. Maintenant, tu vas rester ici. Tu n'iras plus nulle part. Tu resteras dans la grotte » lui dit la Dame. Et l'homme eut peur, il se tordit de peur. Alors la dame frappa du pied une première fois, un éclair zébra, et Qawa Kojaj surgit au cinquième coup.</p> <p>12. Car elle l'avait appelé lorsqu'elle avait frappé sa jambe sur la terre.</p> <p>13. Arriva Qawa Kojaj, et elle lui dit :</p> <p>14. «- Toi, Qawa Kojaj, je t'ai envoyé chercher, un homme de ton domaine est en train de semer le trouble ici. Cet homme est en train de nous déranger. Il prend mes animaux. Alors je te dis qu'il faut que tu les surveilles, ce n'est pas possible qu'ils viennent ici, à l'intérieur des frontières de mon lieu, c'est ce que je te dis. » dit-elle.</p> <p>15. Qawa Kojaj répondit. Il dit à l'homme :</p> <p>16. « - Que fais-tu ici ? Pourquoi es-tu venu ici ? Comment se peut-il que tu sois venu ? demanda-t-il à l'homme.</p> <p>17. - Je suis venu me promener ici, et je voulais regarder un peu les animaux, je voulais un peu de poisson. C'est ainsi que je suis venu faire un tour pour venir voir, si j'attrapais un peu de poisson.</p> <p>18. -N'es-tu venu jamais ici ? Ne vois-tu pas cette vieille dame en colère, ne dis pas qu'elle n'est pas en colère, elle l'est.</p> <p>19. Donc je vais te dire, ne viens pas ici ainsi, lorsque tu viendras, dis-le moi, afin que le sachant, je vienne avec toi, car si tu viens seul, tes pensées ne seront pas droites » dit-il.</p> <p>20. Qu'as-tu amené dans ce linge ? Il y a peut-être un tamal ? Peut-être la vieille dame voudra-t-elle ton tamal ? Regarde. Il y en a un. Il le sortit de son sac. « - Voilà, dit-il, un tamal.</p>
--	--

<p>21. – ah, us, k'am chaq , chan.</p> <p>22. Ab'an li pochb'il li yoo xpatzb'al re, a'an li pom, ab'an pochb'il nekexye re a'an, kixke sa' ch'och', jo'wanaq, junpaataq, kix ke xamlel, ak xok chi elk xxamlel, ut ki olk chi elk sib'lel.</p> <p>23. Kiaatinak wi' chik qawa Qojaj, ut kixyere li qawachin :</p> <p>24. « Anaqwank, tat xik anaqwank, ab'anan, seraqire li k'aru taawil arin sa' li hul, seraqi reeb' laa komoneb', seraqi reeb laa junk'ab'al. Renaq ink'a tatexkul wi'chik eb'aan ajwi chi jo'ka'in, jok'an naq anaqwank, tat sutqiik, oxib kutan wan re naq laa'at taa seraqik sa' laawochoch“,</p> <p>25. Kiok chi k'at li poch'bil, na reeka li qawachin naq maajun wan sa' hul. Na reeka wan chik chirix li ochoch pek, jowanaq, xko, sa' lix jun kab'a;</p> <p>26. Kix seraqi sa' lix jun k'ab'al k'aru li kiril, k'aru li xyere sa' li hul, xb'aan li xam, kixseraqire chixjunil, kixseraqireeb' sa' xb'een kutan, xseraqireeb' sa' kab' kutan, xseraqi' sa' rox' kutan.</p> <p>27. Sa' rox kutan, a'an naq ki kamk li Qawachin.</p>	<p>21. -Ah, bien, apporte-le », dit-il.</p> <p>22. Mais le tamal qu'il lui demandait, c'était le pom, on l'appelait ainsi, il le mit sur la terre, puis, ensuite, il lui mit le feu, et commença à sortir la flamme, commença à sortir la fumée.</p> <p>23. Et parla à nouveau Qawa Qojaj, et il dit :</p> <p>24. « - Maintenant, tu vas partir, mais, tu raconteras ce que tu as vu dans la grotte, tu le raconteras à ta communauté, dans ta maison, afin qu'ils ne subissent pas la même chose que toi. C'est pour cela que tu vas repartir maintenant, et tu as trois jours pour raconter cela chez toi. »</p> <p>25. Il commença à brûler le tamal, et l'homme sentit qu'il n'y avait plus rien dans la grotte.</p> <p>26. Il sentit qu'il était derrière la montagne, et il partit chez lui. Il raconta dans son foyer ce qu'il avait vu, ce qui lui avait été dit dans la grotte, à cause du feu, il raconta tout, il leur raconta le premier jour, il raconta le deuxième jour, il raconta le troisième jour.</p> <p>27. Et c'est alors, le troisième jour, qu'il mourut.</p>
--	---

R. Le Roi de Cortés

Le récit du mythe du Roi de Cortes, du nom d'une très ancienne danse, a été raconté par mon hôte Marco, en septembre 2006, dans des conditions particulières : il a été provoqué alors que nous écoutions l'élection de la « princesse indigène » de Cahabón à la radio. Dans cette cérémonie organisée par les ladinos pour mettre en valeur une culture indigène « folklorisée », les candidates doivent faire preuve de connaissances approfondies sur les valeurs et les contes « mayas ». Cependant, les réponses demandées font souvent débat. Cela a été le cas ce soir-là. Alors que l'on demande quelle est l'origine du *majejak* (des offrandes), Marco s'offusque de la réponse donnée comme bonne par le juge, et donne sa propre version de cette origine.

<ol style="list-style-type: none"> 1. Naq ki tiklaa li majejak li qa loq laj na', xok jun li chinam. Xb'een wa li ki ok chi b'eenilal. 2. Naq xex k'e chi b'eenilal li qawachin, maak'a lix tumin. 3. Pero moko xraho ta naq maak'a lix tumin naq xex k'e chi b'eenilal. 4. K'aru xb'aanu li qawachin a'an? Ok chi xik ak' aj b'iaaj ajwi'na hulak sa' xcuent Petén, pero naril chaq lix kakaweb', laj maya, laj chol winq, naq ki naq sa'xch'ool naq xex k'e chi chinamil sa'xb'een. 5. Chirix a'an, naq ki ok chi b'eeek, xko'o chi sikb'al, xchoqb'al li kakaw. Li kakaw a'an, kix k'ayi re naq tkawresi lix nimq'e li qa loq'laj na'. 6. Chirix a'an, kix choq chaq li kakaw, kix chiina, kix k'ayi, xok kayinkil. 7. Ab'anan naq na xik a qas qitzin a'an na war sa'xtoon jun nimla' che' más nim, k'ajan naq nake kulun laj maya, laj eechal re li kakaw. 8. A'an jul sa' li che'a'an ut nake kulunk je sa' junlaju hoor sa' joyyin, nekex koq chaq li tumin, pero narab'i a'an naq neke koq chaq sa' ruuj li che' li tumin a'an. 9. Naq ki rab'i a'an: ahi, wank tumin. 10. Oxib' sut, Ki war aran. 11. Entonces, xko wi chik, kix k'am lix maal. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Lorsqu'a commencé le <i>majejak</i> (offrande-souffrance) pour notre mère sacrée, c'est grâce à un chinam. C'était la première fois qu'il y avait un "premier", qu'on avait donné cette charge. 2. Lorsque l'on désigna cet homme pour être le « premier », il n'avait pas d'argent. 3. Mais il ne s'est pas attristé du fait qu'il n'avait pas d'argent quand ils l'ont désigné. 4. Qu'a fait cet homme ? Il est parti, car il était un voyageur, un commerçant. Il est allé dans le Petén, et il a aperçu les plantations de cacao des Mayas, des Ch'ol (ou Vrais hommes), et il s'est rappelé alors qu'on lui avait donné la charge de <i>chinam</i>. 5. Alors, il est allé chercher et cueillir le cacao. Ce cacao, il l'a vendu pour « donner de la force » à la fête de la Sainte Mère. 6. Il a cueilli le cacao, l'a séché et l'a vendu. 7. Cependant, alors qu'il allait repartir notre compagnon dormit contre le tronc d'un gros arbre, très gros. C'est alors qu'arrivèrent les Mayas, les propriétaires du cacao. 8. Il y avait un trou dans cet arbre. Ils venaient à onze heures du soir, et ils y déversaient leur argent. L'homme entendit qu'ils déversaient leur argent depuis la pointe de l'arbre 9. Lorsqu'il a entendu cela, il s'est dit : «- Là, il y a de l'argent. » 10. Trois nuits, il a dormi là. 11. Alors, il est parti, et il a rapporté sa hache.
---	---

<p>12. Kixmatki' naq yoo chi war aran sa' xtoon li che', naq xe'x ye re: naq taa chal jun sut chik taa k'am chaq jun laa xkoxtal tikr, re naq taak'am. B'anaq junxil maak'a' li k'a'aq ru taa k'am, k'ajwi' li koxtal tikr.</p> <p>13. Chirix a'an, naq xko li qawachin, naq ki saqew li kutan, naq ak xk'am chaq li kakaw, a'an xk'ayi'.</p> <p>14. Tzaq'al naq ak saqewk re li kutan, naq kiok yokb'al li che'. Naq kix yok' li che', ki hire' chaq li tumin sa'lix koxtal tikr chix k'ulb'al, jun koxtal tikr li tumin kix t'amresi.</p> <p>15. "sa' hoonal a'an xyere naq aa tumin a'an wayi', mat koxlak. Xaa ket chaq li kakaw ch'ox re, xa taw li tumin, ab'anan, taa b'aanu li nimq'e. Li nimq'e taa b'aanu a'an li cortes xk'ab'a, re lix nimq'e li qa loq'laj na'. A'an ak xb'eenil, xchinamil.</p> <p>16. Chirix a'an naq xwaklink li nimq'e li Cortes, ki ok xwaklesinkil .</p> <p>17. Ab'anan ki ye re sa' li matk a'an naq "laaqat li Rey, b'anaq li Rey a'an wank lix kool mas nim sa' xjolom."</p> <p>18. Kix k'e jun sut, kama'an.</p> <p>19. Hulak wi chik li jun haab', kix k'e li nimq'e li qa loq' laj na', xko wi' chik, ak' naj naw li kakaw b'ar nax taw, ma ani na nawok re a'an, kaj'wi a'an naj naw xtawimj.</p> <p>20. Oxib'chihab' xwank chi b'eenilal, oxib' chihab' wank chi b'eenilal ut oxib' li nimq'e taa b'aanu t'amsi. Rajlal chihab' taa k'e li Cortes."</p> <p>21. Sa' rosob'jik, a' oxib' chihab' li nimq'e, wank naq naj raq'e lix Señora, naq naj chap' a'an "eehhhhh'eehhhh" naq na xik lix jaaj kama'in. A'an a'an li Rey. A'an a'an bi'an.</p>	<p>12. Il a rêvé alors qu'il dormait sur le tronc de l'arbre. Ils lui disaient: « - Lorsque tu reviendras la prochaine fois, tu amèneras un sac de tissu, pour emporter [l'argent] ». Car autrefois, il n'y avait pas de sacs comme aujourd'hui, seulement des tissus qui servaient à emporter les choses.</p> <p>13. Lorsqu'il est parti, quand le jour s'est levé, il a de nouveau emporté le cacao, et l'a vendu.</p> <p>14. Le soleil s'était levé lorsqu'il a commencé à fendre l'arbre. Quand il s'est ouvert, l'argent s'est répandu dans son tissu, et il l'a rempli entièrement.</p> <p>15. « - Maintenant, lui ont-ils dit dans son rêve, cet argent est à toi, il n'y a pas de problème. Tu as pris le cacao, lui ont-ils dit, tu as trouvé l'argent, mais tu vas célébrer la fête. La fête que tu vas faire s'appellera Cortés, et c'est la fête de notre Sainte Mère. C'est cela le propre du premier, du chinam. »</p> <p>16. Après cela, il a préparé (litt. élevé) la fête du Cortés, il a commencé à célébrer.</p> <p>17. Mais dans son rêve, on lui avait dit « - Tu seras le Roi, car le Roi a une grande queue de cheval sur la tête. »</p> <p>18. Il a donné la fête comme on lui avait dit, une fois.</p> <p>19. L'année suivante est venue, il a donné une fête à notre Sainte Mère, il est parti de nouveau, il savait où trouver le cacao, et personne ne le savait, seul lui savait comment le trouver.</p> <p>20. Trois années durant, il a été en charge de « premier », trois années il a été en charge de guider: « - Tu vas offrir trois fêtes, chaque année tu donneras le Cortés ».</p> <p>21. A la fin, la troisième année de la fête, lorsqu'il termine de danser avec son épouse, sa voix s'élève ainsi: « -Eehhhh'eehhhh' ». C'est le Roi. Il est le Roi.</p>
---	--

<p>22. Naq na reekank chixjunil, a'an yoo chaq'rabinkileb' chixjunileb' lix komon. Yoo chi chaq'rab'inkileb', oxib' sut xwan li nimq'e, a'an li rey.</p> <p>23. Naq taa chaq'rabieb' chi jun wa'k'aj, taa b'aanu tee cruzar eb' laj xajleb', xb'aanu sa' cruzaar, xko a'ini, xk'e vuilt chirix, che elk arini, ut sa' xkomonileb' a'an xqoteb'rix,</p> <p>24. Naq xok xyeeb'alaq « eeehhhh ehhhheee''' xtaqsi xch'iich' chi ru kutan, xko'o, Naq ki chalk li kaqsutiq', Ok chi surink li kaqsutiq'.</p> <p>25. Ut ak' xye re sa' li matk, naq sa' li roxsutil, laa raqik chi nimq'eink rikin li qa loq laj na', ut moko tat kanaaq ta aran.</p> <p>26. Xb'anaq ak' xex k'e xtumineb' re li nimq'e chijunil, re xk'utbesinkil naq sa'roxsutil.</p> <p>27. Toj a'an xyoob'ank li nimq'e.</p> <p>28. Naq ki wakli sa' li poqtz', xko'o, naj xe' sach' xch'ooleb' li tenamit chi rilb'al naq xko'o, naq ki surin xko'o.</p> <p>29. Toj b'ar li tzuultaq'a xexk'e chaq li tumin chi ru Qawa Qaq Pekal, aran xo'okaak.</p> <p>30. Ak a'an chaq lix matk ut xk'ute' chi ru tikibankil li nimq'e, oxib' sut li nimq'e kix b'aanu, ut a'an xb'een wa xk'e cho'q xb'eenil ut a'an xtiklajik li nimq'e li qa loq'laj na'.</p> <p>31. Ut xaqxo xko, xk'ame sa' li Tzuultaqa xko'o, b'anaq a'an li Rey, a'an, xb'een li Rey, xwank lix ch'iich, ut xwank li kool sa' xjolom. Kama'an naq xwank a'an.</p> <p>32. Entonces, raq'e li nimq'e, xko'o, sa' li Tzuultaq'a.</p> <p>33. K'ajwi a'an li nan naw chirix lix tiklajik li nimq'e.</p>	<p>22. Lorsqu'il crie tout cela, c'est qu'il est en train de dire adieu à ses compagnons. Il dit adieu, la fête a eu lieu trois fois, et il est le Roi.</p> <p>23. « - Lorsque tu diras adieu pour toujours, tu croieras ainsi les danseurs, tu iras par là, donneras une volte derrière eux, ils sortiront par là, et tous ensemble vous donnerez une volte. »</p> <p>24. Alors il commença à crier : « - Eeehhh, ehhh », en levant sa machette en l'air, et il est parti avec la tornade, dans ses tourbillons.</p> <p>25. Il lui avait été dit dans son rêve : « - La troisième fois, lorsque tu termineras la fête de notre sainte mère, tu ne resteras pas »,</p> <p>26. car ce sont eux qui lui avaient donné l'argent pour toute la fête, pour célébrer trois fois.</p> <p>27. C'est ainsi qu'a été créée la fête.</p> <p>28. Lorsqu'il s'est élevé dans la poussière, qu'il est parti, tout le village resta surpris (ils perdirent leur coeur) de voir qu'il partait et donnait des voltes dans le ciel.</p> <p>29. Il est parti jusqu'à la Montagne-Vallée où on lui avait donné l'argent, le Qawa Qaq Pekal (La Pierre Rouge), et là, il entra dans la Montagne.</p> <p>30. Par son rêve, on lui avait enseigné comment commencer la fête, trois fois il réalisa la fête, et c'était la première fois qu'il y avait un chinam et cela fut le commencement de la fête de notre Sainte mère.</p> <p>31. Et il est parti debout, il a été emporté par le Tzuultaqa, la Montagne-Vallée, car il était le Roi, il était le premier roi, il avait sa machette, et sa grande queue sur la tête. C'est ainsi.</p> <p>32. Alors la fête s'est finie, il est parti dans la Montagne-Vallée.</p> <p>33. C'est tout ce que je sais du commencement de la fête.</p>
--	---

S. La Ceiba et le pauvre

Re transcription et séquençage du conte de Cruz Torres (1978, pp. 147-161)

Extrait retiré de la version internet en accès libre

Annexe 2. Rites.

T. Le rappel du XMUHEL

Ces conseils ont été donnés par Angela, qui rappelle les *xmuhel*.

<ol style="list-style-type: none"> 1. Chirix li tanek, ilaat nakanaw naq moko alinak ta, ilaat nakanaw naq moko najnaw taa wu li tzuul li taqa ut ink'a naj naw aak'ab'a, ink'a naj naw aawu, tatix ch'ap, pero k'aru taab'aanu laa'at ? 2. Wi' xatin ok sa' li ha', ut li ha', 3. oxib' yo'on taawuk', 4. tojo' naq taa k'am chaq li ch'och' chi re li ha', taa k'e sa'aawu' taa juntas, taake'e b'ayaq aarikin, q'unq'un k'ama q'em, 5. taa mich' a'ini , taamich'a'ini , taa mich' a'ini li rismal ru, us toj q'un ki elk, ta wiq' es sa sulul, tojo' naq taa q'uy (arracher) li kok ismal a'ini, sa'oxibaq, maak'a li b'aq chi sa' li sulul, e'waj chinas rikin a ha', re naq ink'a naiiqa (être emporté) naq na sipo chaq li ha', toj chi tertto taak'e, entonces taa torob' li sulul aran. 6. Taa k'am chaq a'an li tz'uuum, ta k'e k'aru mare taa toj chi re li ha' junaq' pim, yoyo, mas kana' chik at'in muhel chaq', kanab' chaq aa muhel chik, sa aamaleet, ma sa aamochiil, b'ar taa k'e. 7. Ut b'ar ok aawe chik wank, es aajolom. 8. K'ama'an taab'aanu. 9. Taawulak sa' laawoch'och', k'ama'an, chi ru Qawa wank aran. 10. Wi' Ink'a taab'aanu a'an, taaixch'ap li Tzuultaqa taa kanab' chi aalo', mare jun chiaab, mare mero chiaab', waqib' po', in'ka chik ttruq', ink'a chik taawaj wa'ak, xa'wx'aw taa war, nakat lubnak, na chalk li saq'e nak'attnak laa tib'el. Na chalk li ke na chalk chijunil, kiok k'otak k'ama'in, a'an tatix ch'ap a'an. pero naq wi' ink'a taa b'aanu a'an. 	<ol style="list-style-type: none"> 1. A propos de la chute, fais attention de ne pas courir, fais attention car tu sais que le Tzuul Taq'a ne te connais pas, et il ne connaît pas ton nom, alors il te prend mais que dois-tu faire dans ce cas ? 2. Si tu es entré dans l'eau, 3. alors, tu bois trois gorgées d'eau, 4. et tu emmènes un peu de terre au bord de l'eau, tu mets dans ta main une poignée de terre, tu la modèles pour qu'elle devienne douce et molle comme de la pâte de maïs, 5. tu arraches ici, tu arraches là, tu arraches trois poils de sourcils, tu t'agenouilles avec l'argile il n'y a pas d'os dans la boue, et tu laisses sécher loin de l'eau, pour qu'il ne soit pas emporté quand la rivière gonflera, tu le laisses un peu plus haut, alors tu modèles en boule l'argile. 6. Ensuite, tu ramènes la « peau » (dans laquelle s'est réfugiée ton âme), tu prends une chose que tu as trouvé au bord de l'eau : une plante, vivante, où est restée ton âme, et tu le mets dans ta malette, dans ton sac. 7. Et là où tu résides, tu sèches ta tête 8. C'est ainsi que tu fais. 9. Tu vas dans ta maison, et tu laisses cela devant le Saint. 10. Si tu ne fais pas cela, le <i>Tzuultaq'a</i> te prend, et tu cesses de grossir pendant peut-être près d'un an, ou six mois, et puis tu ne pourras plus, tu ne voudras plus manger, tu passeras tes nuits à vomir, tu te sentiras épuisé, et quand viendra le soleil, ta peau sera brûlée. Survivront le froid, les maladies, les diarrhées. Car il t'a pris. Mais cela n'arrive que si tu n'as pas fais ce [que je viens de décrire].
--	--

<p>11. Malaq taawaj tz'olb'al jun wi' chik lix kanjelankil li ru a'an, we junaq aj boqol mu, mare chirix aajolom xatraatinak junaq: ay, dios, minaxib'e ».</p> <p>12. K'aru taakul rikin a'an, ma ta k'e yo'lek, yo'lek, narokoknak xamlel... ink'a chik raq'e aa tiq'malaq taab'aanu sudar pero ke puro hielo, a'an xuwajel.</p> <p>13. Entonces k'aru taab'aanu rikin a'an: taaboq' junaq kristiaan aj boqol mu, taawaatina, tixboq'laa mu. K'aruxk'ab'a xat t'ane wi? k'aruxk'ab'a li ha'? Actelá? Chinahu?, Secanoa? Nimlaha? ut taa ye xk'ab'a li ha'. Us tix ye aj boqol mu. Santa María Actelá, xko lix muhel li kristiaan, ut malaq tix ye naq' a'in lix china uq'ilha', kol chaq lix muhel, ani xt'ane, ma winq, ma ixq'.</p> <p>14. Entonces ink'a chik tateekank, yo'yoqat, pom a'an tixk'e chaq, ink'a tat eekank. Mare a'an na k'at mero hoor a'an, tojo'naq taa k'am chaq aa romeer, pero mero naq teewakliik wi chik li kok ich'mul, a'an li na chalk sa qa b'een. Pero chalk lix sib'lel a'an lix romeer, ololnaq se' tikib' chik wi xtu'u' na tib'el chijunil, ajaamil aa wu,</p> <p>15. pero moko tatelk ta chik chi numsi, tat ok chi tiqobak, taab'aanu sudar, pero taajaloq, tat jaloq, ut taat'aqresi, taawank jolom' aa xam, jalan chik,</p> <p>16. Pero wankat se'sa'an, ma wisi aawe chi jun ki' ; tat wakliik naq kutan, mare tat wakliik sa' jarub' hoor na chalk li saq'e, mare se' b'eleb', se' lajeb' hoor, taawakliik aran, ix taachaj wi' aawuq',</p> <p>17. toj wulaj chik tataating, toj wulaj, jun kutan ink'a tat aating. K'ama'an.</p> <p>18. Chijun mil li kulaal, winq', ixq', che chalk wikin,</p>	<p>11. Peut-être veux-tu connaître un autre travail sur cela car j'appelle les âmes, et peut-être dans ta tête tu peux penser un jour: ah! Dieu, on m'a effrayé [on m'a provoqué un « susto »].</p> <p>12. Que vas-tu subir à cause de cela, peut-être vas-tu veiller, veiller, peut-être commencera la fièvre. Ta fièvre ne se termine jamais ou bien tu transpires mais du froid, comme de la glace. Et cela est dangereux.</p> <p>13. Alors que vas-tu faire? Tu vas inviter une personne qui rappelle les âmes, tu lui parles et il rappelle ton âme. Quel est le nom de l'endroit où tu es tombé? Quel est le nom du fleuve? Actelá? Chinahú? Secanoa? Nimlaha? et tu dis le nom de la rivière. C'est bon, dira l'appelleur d'âme. Dans Sainte Marie Actelá est partie l'âme de la personne, ou peut-être dans un bras d'eau, et il va aller sauver l'âme de celui qui est tombé, un homme ou une femme.</p> <p>14. Alors tu ne vas plus bouger, tu restes debout, il va donner le pom, et tu ne bouges pas. Il brûle peut-être pendant une demie-heure, le temps que dure ton offrande de romarin, jusqu'à ce que se mette de nouveau à circuler le sang dans nos veines, en nous. Vient la fumée du romarin, l'odeur commence à être têtée par toute la chair, et tu te réveilles subitement,</p> <p>15. mais tu ne sors pas te promener, tu commenceras à transpirer, tu sueras, tu changeras, tu seras tout mouillé, il y aura du feu dans ta tête et d'autres choses encore...</p> <p>16. Mais tu seras faible, tu ne sortiras pas tout de suite, tu te lèveras le matin, peut-être te lèveras-tu à l'heure où vient le soleil, peut-être à neuf ou dix heures, tu te lèveras et tu laveras tes mains.</p> <p>17. Tu te laveras (le corps) seulement le lendemain, tu ne te laves pas pendant une journée.</p>
--	--

<p>19. „Aran xoo kehok, 20. Aran xoo xuwak. 21. „K'a eeril xk'ab'a k'aleb'aal a'an? 22. Moko naka naw ta.“ 23. Xin ok b'artesinkil qib' chi ru li dios tenq'aink, tenq'aink, tenq'aink ut li wankil anajwan sa'raj b'aanu rikineb' qawaqwitzin a'in, toqob'iru. 24. Anaqwan, wakliik chaq , q'at aru ch'aaj chawu laa'at at Qaawa. 25. Chijunil li k'a re ru naru chawu. 26. Laa'in maak'a tin ruuq b'aanunkil injunes ... 27. Laa'at ti wankat wikin ut laa'in wankin a'an, ok'an, chi anchal lin ch'ool naq nan boq nan mayej sa' aak'ab'a. 28. Numsi chaq. Maab'ar chik kanab' chaq, mare sa'junaq lin puente, numeq' chaq, mare sa' Xalib'e camposante, numeq' chaq', mare sa' junaq ermita, numeq' chaq, mare tix k'ul li chiich' kamioneta ut malaq ciclo, malaq kaway, wakax, numeq' chaq, sa' k'ab'a Qawa Jesu Kristo. Rikin li yaj ... 29. (...)!Junes tijok tijok, tijok, tijok, taab'aanu! Maak'a raatin. K'ajwi taak'e'ok chaq aatin “yo pecador”, tat wulak aran se' “santa maría”, chirix a'an “padre nuestro”... chirix a'an, ki ok chi muhelbej, porque yookat chi tijok, yoo chi chalk, yookat chi tijok ,yoo chi chalk, 30. Aahh, moko tin ye ta chi ru loq'laj Tzuul, loq'laj Taqa, arin, ink'a tijok ajwi'. K'ajwi' nan yaab'ak raj, “b'ar ki t'ane, ma ink'a naj naw k'aru xk'ab'a li tzuul, tat ye chi k'ama'an. K'ajwi' a'an.</p>	<p>18. Ce sont mille enfants, hommes, femmes, qui sont venus me voir. 19. « Là-bas, nous avons « refroidi », 20. Nous avons eu peur. 21. - Avez-vous vu le nom de ce lieu ? 22. - Nous ne le connaissons pas. » 23. Alors, j'ai commencé à demander à Dieu de m'aider, m'aider, m'aider, pour l'existence de mes pauvres compagnons : 24. -Maintenant, lève-toi, rien n'est difficile pour toi seigneur. 25. Tout t'est possible. 26. Moi, je ne peux le faire toute seule. 27. Toi tu es avec moi et moi je suis, là, entre, de tout mon coeur, j'appelle et j'offre en ton nom. 28. Que l'âme passe. Où qu'elle soit restée, peut-être sur un pont, peut-être à un carrefour, un cimetière, qu'elle passe, peut-être dans une chapelle, qu'elle passe, peut-être a-t-elle subi le fer des camions ou d'un vélo, ou un cheval, ou une vache, qu'elle passe, au nom de Jésus Christ, vers le malade 29. (...) Il faut seulement prier, prier, prier. Cela n'a pas de mot. Tu vas seulement dire le « j'ai pêché », tu iras vers le « je vous salue Marie », puis le « Notre Père », et après cela, l'ombre commença à entrer, car tu es en train de prier, et elle vient, tu pries et elle vient. 30. Aahh, je ne vais pas dire face à la montagne sacrée, la vallée sacrée, là, je ne vais pas prier. Je dois seulement appeler « où est-il tombé ? » S'il ne connaît pas le nom de la montagne, tu feras ainsi. Seulement ainsi.</p>
---	--

U. Prière pour soigner le susto :

Prière d'un *aj ilonel* traduite de l'espagnol (Parra Novo, 1997, pp. 138-139)

Extrait retiré de la version internet en accès libre

V. La danse du Chevreuil.

Les personnages :

8 capitaines espagnols

10 chevreuils dont un grand appelé
« kaxo »

2 singes

1 tigre

1 chien

1 vieil espagnol

1 vieille espagnole.

Figure 41. Le chien, le chasseur et sa femme

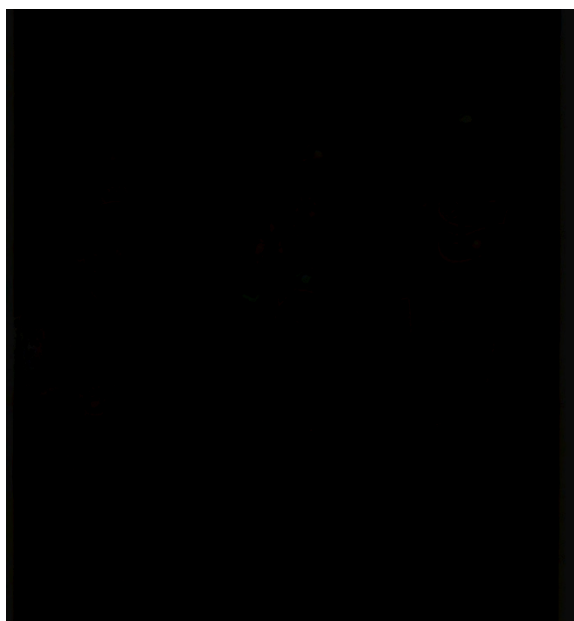


Figure 42. Les capes des chevreuils

24 morceaux (*sones*) sont joués, un pour chaque personnage.

Ces 24 personnages se rassemblent en quatre groupes : le groupe des capitaines et le groupe des chevreuils, quasiment toujours associés, dans des mouvements symétriques ; le groupe des singes et du tigre, groupe des animaux

sauvages, indomptables et invaincus ; le groupe des vieux espagnols et du chien, groupe central, qui a l'initiative des actions et fait de la danse une histoire.

Les capes de chevreuils sont couvertes de petits miroirs, « ces miroirs contre lesquels nous avons donné toutes nos richesses » me dit un vieux q'eqchi' de Chimulac.

Les figures géométriques formées de façon récurrente par les danseurs sont : une seule rangée, une double rangée, une quadruple rangée. Les danseurs peuvent circuler entre et sur les côtés de ces rangées.

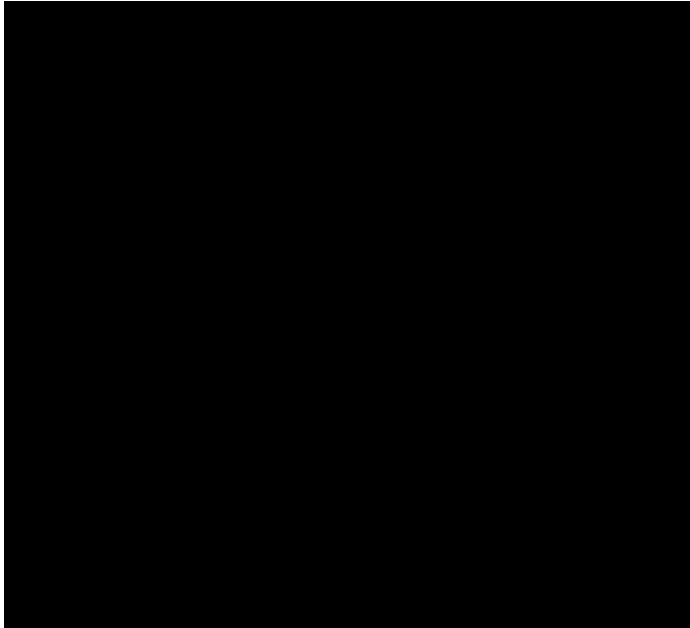


Figure 43. Volte de deux chevreuils

Les schèmes simples récurrents de la danse sont ceux-ci :

- Le pas; léger sautaillement sur un pied puis sur l'autre
- Les tours sur soi.
- Les voltes simples à deux, où chaque membre d'un « binôme » passe d'une rangée à l'autre.
- Les voltes complètes à deux, où l'on fait, l'un autour de l'autre, un tour complet, pour se retrouver dans la même rangée qu'au départ.

- Les voltes simples inversées, où l'on passe d'une rangée à l'autre en marchant à reculons.
- Les voltes complètes inversées, où l'on fait l'un autour de l'autre un tour complet en avançant à reculons.

Séquencage

La danse se passe en 5 grands moments : la présentation, la chasse des chevreuils, la chasse des singes et du tigre, la maladie du chien, la résolution et les salutations finales.

I. Présentation des chevreuils, des capitaines, des deux vieux et leur chien, du tigre et des singes

1. Son de saluts en deux lignes, avec circulation en deux cercles concentriques en sens inverse avec maintien des lignes.
2. Son de saluts en deux lignes avec croisements et voltes entre lignes.
3. Son avec quatre lignes, deux lignes intérieures de chevreuil et lignes extérieures de capitaines.
4. Double voltes inversées, se transmettant de couple en couple. Part d'un bout, puis repart d'un autre.
5. Son des chevreuils seuls, en deux lignes face à face, avec 3 voltes simples.
6. Son en deux lignes capitaines devant et chevreuil derrière.
7. Face à face et passage des vieux-chien-vieille.
8. Capitaines, se présentent devant la marimba.
9. Chevreuils se présentent devant la marimba.



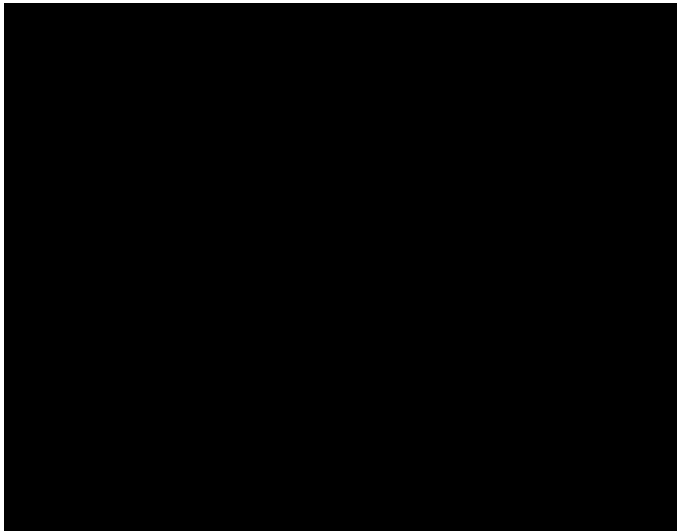
Figure 44. Salutations des chevreuils

10. Capitaines devant et chevreuils derrière.
11. Avancées des singes, tigres, vieux et chien entre les deux rangées des capitaines et chevreuils.
12. Son des capitaines.
13. Vieux au milieu de la ligne des capitaines ; ligne encadrée par singes, chien, tigre, et vieille.

II. Chasse des chevreuils par le vieux

14. Chasse par le vieux chasseur et son chien : un par un les chevreuils sont emportés par le vieux.
 - a. Un chevreuil mis en joue par le chien.
 - b. Vieux tire d'abord un coup en direction de la marimba.
 - c. Le chevreuil est mis en joue par le chasseur : trois voltes simples entre les deux protagonistes, et entre chaque volte, chasseur « tire » sur le chevreuil.

Figure 45. Le chasseur tue le chevreuil



- d. Le chasseur « ramène » le chevreuil (le chevreuil le suit) et pour le dernier chevreuil : il prend sur son dos et fait deux fois le tour de la piste (des capitaines et autres chevreuil, avec une volte à chaque passage. Vieux suivi de la vieille et du chien au premier tour, puis au deuxième, le chien met en joue le chevreuil suivant.
- e. et ainsi, successivement pour tous les chevreuils.

III. Chasse des singes et du jaguar.

15. Danse du Jaguar et du Singe.

Figure 46. Le jaguar

16. Danse Vieux-chien-vieille ; devant : chevreuil et capitaines avec voltes.
17. Chien au fond, avec le tigre et les singes : il les met en joue un par un et tire trois coups.
18. vient le vieux : il tire 2 coups sur chacun puis 3 coups.

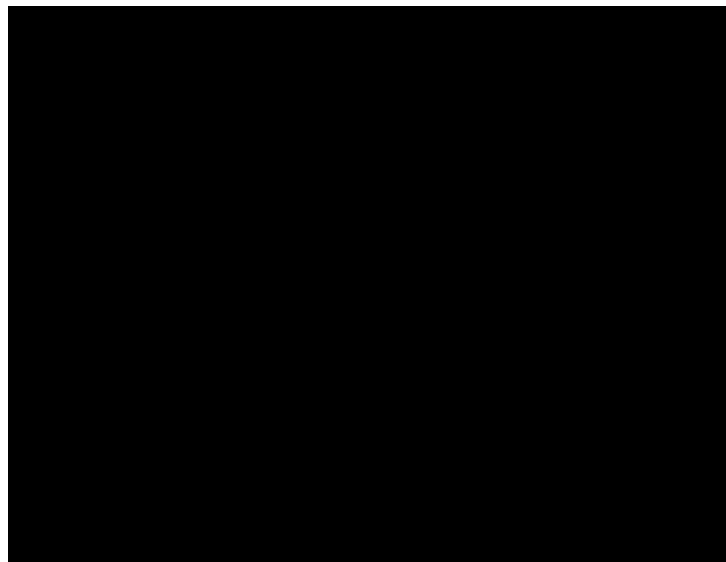




Figure 47. Danse des Singes

19. singes et tigres portent à l'envers le vieux (dos à dos), puis font de même pour le chien et la vieille, font trois voltes, s'avancent vers la marimba et font deux voltes, une dans chaque sens.

20. Danse du couple vieux-vieille (se tenant la main) et du chien autour des deux rangées de chevreuil et capitaines, avec une volte devant la marimba.

IV. La maladie du Chien.

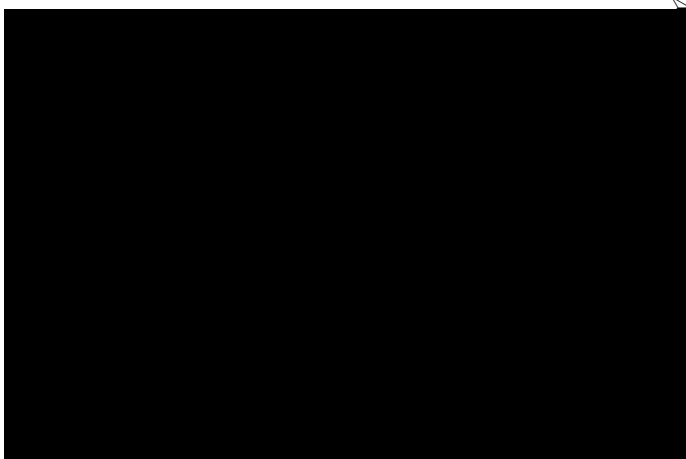


Figure 48. Le chien tombe malade

Le Chien, au milieu de la place, saute trois fois au-dessus de la natte, puis épuisé, s'écroule sur celle-ci.

La musique s'arrête. La vieille tente de réveiller le chien en le touchant avec le bâton.

Des remèdes sont demandés aux musiciens, ceux-ci renvoient aux capitaines, qui feront cadeau d'un remède.

Remède demandé au premier capitaine : discussion. Mais pas de remède donné.

Discussion avec un deuxième capitaine : le chasseur veut acheter le fusil de la vieille (humour, les danseurs demandent de la monnaie à l'auditoire). Le capitaine donne le remède.



Figure 49. Un capitaine tente de ranimer le chien

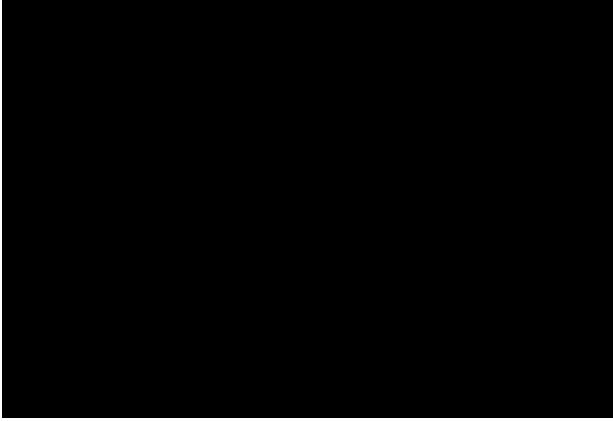


Figure 50. Echange du remède entre le Chasseur et les capitaines

- f. Le chien est soigné, il se relève.
 - g. Le remède est présenté aux musiciens, un son leur est demandé.
21. Danse des vieux et du chien.

V. Résolution.

22. Arrivée rapide des singes et du tigre. Les uns après les autres, s'emparent de la vieille et l'obligent à danser avec eux. Le vieux chasseur les poursuit, donne des coups sur leur corps avec le fusil.
23. Danse du vieux et de la vieille collés l'un à l'autre.
24. Danse du tigre seul, puis des capitaines, puis des chevreuils : les salutations finales de chacun.

W. Repas cérémoniel de Semailles

La Veillée

1. Les graines à semer sont soigneusement sélectionnées par le père, déposées dans une bassine remplie d'eau, sous l'autel.
2. Approvisionnement si nécessaire en choux, oignons, tomates, de la viande, des oignons, du piment, *samate* (feuille aromatique donnant un goût semblable à la coriandre) sur le marché, nettoyage de la maison, des Calebasses. Les dépenses peuvent aller de 50 à 500 quetzals selon les besoins.
3. Approvisionnement en bois en grandes feuilles de *mox* (pour envelopper les *xeel*) par les hommes.
4. Préparation d'un *nixtamal* afin de faire les tamales avec une voisine ou/et une parente proche. On lui offre une collation à base d'haricots le soir.
5. Dans la nuit : arrivée de la fille et de son mari, qui viennent aider à la préparation.
6. Prière du maître de maison : allume pom devant son autel, prie, sort de la maison avec l'encensoir et continue de prier, face à l'Est. Il revient face à l'autel. Prière ponctuée de signes de croix.
7. Préparation de la viande (abattage, plumage, précuisson à l'eau). La maîtresse de maison tue deux poules.
8. Préparation du cacao : on le torréfie sur le comal, puis on ôte la peau des fèves. La maîtresse de maison peut également préparer du *balam* (pataxte, theobroma bicolor).
9. Préparation des buch' (nixtamal, maïs bouilli). Lavage du buch'.

Le Matin

10. Lever à 3h du matin pour les femmes. Préparation du café et du frijol.
11. Aller-retour au moulin à moteur pour la pré-mouture de la pâte de maïs.
12. 6h : les parentes proches et voisines invitées pour l'occasion rejoignent la maîtresse de maison pour l'aider à préparer le petit déjeuner des hommes, avant qu'ils partent au travail.
13. 6h-6h30 : les hommes arrivent petit à petit. On prononce les phrases de bienvenue rituelle, et on répond « je suis venu comme tu m'y as invité pour te prêter mon travail ».
14. La maîtresse de maison organise la distribution par son mari, ses fils et ses gendres de tortillas, d'un bol de haricots et de café à chaque invité.
15. 7h- Les hommes quittent la maison. Les femmes déjeunent.
16. La maîtresse de maison tue éventuellement un ou deux coq en plus (en le mettant à l'envers).
17. Le cacao (et le balam, s'il y en a) est moulu, mélangé aux épices (poivre, cannelle) et malaxé longuement à la main, par une femme.
18. Préparation du caldo : eau mise à cuire, avec achiote, oignons, ail, viande, guisquil, samate, coriandre et menthe.
19. Les tamales sont disposés dans une marmite avec un peu d'eau au fond, par une seule femme, et sont mis à cuire sur un deuxième foyer, souvent constitué rapidement pour l'occasion, à l'intérieur ou à l'extérieur de la maison.

20. Confection de tortillas toute la matinée : les femmes se relaient avec bonne humeur, tout en discutant aux différentes tâches. Il faut aller au moulin, passer la pâte à la pierre à moudre et en faire de petites boules, faire les tortillas et les passer au comal.
21. Vers 10h, alors que l'on voit la fin de la pâte de maïs, les femmes vont se laver et s'habiller correctement, avant de terminer la confection des tortillas.
22. Régulièrement, on envoie des jeunes filles chercher de l'eau.
23. 11h : la maîtresse de maison va apporter du caldo, du cacao et des tortillas sur l'autel, allume de la résine de copal pom sur l'autel et prie quelques instants, puis vient encenser toute la nourriture dans la cuisine.
24. 11h30 : Les femmes mangent un peu de caldo avec un morceau de viande, un quisqil, et du café.
25. Les femmes continuent à faire des tortillas jusqu'à ce que soit terminée la pâte de maïs. Il est alors 12h30.
26. La maîtresse de maison rapporte le « reliik », la nourriture donnée aux esprits sur l'autel.
27. La maîtresse de maison répartit les morceaux de viande dans les bols, en fonction de la personne à qui ils sont destinés.
28. Un fils de la famille revient prévenir de l'arrivée prochaine des hommes. Femmes s'activent, l'ambiance devient fiévreuse.
29. Les hommes s'installent, après avoir déposé leurs petits sacs au pied de l'autel. On leur apporte de l'eau afin qu'ils se lavent les mains.
30. La maîtresse de maison organise la distribution par les fils et le père (stricte séparation entre la cuisine et la salle d'accueil), de boisson-cacao faite sur le moment par les femmes, distribuée dans des calebasses ou des tasses, d'un bol de caldo à chacun, de grandes calebasses ou bassines remplies de tortillas et de tamals réparties pour que chacun puisse les atteindre facilement.
31. Le maître de maison allume du copal-pom, prie face à l'hotel, encense les hommes et la nourriture.
32. Il demande à chacun puis à tous de manger « Wa'in, wa'inqex ! ».
33. Les hommes mangent en silence.
34. On ressert du cacao aux hommes en fin de repas s'ils en veulent
35. Les hommes font leur *xeel*, (en forme particulière pour les semailles de maïs)
36. Les hommes quittent la maison après avoir remercié la maîtresse de maison.
37. Les femmes mangent à leur tour, la maîtresse de maison a réparti les morceaux en fonction de chacune.
38. Les femmes font leur *xeel*, après avoir mangé un petit morceau de viande dans leur bol.
39. Remerciement des femmes auprès de la maîtresse de maison : « *bantiox laa sek, laa wa, laa wuka* » (Merci pour ta tasse, ta nourriture, ta boisson).
40. Répartition auprès des femmes des restes par la maîtresse de maison : cacao, tortillas, caldos... Les femmes prennent congé et repartent avec leurs *xeel* et ces restes.

X. Cérémonie de transmission des charges de la confrérie

Pour avoir suivi plusieurs semaines de transmission, il apparaît que le séquençage varie légèrement selon les communautés. Le séquençage qui suit est fondé sur les points communs observés entre la semaine du lundi 29 novembre 2004 au dimanche 5 décembre 2004, lors de laquelle se transmettent les charges de la confrérie de l'enfant Jésus, et de la semaine du 10 mars au 16 mars 2006, au cours de laquelle on transmet les charges de Saint Joseph, avec l'accompagnement de la danse du Chevreuil, dans la communauté de Tzalamtun.

Jour -7. Préparation des bougies. (Vendredi 26 novembre 2004, Jeudi 9 mars 2006)

1. Préparation des bougies de cire naturelle (« *juyuk* ») chez les b'eenil sortant. C'est un ancien qui assure ces gestes tranquilles : des cordelettes de coton sont suspendues à intervalles réguliers sur un cerceau de bois, sur lequel on fait couler une cire liquide. Le cerceau est tourné lentement et, peu à peu, la cire séchant après chaque passage, le diamètre de la bougie grossit.

Jour – 6. Vendredi 11 mars 2006. Mayejak des Danseurs

2. Les danseurs se réunissent dans l'église, avec les anciens *pasa'* qui veulent animer la danse. Ils organisent la prière et l'offrande de bougies et de copal pom.
3. On distribue, dans cette ambiance sacrée, les costumes. Chacun les coud et les ajuste.
4. Et puis, on organise la bénédiction des masques : c'est un *wa'tesink*. On leur « donne à manger » : les tortillas, les morceaux de porcs et le cacao sont placés sous chaque masque, comme s'ils les mangeaient.
5. Puis, un peu plus tard, les « reliik », cette nourriture offerte au masque, est mangée par chaque danseur.

Jour –5. Samedi 12 mars 2006 :

6. Danse à partir de 8 heures du matin et toute la journée.

Jour -4. Veillée (Yo'lek) chez le b'eenil sortant. (Lundi 29 novembre 2004, Dimanche 12 mars 2006

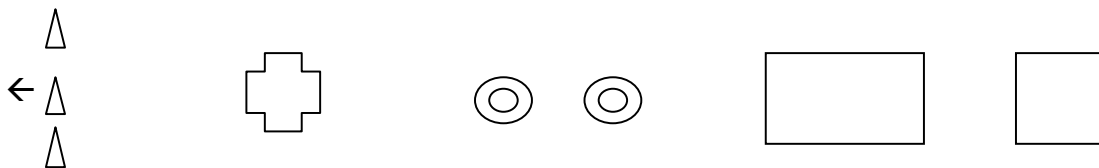
7. La danse du chevreuil commence partir de 7h40, après qu'un feu d'artifice ait résonné.
8. La célébration de la Parole débute à 8h30.
9. La réunion de village se tient à 10h30.
10. Puis la danse recommence.
11. Le soir, c'est la veillée chez le *B'eenil*.
12. Il a de nombreux invités. Une fois tous réunis, assis ou debout, on commence la prière et il souhaite la bienvenue à tous. Un bol avec des chicharrones et des

morceaux de porcs est distribué à chacun. Tous en mangent un morceau avec des tortillas, puis réalisent un *xeel*.

13. Commence une célébration avec lecture et commentaire par un catéchiste.
14. A la fin, on voit les vieux et les catéchistes discuter sur l'organisation de la célébration de la messe (Jour 0).
15. C'est le moment du repas. Ce sont les Saints et la croix qui sont servis en premier, par les femmes : d'abord vient la maîtresse de maison avec le copal-pom pour encenser l'autel, puis ses parentes viennent déposer les bols de caldos, les tortillas, le cacao.
16. Puis c'est le tour de l'assemblée. Tout le monde s'assoit. S'il n'y a pas assez de places assies, il y aura un deuxième et même un troisième service pour ceux qui attendent dehors.
17. On offre un caldo de poulet et du café (mars 2006)
18. Puis c'est la danse devant les saints, avec harpe et violons, et dans le fond, toujours le contrepoint de la chirimía (flûte) et du tambour.
19. Certains fument un cigare fait avec du tabac local.

Jour -3. La visite du Saint chez le b'eenil (mardi 30 novembre 2004 (*enfant Jésus*);
Lundi 13 mars 06 (*San José*))

20. 7h : reprise de la musique des deux tambours et de la flûte.
21. 8h : feu d'artifice annonce le début de la danse.
22. 9h : Préparation des Saints dans l'église par les anciens *pasa'* et la confrérie, devant l'autel : On place avec précaution Saint Joseph sur le char et le petit Jésus dans une boîte en verre qui sera portée en mecapal.
23. Le *pasa'* bénit les Saints en les encensant. Puis ce sont les autres vieux, les six hommes de la confrérie, puis les six femmes.
24. Le *pasa'* prend la parole pour ouvrir le rituel. Les personnes présentes se rapprochent de lui. On distribue et allume les bougies, et on s'agenouille pour prier (Notre père, je vous salue Marie, J'ai pêché, en q'eqchi')
25. Après cette prière, deux jeunes *mertom* chargent le char de Saint Joseph sur leurs épaules et un autre place l'enfant Jésus sur son dos.
26. On sort de l'Eglise, en procession :



Musiciens Croix de l'Eglise Pasa' avec encensoirs Saints portés par les mertom.

Ceci est un schéma constant des processions :

*Les musiciens vont devant pour préparer une ambiance saine, annoncer l'arrivée des Saints.
Les encensoirs portés par les vieux protègent le Saint : assurent la bonne communication et la protection des dieux.*

Puis viennent les Saints et après eux, les pasa', les premiers, et le reste de la communauté.

La hiérarchie communautaire ne cesse de s'exprimer dans l'espace.

27. A la sortie de l'église : la Croix de l'Eglise « salue » les Saints : elle est manipulée par un vieux « *pasa'* », qui l'incline trois fois, vers chaque Saint. Puis il entre avec la Croix, pour la redéposer sur l'autel de l'Eglise.
28. Les femmes de la confrérie viennent encenser les Saints en leur tournant autour.
29. On allume un feu d'artifice puissant pour annoncer le départ.
30. Les danseurs partent devant avec la marimba en exécutant la danse pendant 300 mètres puis cessent de danser et continuent le chemin en marchant. C'est le tambour qui continue jusqu'à la maison du b'eenil sortant.
31. Lorsque la procession arrive devant la maison du *b'eenil*, les femmes de cette maison sortent avec le pom, et font 5 tours autour des Saints pour les bénir.



Arrivée des Saints chez le b'eenil Antonio, le 13 mars 2006 : son épouse, ses aides, et les autres femmes de la confrérie viennent encenser les Saints avant qu'ils entrent dans la maison.

Figure 51. Encensement des Saints à l'entrée de la maison du b'eenil.

32. Un vieux sort avec la croix de la maison pour venir saluer les Saints et les convier à entrer. C'est le même salut que devant l'Eglise.

*Un vieux « *pasa'* » vient saluer avec la croix de la maison du b'eenil Antonio le Saint Joseph et l'enfant Jésus, 13 mars 2006.*

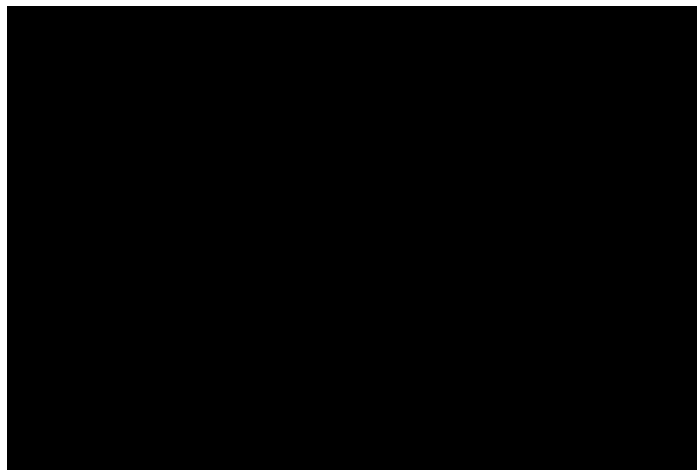


Figure 52. Salutation de la croix.

33. Une fois cette introduction accomplie, les Saints entrent dans la maison.
34. Dehors, on fait retentir un feu d'artifice.
35. Le sol est recouvert d'aiguilles de pin et de feuilles de pimienta gorda, qui répandent une odeur très agréable.
36. Les Saints et la croix sont installés sur l'autel du salon.
37. La foule entre, on cherche une place assise sur les petits bancs ou les chaises disposées le long des parois. Les derniers arrivés demeurent debout.
38. Les tambours et la flûte continuent leurs chants.
39. Le « *pasa'* » aj jolominel prend la parole pour ouvrir la réunion. On récite un Notre Père en q'eqchi'.
40. Puis c'est la prière du « *pasa'* ».
41. Enfin, le b'eenil sortant prend la parole.
42. Le catéchiste ouvre la célébration de la parole avec la lecture d'un évangile.

43. C'est alors la harpe, le violon et la cithare qui se mettent à jouer pendant cette célébration.
44. A la fin, on distribue du cacao à tous : les femmes dans la cuisine remplissent les guacals, les *mertoms* s'activent pour les distribuer.

Figure 53. Distribution du cacao dans des guacals pendant une cérémonie.



45. On « donne à manger » aux Saints, puis à l'assemblée.
46. C'est du caldo de porc. Chacun mange en silence, respectueusement, pendant quelques minutes. Puis on fait son *xeel*, avec les feuilles de *mox* distribuées par les *mertoms*.
47. On se retire pour les 2e et 3e services puis pour le service des danseurs, qui se sont remis à danser sur l'esplanade devant la maison après l'arrivée des Saints, et danseront toute la journée.
48. Les masques sont posés devant l'autel. On les nourrit (*wa'tesink*) avec des petits tamales de maïs et un bout de viande, qu'on pose sous chaque masque à l'intérieur. On ajoute une cigarette (commerciale) sur chaque masque.
49. Les masques sont encensés.
50. Les danseurs peuvent enfin manger.
51. Pendant ce temps, j'observe une réunion entre les catéchistes et des nouveaux majordomes entrants : on continue de discuter l'organisation de la messe.
52. L'après-midi se passe à observer la danse des chevreuils, tandis que les femmes rangent, nettoient, et préparent le repas suivant.
53. Dans la soirée, en effet, c'est de nouveau veillée (*yo'lek'*). Le tambour et la flûte résonnent tard dans la nuit. Un vieux *pasa'* me montre la danse oubliée du *remoor*.
54. Les *pasa'*, deux par deux, vont faire la prière avec le *pom* devant les Saints : signe de croix, *pom*, agenouillement, prière. Puis ils se relèvent et élancent l'encensoir trois fois, en se tournant successivement dans les quatre directions ; puis font le signe de croix face au Saint.
55. Puis c'est au tour des confrères de le faire. Petit à petit, on a disposé des hamacs dans le salon, on s'étend, les uns discutent à voix basse, les autres dorment.
- 56.

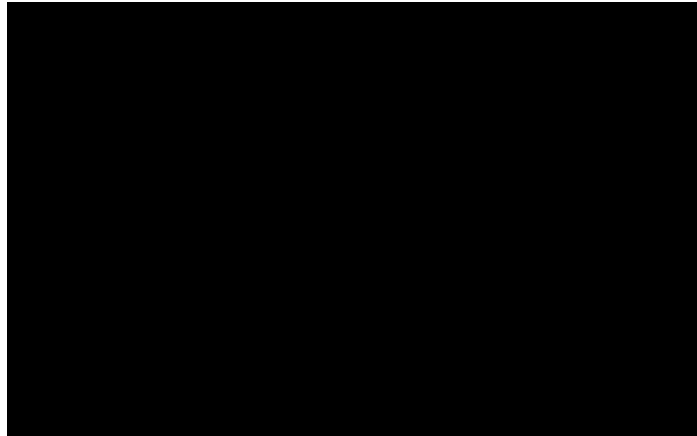
Jour -2. Transmission à la nouvelle confrérie (mercredi 1^e décembre 2004, mardi 14 mars 06).

57. On se réveille à deux heures du matin. Les *mertom* apportent du café et des tortillas préparés par les femmes.
58. Les femmes viennent encenser les Saints et prier en s'agenouillant.
59. Le vieux *pasa'* encense à son tour les Saints.
60. La flûte *remoor* et le tambour se remettent à jouer.

61. On prépare les Saints, on les place sur les chars à porteurs ; on enveloppe soigneusement les bougies de cire et les coffres du Saint et on les place dans des sacs de maguey.

Figure 54. Installation des Saints sur les chars à porteurs

*Chez le B'eenil de Chimulac (mai 2005)
Photo de Guillaume Fromental.*



62. La confrérie entrante arrive aux portes de la maison et se présente.
63. C'est le moment de la transmission :
64. Un par un, appelés par le « *pasa'* », les six nouveaux (*b'eenil*, *kab'il*, *oxil*, etc.) entrent dans le salon et font une prière en encensant les Saints, en s'agenouillant, puis, se relèvent et l'encensent de nouveau en en faisant le tour.
65. L'assemblée se réunit.
66. Le vieux *pasa'* commence avec un mot d'introduction,
67. Le catéchiste prend la parole et enfin on commence les prières collectives catholiques (Laa'in aj maakin – j'ai pêché-, Notre Père, Je vous salue marie, Je crois en Dieu).

Parra Novo (1997 pp. 110-111) rapporte un échange de saluts qui pouvaient s'échanger entre sortants et entrants à ce moment là. Certains passages montrent que ces jours sont placés dans une parenthèse d'un *autre* temps, en communication avec les dieux, mais aussi avec la continuité des hommes et de leurs ancêtres.

« Ma tqatz'eq ta li qa maatan naxke li Qaawa'Dios ? [...]A'an 'ain li loq'laj kutan, ma'ani xaq chi choyo'q re. A'an ajwi' a'in li loq'laj kutan ke'ril kexka'ya chaq li qa loq'laj na' Santa María, eb' li qama qi xa'an eb' li qa na' qa yuwa'. A'an a'in li loq'laj kutan li ma'ani xaq ilo'q re chanru ta oso'q, kulaj, kabej to kamq takanaq xaq li loq'laj kutan »

Allons-nous perdre (mépriser, jeter) ce cadeau que le seigneur Dieu nous donne ? Ceci est le jour sacré, et personne ne lui mettra fin. C'est ce même jour que virent notre mère sacrée Sainte Marie, nos grand-pères et grand-mères, nos pères et nos mères. C'est le jour sacré que personne ne verra se terminer, demain, après-demain nous mourrons et demeurera le jour saint.

Le Jour du Saint est le jour sacré, « éternel retour » qui permet une communication directe avec les dieux.

68. On se place en procession et on sort de la maison. Une fois sortis, les femmes viennent encenser les Saints puis la croix vient les saluer.
69. C'est le départ, salué par un tir de feu d'artifice.

70. Devant, les musiciens ; puis le pasa' et son épouse avec les encensoirs, puis les jeunes mertom qui portent les Saints, puis le « b'eenil » sortant avec le coffret et les vêtements du Saint dans un grand sac porté en mecapal.
71. 300 mètres avant l'église, les danseurs attendent. Ils ouvrent le passage de la procession.
72. La foule qui s'était réunie pour attendre les Saints se place tranquillement à la suite.
73. Le même rituel habituel se répète à l'arrivée devant l'église : les femmes (des entrants) viennent encenser les Saints, la Croix vient les saluer.
74. La procession entre ensuite dans l'église. On dépose les coffrets, les bougies, et les Saints sur l'autel du fond. Les femmes viennent les encenser à nouveau.
75. La danse du chevreuil continue sur le parvis de l'église toute la journée.

Jour -1. (Jeudi 2 décembre 2004, mercredi 15 mars 2006)

C'est un jour plus tranquille.

76. La danse continue toute la journée.
77. Le soir, une veillée (yo'lek) s'effectue dans l'église, avec la harpe et le violon dans un coin, et le tambour et la flûte dans l'autre.

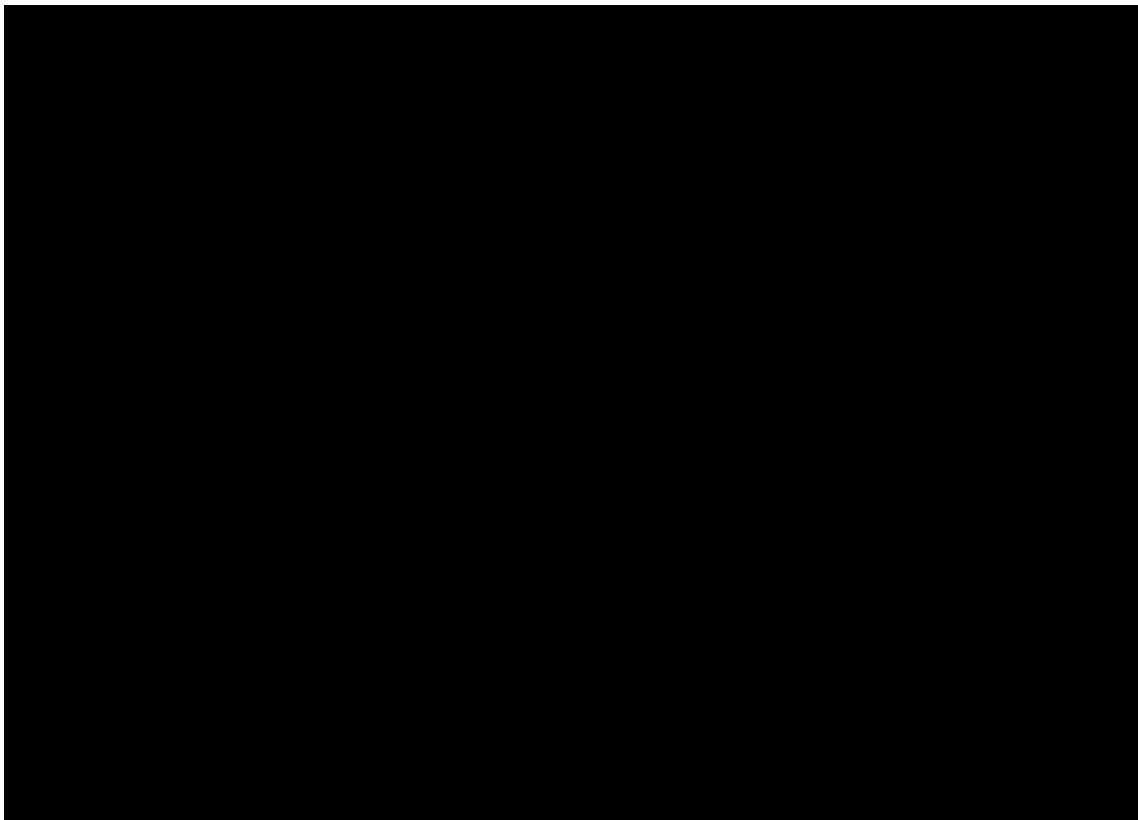


Figure 55. Les musiciens des cérémonies : le violon, la harpe et la citharre.

78. Un évangile est lu par un catéchiste, précédé et succédé par les prières d'un *pasa'*
79. Les Saints sont ensuite encensés par les quatorze *pasa'* de la communauté (dans le cas de Tzalamtun) : ils se présentent deux par deux, encensent l'autel, s'agenouillent pour prier, puis se relèvent et encensent trois fois dans les quatre directions.
80. C'est ensuite le tour des deux confréries, entrantes et sortantes, puis des catéchistes de réaliser la même chose.
81. Par la suite, les *pasa'* se réunissent dans une pièce jouxtant l'église.
82. Ils invitent ensuite le nouveau b'eenil à entrer dans la discussion.
83. Certains hommes ou femmes, viennent danser individuellement devant l'autel.

Jour 0. Jour du Saint. (Vendredi 3 décembre 2004, Jeudi 16 mars 2006)

84. 6h50 : arrivée du Prêtre dominicain, accueilli par les danseurs, les vieux, les catéchistes et les confrères qui l'attendent en bas, sur le bord de la route, avec des bougies allumées. Encensement du prêtre par les femmes, qui font cinq tours autour de lui.
85. Un repas (un caldo de poulet) est offert au prêtre en guise de déjeuner : il est installé au salon et mange avec les vieux qui ont veillé toute la nuit.
86. Pendant une heure, ensuite, est organisée la confession des communians.
87. Puis ce sont les baptêmes.
88. Une fois les baptêmes faits, les femmes entrent encenser les Saints et l'autel, en en faisant trois fois le tour, et leur offrir la nourriture : du caldo de porc, du cacao moulu, des tortillas.
89. C'est alors le moment des premières communions. Les garçons sont mis en file d'un côté, les petites filles de l'autre. Ils sont vêtus dans la tradition ladina des grandes robes blanches pour les filles, avec voile et couronnes, et costume pour les garçons.
90. Lorsqu'il y a une quête, des personnes laissent des dons en nature à l'église : du maïs, du frijol, des fèves de cacao.
91. Puis c'est le *Mayejak*.
92. Dans certains cas, seuls les vieux *pasa'* vont le réaliser, à l'extérieur, sur le parvis de l'église. Dans d'autres, toute l'assemblée se déplace.
93. Ce sont 10 livres de pom qui sont brûlés. A la fin, chacun rentre et va coller sa bougie devant l'autel, à même le sol.
94. C'est la fin de la messe. Le prêtre énonce les noms des membres de la confrérie sortante et de la confrérie entrante.
95. Enfin, c'est le repas, offert par la confrérie sortante. Les femmes ont travaillé toute la nuit.
96. On fait plusieurs services. La confrérie ne mange que vers 15 heures. A la fin, les femmes vont chercher la nourriture offerte aux Saints. Ces restes (*reliik*) sont partagés entre les vieux, la confrérie, les invités.
97. L'après-midi, ou dans les deux jours suivants, selon la communauté, c'est la cérémonie de transmission par comptage (*q'axtesink*).

Jour 1. Veillée chez le nouveau b'eenil. (Samedi 4 décembre 2004, Vendredi 17 mars 2006)

98. Le nouveau b'eenil a invité un grand nombre de personnes chez lui. Le Cocode est invité.
99. On sert des chicharrones, des tortillas et du café à l'assemblée.
100. Puis la célébration de la parole commence, par un catéchiste ou un Ministro.
101. Un vieux pasa' réalise ensuite une prière.
102. Les femmes de la maisonnée viennent encenser les Saints de la maison, déposer de la nourriture pour eux.
103. Puis un caldo de poulet, des tamales et du cacao sont offerts à tous.

Jour 2. Arrivée des coffrets du Saint chez le nouveau b'eenil (Dimanche 5 décembre 2004, Samedi 18 mars 2006) :

104. 8h : Célébration de la Parole dans l'église avec toute la communauté.
105. 9 h : les pasa' viennent encenser l'autel et les objets du Saint contenus dans les coffrets.
106. Les coffrets sont déposés sur l'autel, enveloppés soigneusement dans des tissus.
107. On se rassemble autour de l'autel. Chacun allume une bougie. Le Ministro fait une prière : notre père, Je vous salue Marie.
108. Puis on organise la sortie des coffres. Le coffre avec l'argent du Saint est porté par le nouveau b'eenil ; les vêtements sont portés par le second et le troisième.
109. On sort de l'église en procession : le vieux avec la croix en premier, les «pasa'» avec le pom, les b'eenil avec les coffres.
110. Le «pasa'» à la Croix fait saluer les coffres, puis rentre la déposer dans l'Eglise.
111. C'est le départ vers la maison du nouveau b'eenil.
112. Le feu d'artifice explose.
113. Les Danseurs attendent la procession au bas de la butte sur laquelle s'élève l'église. Tous se dirigent vers la maison du nouveau b'eenil.
114. L'entrée dans la maison du b'eenil se fait selon le schéma déjà décrit plusieurs fois. Les coffrets sont déposés sur l'autel du salon.
115. Le nouveau b'eenil donne la bienvenue à tous. Un catéchiste commence une prière, lit un évangile et fait son commentaire. L'assemblée allume des bougies et commence les prières catholiques, en particulier le « j'ai pêché ».
116. Le premier majordome remercie Dieu et la communauté.
117. La célébration terminée, les femmes encensent les Saints de la maison, les coffrets, et leur «donnent à manger» (wa'tesink).
118. Les masques des danseurs sont eux aussi déposés devant l'autel, et on leur donne également à manger.
119. Le cacao est distribué.
120. On partage un repas offert par la famille du nouveau b'eenil.
121. Un nouveau guacal de cacao est distribué à tous en fin de repas.
122. Puis la danse reprend tout l'après-midi.

Y. Wa'tesink li ochoch (Nourrir la maison)

Mercredi 21 avril 2004

Un jeune couple, dont le premier enfant a deux ans et le second a quelques mois, vient de construire une nouvelle maison. Le mari est Crisanto, son épouse est Elvira. Le père et la mère de Crisanto sont Pedro et Angelina. Le père (adoptif) et la mère d'Elvira sont Alberto et Kantel.

Dans cette cérémonie, on « donne à manger » à la maison, mais cette action est allégoriquement assimilée à des semailles, puisque Crisanto n'emploie que son bâton à semer pour creuser les trous. Ces « semailles » montrent que l'on reconnaît la souffrance infligée au sol en lui imposant la construction d'une maison. D'ailleurs tous les objets qui ont imposé un prélèvement sur la forêt et sont plantés dans le sol, comme les piliers de bois, sont les principaux concernés.

Crisanto m'expliquera au cours de la journée que le *wa'tesink* et le *majejak* sont des traditions ancestrales et qu'on lui a dit que dans les temps anciens, on sacrifiait un homme pour chaque maison.

Comme pour la cérémonie consistant à mesurer le champ de maïs pour l'extraire du monde sauvage, cette cérémonie est un « marquage » symbolique du territoire. On creuse plusieurs trous de façon à *recréer* symboliquement un microcosme, un monde ayant quatre côtés et un centre. La cérémonie commence par le centre de la maison, le cœur du foyer, continue avec les quatre coins de la maison et les quatre coins du terrain et se termine par le centre du terrain.

Cette cérémonie installe un couple dans une maison, elle est le début d'une nouvelle unité familiale. Les gestes rituels accomplis par les mères et les pères du couple, devenus les officiants des rituels, marquent la continuité générationnelle, la protection et la bénédiction des parents envers les enfants qui s'installent.

Description générale de la maison

Cette maison est d'une conception relativement différente des maisons traditionnelles, où la cuisine et les dortoirs forment une pièce, et l'autel et la pièce d'accueil (le salon) forment une autre pièce.

Crisanto a décidé de construire une cuisine à part, à côté de l'habitation principale « pour éviter la fumée dans la maison », explique-t-il.

Le grand rancho est divisé en une grande pièce de réception, le « salon », où se trouve l'autel, et une petite chambre en bout.

La séparation de la cuisine et du foyer implique une mise à l'écart de l'épouse : de ce fait, Crisanto ne mange pas avec sa femme, mais dans la grande pièce d'accueil. Cette nouvelle organisation montre la préoccupation du couple pour l'hygiène et la propreté, mais rejette l'activité culinaire et le repas hors de la convivialité de la vie quotidienne. Il est vrai que les repas familiaux ne sont pas, en général, des moments considérés comme aussi importants que dans la culture française.

Lorsque je reviens en 2011, Crisanto et Elvira ont modifié ce plan : la petite cuisine « à part » est devenue un WC/douche ; une grande pièce de vie avec cuisines et dortoirs a été accolée à la grande pièce déjà construite, qui a pris le rôle de salon. La maison est devenue conforme aux schémas habituels.

A Cahabón, pour les repas quotidiens, chacun mange penché sur son bol, sans parler. Souvent, la pièce du foyer ne dispose pas d'une grande table, les uns et les autres s'assoient sur petits bancs, chaises, hamacs, lits. La femme et les filles assurent le service : apporter de l'eau pour se laver les mains, avant et après le repas, servir les bols et rapprocher les seel plein de tortilla ...

Les hommes et les femmes mangent donc dans la même pièce – même si les hommes ne s'approchent pas du foyer. On prend le temps de discuter après le repas.

Cette maison a une autre particularité : la petite chambre fermée, où s'affirme l'intimité du couple. C'est rare : en général, le lit conjugal et les lits des enfants se disposent le long des parois de la salle du foyer, parfois séparés de simples cloisons de tañil sur deux autres côtés. Il apparaît clairement que l'organisation se rapproche ici d'une vision de la famille beaucoup plus cloisonnée : la femme dans son rôle de cuisinière, mise à l'écart dans une cuisine très petite où il est difficile de faire manger la famille ensemble quotidiennement, la chambre bien à part du foyer, et non englobée dans l'espace de convivialité : c'est devenu clairement un espace préservé, intime, le temps de la nuit est réservé à cet espace.

En 2011, quand je reviens leur rendre visite, ils ont remodelé complètement la maison pour revenir au plan traditionnel : un grand salon, une grande pièce où se trouve le foyer – au fond de laquelle est aménagée une chambre avec une certaine intimité avec une cloison en tañil. L'ancienne cuisine a été transformée en cabinet de toilette.

Le terrain, un « lot » conçu dans le plan d'urbanisation du village, a été vendu par la municipalité pour 735 Q, que Crisanto a réglé avec les seules économies.

Ces lots s'étendent de plus en plus loin dans les pentes abruptes de la montagne que surplombe l'église du village.

Alors que les constructions de maison se réalisaient auparavant collectivement, comme un échange de service, Crisanto a dû construire sa maison seul, et payer des ouvriers pour les travaux les plus durs.

Il a choisi de réaliser son toit en tôle ondulée, comme la plupart des ranchos aujourd'hui : les palmiers ou les *corozos* dont on utilisait les grandes feuilles il y a encore peu de temps pour réaliser les toits sont de plus en plus rares.

On met donc des tôles, objets industriels venus de loin, valorisés pour leur « modernité », mais surtout objets mis à la mode par les programmes humanitaires ou le clientélisme politique...

Vu l'augmentation du prix des métaux depuis les années 2000, ces tôles deviennent de plus en plus coûteuses. Très fines et de mauvaise qualité, soumises au climat tropical extrêmement pluvieux, mais également à un soleil très intense, elles s'oxydent en quelques années, se percent.

De plus, elles n'ont pas les qualités des feuilles de corozo : le maintien de la fraîcheur et l'étouffement du bruit de la pluie.

Pour installer les 40 tôles (à 35 quetzals l'unité) qui constituent son toit, Crisanto a dépensé 1400 quetzals.

Les poutres et les piliers constituent également une dépense importante.

Le couple a constitué l'ameublement indispensable à une installation : lit, draps, bancs, foyer (construit en général en grand rectangle laissant la place pour deux feux, surélevé, grâce à des parpaings ou des pierres), pierres à moudre (dont une est offerte par la mère à sa fille), couverts et ustensiles, tonneau de récupération de l'eau de pluie.

Pedro, le père de Crisanto, s'est chargé d'acheter une statue de la vierge-Marie du Rosaire, venue d'Esquipulas, et l'a faite bénir par un prêtre de Cahabón ; il amène de l'eau bénite (dans une bouteille de pepsi).

Tout foyer a son autel particulier, avec un ou plusieurs Saints.

Pour assurer les dépenses de la cérémonie, Crisanto a vendu 15 quintaux de maïs (15 * 80 Q = 1200 Q) et de quelques quintaux de cardamome (5*200 Q = 1000 Q).

Crisanto dépense donc plus de 2000 quetzals pour cette cérémonie...

Déroulement de la journée

Le matin, Crisanto se rend au bourg pour acheter les 5 litres de sang de porc, 10 livres de graisse de porc et 45 livres de poulet, nécessaires à la cérémonie et au repas.

Elvira et sa belle-soeur Ana ont préparé le *nixtamal* la veille, et sont allées le moudre au moulin motorisé au petit matin.

Elles commencent dans la matinée, avec la mère d'Elvira, à préparer les tamals qui seront cuits le soir pour accompagner le caldo : il faut remoudre la pâte de maïs à la pierre à moudre, et constituer les boules de maïs, les entourer soigneusement d'une feuille de mox, en suivant un schéma précis de pliage.

A 11 heures, elles s'accordent une pause, partagent le café et le pain doux. Puis elles préparent quelques tortillas pour le repas de midi.

Vers 15 heures, la mère d'Elvira, Kantel, découpe les 45 livres de poulet. Les femmes les mettent ensuite à précuire dans l'eau chaude.

Elles préparent les tortillas et les haricots noirs pour la collation de 19 heures, en prévision de la veille : on ne pourra déguster le caldo qu'après minuit, une fois la cérémonie terminée.

Elles mettent à cuire les tamals, puis vont chercher de l'eau. Elles en profitent également pour se laver, s'habiller, se coiffer.

Les hommes coupent du bois et en ramènent tout l'après midi.

Crisanto de son côté, creuse des trous avec le bâton à semer :

Un trou au centre de la maison,

Quatre trous aux pieds des piliers des coins de la maison, à l'extérieur.

Un trou au centre du terrain

Quatre trous aux quatre coins du terrain.

Pedro installe la vierge, des bougies, de la résine pom-copal, du porc, sur la table haute qui fait office d'autel dans le salon, protégée des courants d'air du mur en bambou par un plastique tendu sur la paroi.

Pedro encense l'ensemble à l'aide d'un petit encensoir de terre cuite traditionnel dans lequel il fait se consumer la résine de pom-copal et prie régulièrement tout l'après midi.

Elvira moule environ 2 livres de cacao cru.

Les parents de Crisanto préparent le nécessaire à la cérémonie :

On verse le sang de porc dans une grande bassine et dans quatre petites bouteilles en plastique.

Ils découpent ensemble la viande et constituent 9 paquets enveloppés d'une feuille de bananier.

Le cacao moulu par Elvira divisé et enveloppé en 9 boules par la mère Angelina (corrigée par le père), enveloppé dans des feuilles, le reste est mélangé au sang.

Un peu de sang est mis dans un bol, afin qu'Alberto, plus tard, asperge de sang les piliers.

Tout est laissé sur l'autel.

Les invités arrivent peu à peu, alors que la lumière commence à baisser. Les femmes se dirigent en majorité vers la cuisine (sauf les *cheekel ixq*).

Les invités s'assoient sur les bancs contre les parois du salon, ou bien s'installent sur les hamacs, que certains ont amenés de chez eux. On discute à voix basse, tranquillement.

Les hommes demeurent dans la salle d'accueil.

19h- C'est le moment de la bienvenue et de la collation.

On mange des haricots, des tortillas et on boit du café. Les hommes sont servis d'abord, puis les femmes. Les cuisinières mangent ensuite dans la cuisine.

Chacun s'installe : on discute, on patiente, on dort un peu.

22h30- « C'est l'heure » dit Pedro.

Un petit groupe d'hommes (constitué de Pedro, Alberto, Crisanto et deux «*pasa*'») réalise alors les gestes rituels, dont la description suit, tandis que les autres demeurent dans la salle d'accueil, à discuter. Les femmes restent dans la cuisine

Don au centre de la maison.

Le groupe se rapproche du trou creusé au centre du salon. C'est Pedro qui mène le rituel :

- a) Pedro encense l'endroit avec la résine de pom.
- b) Il ouvre une feuille de bananier et dépose la graisse de porc dans le trou.
- c) Puis il dépose une boule de cacao en la sortant de la feuille qui l'enveloppait.
- d) Il verse du sang mélangé au cacao de la bassine, à l'aide d'un *guacal*.
- e) Il verse ensuite de l'eau bénite en quatre coins autour du trou puis dedans, à l'aide d'un *guacal*.
- f) Il fait la même chose avec un bouchon rempli de rhum.
- g) Le trou est bouché, tassé avec une pierre. Pedro encense avec le pom.
- h) Une bougie est allumée et déposée sur la pierre.
- i) Pedro installe sur la poutre centrale, au-dessus du trou, de la nourriture (poulet et tamals) que son épouse, Kantel et Elvira lui font passer, et on y allume une bougie.
- j) Alberto oint de sa main du sang du bol sur la poutre centrale, en forme de croix.

Cotés de la maison.

Le groupe se déplace vers les piliers des coins de la maison, au pied desquels un trou a été creusé. Le séquençage rituel est exactement le même de a) à h).

Il n'y a pas de dépôt de poulet ni de tamals.

j) Alberto oint de sa main du sang du bol sur le pilier, en forme de croix.

k) Alberto jette un guacal de sang dans la nature et un autre sur la toit .

Cotés du terrain.

Après la bénédiction de la maison, le groupe va bénir le terrain qui l'entoure. A chaque coin du terrain, deux trous ont été creusés.

Le même séquençage se déroule jusqu'à h).

Puis dans l'autre trou à côté, on dépose du pom, que l'on brûle avec une prière murmurée, à genoux. A la fin, les hommes réalisent des signes de croix. Puis tous se lèvent et réalisent des signes de croix dans les quatre directions.

Centre du terrain.

C'est la terminaison du *wa'tesink*. Un trou a été creusé par Crisanto au centre du terrain. On allume alors quatre bougies sur quatre pierres disposées en carré autour du centre. Une boule de résine de pom est déposée au centre. On prie à genoux. Puis, tous se lèvent et se tournent dans les quatre directions en faisant des signes de croix.

00h30

Retour à l'autel, prière et remise des objets du rite : encensoirs, bassines, guacals, bouteilles. A la cuisine, on est dans l'attente, la préparation des plats se fait petit à petit : les tâches les plus importantes ont été accomplies avant le début du rituel. Trois ou quatre morceaux de poulets sont déposés dans chaque bol. Les *tamals* installés dans une bassine pour être servis.

La belle-mère d'Elvira, Angelina, vient avec du pom, qu'elle est allée allumer à l'autel.

Kantel, la mère d'Elvira, bénit la nourriture avec le pom.

Elvira fait de même, ainsi qu'une autre parente, commère d'Angelina.

Enfin, Kantel, Angelina et Elvira prennent du pom, du poulet, un bol de caldo, du cacao moulu dans un *guacal* et l'apportent à l'autel. Elles s'agenouillent et prient pendant un quart d'heure.

01h00.

Les femmes servent les hommes et les enfants, très fatigués. Les femmes mangent ensuite. Chacun fait son *xeel*. La plupart restent dormir là, dans les hamacs.

07h00

On offre à nouveau le caldo. Puis tout le monde se retire.

Z. Wa'tesink li sekadoor ut li kamion (nourrir le séchoir et le camion)

Armando et ses frères ont acheté un camion et un séchoir il y a quelques années : cela leur permet de vendre leur cardamome avec la plus-value du séchage. Le camion leur permet non seulement de transporter la cardamome à Cobán où ils en obtiennent un meilleur prix, mais également d'avoir une activité commerciale en fournissant les boutiques des communautés, entre Cahabón et leur propre communauté, Rumpoc.

La maison est faite de deux ranchos. La pièce à vivre (cuisine et dortoir) se trouve en retrait et le « salon » est en bordure de piste. Il a été agrandi et divisé par des cloisons. On y trouve donc des chambres, mais aussi une tienda et sa réserve.

Les courses à Cahabón sont faites par le mari, afin que l'épouse puisse s'occuper de la cuisine. Armando a été chargé d'acheter de la viande de porc, destinée à faire le caldo pour les invités. Il a également acheté des bougies et du copal pom pour la cérémonie. Une autre partie a été achetée par son père.

Pour cette cérémonie, le couple a invité les parents, des voisins, des catéchistes et des vieux «pasa'».

A 15h, les hommes tuent deux coqs.

Les femmes découpent la viande de porc achetée par Armando. Elle est mise à griller au dessus du feu.

A 18h, Armando, son épouse Guadalupe, le père et la mère d'Armando, se réunissent près de l'autel. Ils répartissent sur l'autel les bougies et le pom, le sang de porc est dans un bol, un autre bol contient du cacao moulu.

Les femmes préparent deux caldos : l'un contient exclusivement du coq, et il est destiné au Saint ; l'autre contient le porc, et il est destiné aux invités.

On propose une collation préparée avec des pâtes.

Les invités arrivent peu à peu.

Vers 20 heures, c'est le début de la cérémonie, les femmes encensent la cuisine et tous les mets préparés.

Elles entrent en procession vers l'autel : la mère d'Armando portent un bol de caldo de coq et l'encensoir; Guadalupe des tamals dans une petite bassine et du cacao dans un petit guacal; Isabel, la mère de Guadalupe, des tortillas dans une petite bassine et du cacao dans un petit *guacal*, la sœur d'Armando avec des tortillas.

La mère d'Armando, Matilde, dépose le bol de *caldo* de coq et elles prient devant l'autel.

Les femmes se dirigent vers le séchoir, et elles encensent les quatre coins des grilles du séchoir et le moteur. Guadalupe y dépose les tamals et le cacao.

Puis c'est le tour du camion, il est encensé à son tour dans ses quatre angle, et Isabel dépose les tortillas et le cacao dans la cabine.

Enfin, on encense la boutique et la sœur d'Armando y dépose les tortillas.

Les femmes reviennent dans le salon.

C'est le moment de la prière de l'assemblée : tous se mettent à genoux pour demander pardon : on récite « *Laa'in aj maakin* » (j'ai pêché). Les catéchistes lisent deux textes entrecoupés d'un sermon, rappelant que « tout ce que nous faisons nous le devons à dieu. »

La prière terminée, les hommes, les vieux «*pasa'*», Armando et son père, partent à l'extérieur du salon, pour procéder au *mayejak*, debouts, dans un bel encensoir à pom acheté à Esquipulas.

C'est une autre séquence de wa'tesink qui reprend alors, cette fois avec les hommes.

Le père d'Armando prend le pom et l'encensoir sur l'autel, la mère d'Armando prend le cacao resté jusqu'alors sur l'autel, Guadalupe, le sang, Armando, la bouteille de rhum « Quetzalteca ».

Ils se dirigent en procession vers le séchoir : le père l'encense ; et les trois autres l'enduisent de cacao, de sang, d'alcool, sur la structure métallique, le moteur, les courroies, les parois du rancho.

Puis, ils font de même pour le camion : la cabine, la plateforme.

Et enfin, ils font la même chose avec la tienda.

C'est le retour vers le salon : les quatre se placent devant l'autel, font des signes de croix, et le père d'Armando dépose son encensoir. Le père d'Armando fait les remerciements traditionnels. Armando prend alors la parole pour remercier les invités d'être venus et expliquer son travail. Ensuite, le repas est servi : un bol de caldo de porc et du cacao. La nuit continue dans une discussion décontractée. Armando offre du rhum avec du sprite, et des cigarettes.

Annexe 3. Récits généalogiques.

AA. La saga des Champney.

Cette histoire a été racontée par Amilcar Choc, un ancien administrateur de finca, en 2005.

<ol style="list-style-type: none"> 1. Tengo 62 años. Yo nací en el 43, pero como nací en la finca, conocí lo que mucho antes ha sido. 2. Mi papa era agricultor, y era mayordomo de la finca, le decíamos mayordomo como segundo administrador de la finca, y yo tenía acceso a la finca. Entraba a la casa de ellos y todo. 3. El era hijo de un alemán. Mi papa se llamaba XX. Yo soy hijo fuera de matrimonio, sin embargo, mi papa me reconoció. O quiere decir que él nunca se caso. El era el enemigo del casamiento. «¿qué es eso el casamiento?» decía él. «El hombre nacio para ser libre» decía él. Mi papa fue un aventurero. Donde pasaba dejaba allí. Solo nosotros que viviamos en la casa eramos como siete, de diferentes mamas. 4. El historial me lo contaba, quizás quince o veinte años antes... yo era muy preguntón de patojo, a mí me encanta lo que es la historia. 5. Quiero contarle que al inicio los meros dueños, o sea los que empezaron a comprar las tierras fueron comprando por escalas; en aquel tiempo, se usaba aquel dinero de Guatemala el real – 25 centavos de quetzal era un real, era bien barato, se compraba una cabeza de ganado por dos reales. ¡50 centavos, puede imaginarse! 6. Bueno, eran dos ellos, dos americanos, don Walter Champney y don Kensett Champney, eran primos. 7. “Dice la historia que cuando llegaron, fue cuando los Alemanes. Sabe usted 	<ol style="list-style-type: none"> 1. J’ai 62 ans. Je suis né en 1943, mais comme je suis né dans la finca, j’ai appris ce qu’elle était bien avant. 2. Mon père était agriculteur, et il était majordome de la finca, on appelait majordome le second administrateur de la finca, et j’avais accès à la finca. J’entrais dans leur maison, partout où je voulais. 3. Lui, il était fils d’un allemand. Mon père se nommait XX. Je suis né hors mariage, mais mon père m’a reconnu. C’est à dire qu’il ne s’est jamais marié. Il était contre le mariage. « Qu’est-ce que ça veut dire, le mariage ? » disait-il. « L’homme est né pour être libre », disait-il. Mon père était un aventurier. Là où il passait, il laissait [des enfants]. Nous qui vivions dans la maison, nous étions sept, de mères différentes. 4. Il me racontait l’historique, il remontait jusqu’à quinze ou vingt ans....J’étais un enfant qui questionnait beaucoup, j’adore tout ce qui se rapporte à l’histoire. 5. Je veux vous raconter qu’au début, les vrais propriétaires, c’est-à-dire ceux qui ont commencé à acheter la terre, l’ont achetée au fur et à mesure ; en ce temps là, on utilisait la monnaie real au Guatemala, 25 centimes de quetzal équivalaient à un real, ce n’était pas cher, on achetait une tête de bétail pour deux reales. 50 centimes, vous pouvez imaginer ! 6. Bien. Ils étaient deux, deux américains, Monsieur Walter Champney et Monsieur Kensett Champney. Ils étaient cousins. 7. L’histoire raconte que lorsqu’ils arrivèrent, c’était au même moment que les Allemands. Vous savez que les
--	--

<p>que vinieron los alemanes a comprar toda Alta Verapaz y se vinieron a mezclar con los indígenas se puede decir, entonces, ellos eran americanos, quedaron allí, en Senahú. Senahú está lleno de fincas, está Trece Aguas, Rubeltzul, Seamay, y Sepacuité, El Volcán, que son las fincas más grandes que habían en esos días.</p> <p>8. La finca antes de ser cafetalera, fue una fábrica de aguardiente, ahí había un gotero de destilación, ahí había unos grandes cajones pero de puro cobre con sus grandes canales de puro cobre, y me decía: ahí iniciaron la finca Sepacuité, los Champney.</p> <p>9. Pero quiero contarle, que antes de que la finca se formara, los señores no eran tan buenos que se diga, se dice que trajeron unas personas de Perú, que les dicen, ¿cuál es la palabra, garifunas? Es que la gente les confundían que eran animales. Esas personas entendía yo que eran muy trabajadoras, eran muy resistentes al sol, se dice que ellos tuvieron bastantes, y quedó en la mente de las personas, que todas las comunidades dicen, hay sisimite, dicen, y tiene miedo la gente, y no tan fácilmente se meten en una finca porque dicen, hay chichi', le dicen, como quien dice « patojo », y ese chichi, dicen que servía para agarrar la gente para que no robe, ¡creencias!! pero todo viene de ese grupo que trajeron.</p> <p>10. - ¿Es igual que el <i>Negrito</i>?</p> <p>11. -El <i>Negrito</i>, exactamente, si pero lo confundían, como la cinagua, el sombrero, pero si vivieron esas personas en Sepacuite.</p> <p>12. [...]Pero quiero contarle que Walter era una persona físicamente muy fuerte, y Kensett era una persona físicamente como enferma, como que tenía paludismo. Entonces llegaron a un convenio. Dice que dijo Walter, porque era más fuerte, al más</p>	<p>Allemands sont venus acheter toute l'Alta Verapaz et qu'ils se sont mélangés avec les indigènes si l'on peut dire. Alors, eux, ils étaient américains, ils s'établirent là-bas à Senahú. Senahú est plein de fincas, il y a Trece Aguas, Rubeltzul, Seamay et Sepacuité, El Volcán qui sont les fincas les plus grandes qu'il y avait à cette époque.</p> <p>8. Avant de faire du café, la finca fut une fabrique d'eau de vie, il y avait un tube de distillation, de grands récipients de vrai cuivre, et de grands tubes de pur cuivre.</p> <p>9. Mais je veux vous raconter qu'avant que le finca ne se forme, ces gens n'étaient pas aussi bons qu'on le dit, on dit qu'ils apportèrent des personnes du Pérou, quel est le mot ? Les garifunas ? Et les gens les confondaient avec des animaux. Ces personnes, j'ai entendu qu'elles étaient très travailleuses, elles étaient résistantes au soleil, on dit qu'ils en ont eu beaucoup ; et c'est resté dans la tête des gens, toutes les communautés disent : il y a un sisimite, et les gens en ont peur, et ils ne rentrent pas si facilement dans une finca car ils disent « il y a un chichi », comme on désignerait un « gamin », et ces « chichi », ils disent qu'ils servaient à attraper les gens afin qu'il ne volent rien. Des croyances ! mais tout cela vient de ce groupe qu'ils ont amené.</p> <p>10. - C'est comme le <i>Negrito</i> ?</p> <p>11. - Le <i>Negrito</i>, exactement, mais ils le confondaient, comme la Cinagua, le Sombrero, mais ces personnes ont vraiment vécu à Sepacuité.</p> <p>12. [...] Mais je veux vous raconter que Walter était une personne physiquement très forte et Kensett était une personne toujours très affaiblie, il devait avoir le paludisme. Ils en vinrent à un accord. On dit que Walter a dit, parce qu'il était le plus fort, au plus malade :</p> <p>13. « Écoute, faisons un accord. le jour où mourra l'un de nous, sa famille perdra</p>
---	---

<p>enfermo:</p> <p>13. « Mira, dice que le dijo, hagamos un convenio, para aquel día que fallece uno de nosotros, la familia de ése que se va a morir, pierde el derecho a la finca » .Y como eran socios y eran de la familia, convinieron. Con el tiempo, ¿sabe que paso? ¡Se murió el más fuerte, y quedó el más enfermo!</p> <p>14. Entonces Kensett, cuando vio eso, convocó a la señora y a los hijos, dijo mire, aqui hay un convenio : ustedes se tienen que ir de la finca, prácticamente yo les voy a comprar sus herencias, y les compró herencias en Cobán, en Guatemala</p> <p>15. [...] La casa de la finca [Sepacuité] fue fundada en 1924. Estos señores hicieron tres casas, la administrativa, la patronal, y un salón. El salón ahora es declarado patrimonio nacional. Está en la misma finca Sepacuite, es muy interesante, si usted tuviera tiempo, yo con gusto la acompañaba para que fuera a conocer.</p> <p>16. Mire que los primeros años, cuando lo hicieron, la gente se peinaba en las gradas. El salón está al tercer nivel. Es un salón, quizás tiene sus 20 metros de largos, y adentro quizás tiene doce. No sé ahora, pero allí habían unas pianolas, tal vez los primeros instrumentos que salieron, habían unas violas, bellísimas, con cuerda, y unos discos de grueso de como una pulgada. Esos fueron los primeros discos y servían para las fiestas. Ese salón lo vinieron a hacer unos ingenieros de Alemania que los fueron a traer. Allí usted le encuentra la letra, y lo han conservado. Es muy interesante. Para mí, es algo que lo tengo en el alma.</p> <p>17. [...] Bueno, al mero dueño Don Kensett, yo recuerdo por allá lejos haberlo visto, era un hombre muy alto, una su gran barba blanca blanca</p>	<p>ses droits sur la finca. » et comme ils étaient associés et étaient de la même famille, ils passèrent l'accord. Avec le temps, vous savez ce qui est arrivé ? C'est le plus fort qui est mort, et c'est le plus malade qui est resté !</p> <p>14. Alors Kensett, quant il a vu ça, il a convoqué l'épouse et les enfants, il a dit qu'il y avait un accord : « vous devez partir de la finca, je vous rachèterai votre héritage » et il leur acheta des biens à Cobán.</p> <p>15. [...] La maison de la finca Sepacuité a été fondée en 1924. Ces messieurs firent trois maisons: l'administration, la maison patronale, et un salon. Aujourd'hui le salon est déclaré patrimoine national. C'est dans la finca Sepacuité elle-même, c'est très intéressant, si vous avez du temps, avec plaisir je vous y accompagnerai afin que vous connaissiez.</p> <p>16. Ecoutez, les premières années, après sa construction, les gens se peignaient sur les marches. Le salon était au troisième niveau. C'est un salon, peut-être faisait-il 20 mètres de long. Je ne sais pas maintenant, mais il y avait des pianos, peut-être parmi les premiers, il y avait des violes, magnifiques, et quelques disques gros comme un pouce. C'étaient les premiers disques et ils servaient pour les fêtes. Ce salon, ce sont des ingénieurs d'Allemagne qui l'ont installé, après l'avoir amené. Là vous trouvez le plan, et ils l'ont conservé. C'est très intéressant. Pour moi, c'est quelque chose que j'ai dans le cœur.</p> <p>17. [...] Bien, le vrai propriétaire, Don Kensett¹⁰⁴, je me rappelle l'avoir vu de loin, c'était un homme très grand, il avait une grande barbe blanche qui traînait, et lorsqu'il s'asseyait la barbe lui tombait jusque là, vous voyez ! Pour manger et pour boire, il n'y avait pas seulement la barbe mais aussi les</p>
---	---

¹⁰⁴ Vu l'âge de l'informateur, il ne doit pas s'agir de Kensett mort en 1939, mais plutôt de son fils, Benjamin Champney

<p>que arrastraba, ¡cuando él se sentaba aquí le quedaba la barba aquí mire! Para comer y para tomar, no sólo tenía barba sino que tenía bigotes y era muy delicado.</p> <p>18. Y él no se vino a casar con una ladina o con una de su país, sino que se vino a casar con una nativa, Katarina Choc, se llamaba. De ahí, procreó él como ocho hijos, dos varones y seis mujeres. Pero usted sabe que el mundo está lleno de defectos. Entre las seis hijas y los dos varones, un varón estaba consumiendo excesivamente el guaro, y al uno no le gustaba el menor, el mayor se llamaba Mery Champney, y el menor Benjamin Champney. Pronto murió don Kensett, y quedó la mama, la esposa donã Katarina, y el administrador de la finca que se llamaba Don Anastasio Chiquin Bij.</p> <p>19. - ¿Se fue la finca al menor?</p> <p>20. - Así quería su papa...</p> <p>21. En el extranjero tenían dinero, eran miles de quetzales, de dólares que habían.</p> <p>22. Dicen que cuando murió el dueño, Kensett Champney, dicen que él trajo los mejores médicos de Alemania, y como había dinero... entonces él decía, « Deme vida, yo les doy dinero » eso era el deseo, “Sepacuité es imposible dejar”, pero para el dios sí, hasta el dueño tenía que morir.</p> <p>23. Bueno, cuando Benjamín heredó la finca, bueno naturalmente todo empezó a caminar bien, cuando Kensett Champney murió, estaba quizás a un nivel del 80%. Cuando él recibió, lo consiguió elevar a 90%, quizás ya al 100%; ¡mira que era la finca modelo!</p> <p>24. Este Sepacuité, otra finca así, no va a haber. Porque ahorita las fincas tienden a esparcirse. Hay fincas de una manzana, dos manzanas, quizás una caballería, pero finca de <i>caballerías</i>, no.</p> <p>25. Dicen que los dueños, cuando</p>	<p>moustaches et il était très délicat.</p> <p>18. Et lui ne s'est pas marié avec une ladina ou une fille de son pays, il s'est marié avec une native, qui s'appelait Katarina Choc. De là, il eut je crois huit enfants, deux garçons et six filles. Mais vous savez que le monde est plein de défauts. Parmi les six filles et les deux garçons, l'un consommait excessivement de l'eau de vie, et ils ne s'aimaient pas l'un l'autre. L'aîné s'appelait Mery Champney et le cadet s'appelait Benjamin Champney. Bientôt Don Kensett mourut. Il resta la maman, l'épouse Katarina et l'administrateur de la finca qui s'appelait don Anastasio Chiquin Bird.</p> <p>19. -La finca est revenue au cadet?</p> <p>20. -C'est ainsi que le voulait son père...</p> <p>21. A l'étranger, ils avaient de l'argent, des milliers de quetzals, de dollars</p> <p>22. [...]On dit que lorsque le propriétaire Kensett Champney est mort, il a fait venir les meilleurs médecins d'Allemagne, et comme il avait de l'argent, il disait : « Donnez-moi la vie, je vous donnerai de l'argent », c'était son désir, « Il est impossible de laisser Sepacuité », mais pour Dieu, même le propriétaire devait mourir.</p> <p>23. Bien. Lorsque Benjamin hérita de la finca, naturellement tout commença à bien fonctionner. Lorsque Kensett Champney mourut, elle était peut-être à un niveau de 80%. Lorsqu'il la reçut, il réussit à l'élever à 90%, peut-être à 100%. C'était une finca modèle !</p> <p>24. Sepacuité, une finca comme cela, il n'y en aura plus. Car maintenant les fincas se dispersent. Il y a des finca d'une <i>manzana</i>, de deux <i>manzanas</i>, d'une caballería, mais des fincas de plusieurs caballerías, il n'y en a plus.</p> <p>25. On dit que les grands propriétaires, lorsqu'ils achetaient les terres, disaient aux paysans :</p> <p>26. « Combien valent ces terres ? » Alors ils attrapaient les chapeaux et les remplissaient de monnaie, cela pour donner un exemple, ils ne comptaient</p>
--	---

<p>compraban esas tierras, decían a los dueños:</p> <p>26. “¿Cuánto valen esas tierras?” Dicen que agarraban los sombreros y les llenaban de monedas, esto para dar un ejemplo, no contaban. Quizás habían unos cien o doscientos quetzales. Pero al ver la gente tanto dinero, dejaban las tierras.</p> <p>27. Allí había de todo, allí no carecíamos de nada. La finca tenía administrador, mayordomo, planillero, encargado de secamiento de café. En esa finca Sepacuité, había ebanistas, había una instalación completa de carpintería, desde una acepilladora, y sierras para sacar tablas.</p> <p>28. Había campo de basket, campo de futbol, campo de aterrizaje, les asaban carne de res y carne de marrano cada tres días, los empleados tenían su ración de carne, ración de leche, ración de maíz, de frijol, de leña, y tenían derecho de hacer sus milpas. Estaba llena de colonos.</p> <p>29. En la finca central, allí tenían, se llamaban diarios, gente que trabajaba a diario.</p> <p>30. A parte, los colonos. Los colonos trabajaban 15 días en la finca, 15 días para ellos. Entonces, los que trabajaban más allí eran los más inmediatos, pero ganaban un poquito más, ganaban 15 centavos al día. Estoy hablando de los años 59, 60, algo así. Y aquí, estas comunidades, subían, cada pago era cada 15 días. Llegaban de 500 hasta 1000 personas a cobrar su pago.</p> <p>31. Bueno, la finca central se llamaba finca Sepacuite. Sus colinencias eran Senahú, Panzós, El Estor, Chahal, Lanquín.</p> <p>32. Fíjese, está Sepamac, está Setzimaj, está Sexoxché –corresponden a Senahú-, está Marichaj –por aquí-corresponde a Senahú, está Chajbelén- por aquí.</p> <p>33. Se componía de seis [fincas]. La primera, la finca matriz, y cinco, los</p>	<p>pas. Peut-être y avait-il 100 ou 200 quetzals. Mais en voyant autant d’argent, [les paysans] laissaient leur terre.</p> <p>27. Il y avait de tout, nous ne manquions de rien. La finca avait son administrateur, son majordome, son coordinateur, le chargé du séchage du café. Dans cette finca, il y avait des ébénistes, une installation complète de menuiserie, des rabots et des scies pour faire des planches.</p> <p>28. Il y avait un terrain de basket, un terrain de football, un terrain d’atterrissage, on faisait griller de la viande de boeuf et de la viande de porc tous les trois jours, les employés avaient leur ration de viande, leur ration de lait, leur ration de maïs, de haricots, de bois, et ils avaient le droit de faire leur milpas. C’était plein de colonos.</p> <p>29. Dans la finca centrale, on appelait journaliers les gens qui travaillaient tous les jours.</p> <p>30. A part étaient les colonos ; ils travaillaient quinze jours pour la finca, quinze jours pour eux. Ceux qui travaillaient le plus étaient ceux qui vivaient le plus près, mais ils gagnaient un peu plus, 15 centimes par jours – je parle des années 59, 60. Ici, dans ces communautés [plus lointaines du centre de la finca], ils montaient et la paie avait lieu tous les quinze jours. Arrivaient entre 500 et 1000 personnes pour recevoir leur paie.</p> <p>31. Bien, la finca centrale s’appelait finca Sepacuité. Ses limites étaient Senahú, Panzós, El Estor, Chahal, Lanquín</p> <p>32. Imaginez, il y avait Sepamac et Setzimaj, Sexoxché – qui étaient dans la juridiction de Senahú, il y avait Marichaj, par ici, il y avait Chajbelén.</p> <p>33. Elle se composait de six fincas. La première, la finca maîtresse et cinq annexes.</p> <p>34. Ici [coté Cahabón], il y avait 27 communautés. Maintenant vous pouvez imaginer combien possédaient ces Messieurs. Si je vous mentionne tous</p>
--	--

<p>anexos.</p> <p>34. De allí, tenía 27 comunidades, ya puede imaginarse cuanto abarcaban estos señores. Si yo les menciono los nombres se va a cansar de escuchar! Fíjese que está San Lucas, Secantzin, Salac, Seasij, Chiis, Setzacpec, Sewamo, Chimoxan, Chicoj, Semococh, Secanante, Rumpoc, Sebas, Tzulben, Gualibaj, Pulicibic, Sepoc, Sacta, Sechal, Chirichitzac, Chiacach, Balamte, Chiaux, Pahuilà...</p> <p>35. [...]Pues sucesivamente, la finca fue creciendo y pues a la par el dueño también va creciendo. Entonces este señor Benjamín Champney se casó pero no procreó hijos, sino fuera de matrimonio.</p> <p>36. Tuvo tres hijos, que son Erica, Jaime, Edgar, pero de diferentes madres. La mama de Edgar es una costarricense, se llamaba doña Cristina Zuñico. La mama de don Jaime y doña Erica se llamaba Julia Sommer.</p> <p>37. Entonces Don Benjamín, allí sí que tiene dinero, el hombre se impresiona con hacer de todo, él pronto dijo: "Voy a desarmar la casa". Porque el papa don Kensett cuando Benjamín se casó le mandó a hacer una bonita casa. Pero ya él con dinero, él dijo: "Yo no quiero casa, yo quiero un castillo."</p> <p>38. Trajo los arquitectos no sé donde, y empezaron a juntar material, puede imaginarse, fue de volcán, de piedra, de arena. Toda esa arena la traían del Polochic, y empezaron a traer ese material de hierro, piedras.</p> <p>39. Mire que, entonces, él se fue a Guatemala a traer los arquitectos. Usted, tal vez, ha oído de Castillo Armas, cuando derrocaron a Arbenz. Entonces, eso fue en el 58 algo así, yo todavía estaba en la escuela. Entonces, cuando Benjamín se vino a traer su gente para trabajar, se vinieron en un Avión del Aviateca, y</p>	<p>les noms, vous allez vous fatiguer d'écouter ! Figurez-vous qu'il y avait San Lucas, Secantzin, Salac, Seasij, Chiis, Setzacpec, Sewamo, Chimoxan, Chitcoj, Semococh, Secanante, Rumpoc, Sebas, Tzulben, Gualibaj, Pulicibic, Sepoc, Sacta, Sechal, Chirichitzac, Chiacach, Balamte, Chiaux, Pahuilà...</p> <p>35. [...] Bien. Progressivement, la finca a grandi et parallèlement le propriétaire de même grandissait. Benjamin Champney s'est marié mais il n'a pas eu d'enfant, si ce n'est hors mariage.</p> <p>36. Il a eu trois enfants, qui sont Erica, Jaime et Edgar, mais de mères différentes. La mère d'Edgar était une costaricienne, elle s'appelait Cristina Zuñico. La maman de Jaime et Erica s'appelait Julia Sommer.</p> <p>37. Alors Benjamin, comme il avait beaucoup d'argent, et que l'homme veut toujours faire de grandes choses, annonça: « Je vais démonter la maison ». Car le père, Monsieur Kensett, lorsque Benjamin s'était marié, lui avait fait faire une belle maison. Mais lui une fois riche, dit : « Je ne veux pas une maison, je veux un château ».</p> <p>38. Il ramena les architectes de je ne sais où, et ils commencèrent à rassembler les matériaux, vous pouvez imaginer, de la pierre volcanique, du sable... Tout ce sable, ils l'amenaient du Polochic, avec les matériaux de métal et les pierres.</p> <p>39. Un jour, il est parti à la capitale pour aller les chercher. Vous avez peut-être entendu parler de Castillo Armas, lorsqu'ils renversèrent Arbenz. Et bien, cela s'est passé en 58¹⁰⁵, par là, j'étais encore à l'école. Lorsque Benjamin est allé chercher ses [architectes] pour travailler, ils sont revenus avec un avion d'Aviateca, et à cette époque les Aviateca atterraient à la Tinta. C'est alors qu'est survenu le fameux accident</p>
--	---

¹⁰⁵ Le coup d'état date de 1954 ; l'accident d'avion date en réalité de 1956.

<p>en ese entonces el Aviateca aterrizaba en la Tinta. Fue cuando pasó el famoso accidente de las Sierras de la Minas: que Castillo Armas tenía pena de que Castro lo invadiera, entonces preparó gente, cuando vieron la avioneta, el avión que venía, lo confundieron, y desaparecieron... así cuentan.</p> <p>40. Hace poco, leyendo la prensa, lo confirman allí, pero qué bueno que lo hubieran confirmado en el momento, ¡no que pasaron años!!</p> <p>41. [...]Entonces, cuando Benjamín murió, empezaron a pelear los hijos. Y como él no heredó, no especificó a Edgar o a Jaime, empezaron como los pescados que salaba uno que salaba otro. La finca estaba bien, económicamente, [...].</p> <p>42. Entonces, ellos empezaron a pelearse y a pelearse, la finca tenía camiones, tenía carros, tenía ganado caballar, ganado bovino. En aquel tiempo lo que le daba el dinero a las fincas, lo que sostenían las fincas, eran las mulas. En las fincas, usaron mucho las mulas. Y en aquel tiempo se llamaban los arrieros los que manejaban las mulas. Sólo la finca Sepacuite tenía 250 bestias de carga. Y entre los arrieros hay uno que le decían el «capataz». Era él que guiaba a los compañeros. Y con eso se iba a sacar todas las cosas, café, leña, maíz, frijol. Chajbelén fue una finca que les fue tirando cacao, chile y chicle.</p> <p>43. Entonces ya Edgar con la finca, empezó a hacer mal ajustes, empezó con vender el ganado, que ya no iba a trabajar con mulas, que sólo iba a trabajar con carros.</p> <p>44. Cuando yo trabajé como cuarto mayordomo en la finca, mi sueldo era de nueve quetzales.</p> <p>45. -¿En qué año?</p> <p>46. -En el año 58. [tiene 15 años]. 9</p>	<p>de la Sierra de las Minas : Castillo Armas avait peur que Castro l’envahisse¹⁰⁶, alors il prépara des gens, et lorsqu’ils virent l’avion, qui s’approchait, ils le confondirent et ils tirèrent, c’est ce qu’ils racontent.</p> <p>40. Il y a peu de temps, en lisant la presse, il y a eu confirmation, mais cela aurait été mieux de le confirmer à l’époque, sans laisser passer autant d’années !</p> <p>41. [...]Alors, lorsque Benjamin est mort, les fils ont commencé à se disputer. Et comme il n’avait pas fait de testament, comme il n’avait pas spécifié ce qu’il laissait à Edgar ou à Jaime, ces deux là commencèrent à se chamailler. La finca allait bien, économiquement.</p> <p>42. [...]La finca avait des camions, des voitures, des chevaux, des vaches. En ce temps-là, ce qui donnait de l’argent aux fincas, ce qui les soutenait, c’était les mulas. Ils utilisaient beaucoup de mulas dans les fincas. Et on appelait muletiers ceux qui guidaient les mulas. La seule finca de Sepacuité avait 250 mulas. Dans la seule finca de Sepacuité, on comptait 250 bêtes de somme. Parmi les muletiers, il y en avait un qu’on appelait le «chef». C’était celui qui guidait ses compagnons. Ainsi ils emmenaient toutes les choses, le café, le bois, le maïs, le haricot. A Chajbelén on produisait du cacao, du piment, du caoutchouc.</p> <p>43. Alors Edgar commença à faire de mauvais calculs pour la finca, il commença à vendre le bétail, il ne voulait plus travailler avec des mulas, seulement avec des véhicules.</p> <p>44. Quand j’ai commencé à travailler comme quatrième majordome dans la finca, mon salaire était de 9 quetzals.</p> <p>45. – En quelle année ?</p> <p>46. –En 1958. [il a alors 15 ans] 9 quetzals par mois ! Mais c’était bien suffisant. Car le sucre valait 3 centimes la livre, un pantalon valait 1.50 quetzal, on allait et revenait de Cobán avec 5</p>
---	---

¹⁰⁶ Ici, il y a évidemment confusion et anachronisme.

<p>quetzales al mes. Pero alcanzaba para todo. Porque ¿cuanto valía el azúcar? Valía 3 centavos la libra. Un pantalon valía 1,50. Uno iba a Cobán, con 5 quetzales ida y vuelta. De cuarto mayordomo, mi trabajo era revisar a los cafetales, no iba a la escuela todavía. Yo tenía deseo de estudiar pero en la finca había una escuela que sólo daba tercer año y ahí me quedé. Cuando le dije a mi padre: « - Papa yo quiero ir a estudiar.-¿Y eso para qué, a qué sirve el estudio ? Eso va a ser tu trabajo. »</p> <p>47. Y lo mismo me decía el dueño de la finca : « Ponete a trabajar, ponete las pilas, me decía, y cuando tu papa lo va a parar, te voy a mandar a las fincas.”</p> <p>48. Bueno, empecé a relacionarme más íntimamente con la finca, y empecé a averiguar cuántas <i>caballerías</i> de café tenía: tenía 4 <i>caballerías</i> de café. Su cosecha anualmente llegaba a los 4000 o 5000 quintales pergamino.Y los sacaban por aquí por Alta Verapaz, la famosa Verapaz Co.</p> <p>49. Llegaban los camiones sólo a la finca Pancajché. Y de la finca los sacaban los camiones y como era la carretera de terracería, salían como a las dos de la mañana e iban llegando como a las seis, siete de la mañana en Pancajché.</p> <p>50. Conocí la Verapaz Co que caminando era más ligero a pie que en el tren, e iban echando leñas, no es como los de ahora que son eléctricos, an aquel tiempo todo era muy despacioso.</p> <p>51. ¿Y como era su trabajo de mayordomo?</p> <p>52. Era trabajar con la gente, revisar las tareas. Una tarea se compone de 25 varas en cuadro. Entonces, pasaba el primer caporal, le traía la tarea, y llegaba el mayordomo, el primer mayordomo, tenía que pasar a revisar con palo así si estaba bien limpio.</p>	<p>quetzals. En tant que quatrième majordome, mon travail était de surveiller les plantations de café, je n’allais pas à l’école. Je voulais étudier mais dans la finca l’école ne formait que jusqu’à la troisième année [<i>du cycle primaire</i>], et j’ai dû m’arrêter là. Lorsque j’ai dit à mon père :« Papa, je veux aller étudier. - Mais à quoi cela pourrait servir d’étudier ? Tu travailleras ici».</p> <p>47. Le propriétaire de la finca disait la même chose :« Mets-toi à travailler, prends-toi en main, me disait-il, et quand ton père s’arrêtera, je t’enverrai dans les fincas.</p> <p>48. Bien. J’ai commencé à être en relation plus intime avec la finca, et je commencé à vérifier le nombre de <i>caballerías</i> de café qu’elle possédait : elle avait 4 <i>caballería</i> de café [180 hectares]. Sa récolte arrivait annuellement à 4000 ou 5000 quintaux de café sec. Et on les exportait vers l’Alta Verapaz, vers la fameuse Verapaz Co.</p> <p>49. Les camions arrivaient seulement à la finca Pancajché. Les camions partaient de la finca, et comme c’était de la piste, ils sortaient vers les deux heures du matin et ils arrivaient autour des six, sept heures du matin à Pancajché.</p> <p>50. J’ai connu la Verapaz Co. On allait plus vite qu’elle en marchant, il fallait l’alimenter avec du bois, ce n’était pas comme les trains électriques de maintenant, en ce temps-là, tout allait très doucement.</p> <p>51. -Et comment était votre travail de majordome ?</p> <p>52. – Il consistait à travailler avec les gens, vérifier les tâches. Une tâche se compose de 25 <i>varas</i>¹⁰⁷. Le premier caporal passait, il donnait la tâche, arrivait le majordome, le premier majordome, il devait passer vérifier avec son bâton si tout était bien propre ; sinon il disait au garçon : « Regarde, il</p>
--	--

¹⁰⁷ L'équivalent d'une *cuerva*, c'est à dire, 441 m² (21m x21m)

<p>Sino le decía al muchacho: “Mire, hay monte aquí hay que repararlo”. Le decía tanto que si no le hacía caso, le decía al mayordomo y el mayordomo lo molestaba, el mayordomo no le cubría el día. Tenía que hacer otro.</p> <p>53. Mi trabajo también era despachar ración, pero no todos los mozos tenían su ración, sólo los obreros: carpinteros, los arrieros, los vaqueros, y los empleados.</p> <p>54. Y también era pesar café, cuanto traían, eso era mi trabajo.</p> <p>55. -Los otros no tenían ración?</p> <p>56. -No las demás gente, no tenían ración.</p> <p>57. -Tenían que llevarla?</p> <p>58. -O sea que de su sueldo que vivir</p> <p>59. - Y, en aquel tiempo, el finquero les permitía cultivar su milpa... ¿cómo pasaba?</p> <p>60. -Si, limitado. Le daban, cuando más, una manzana. Pero sabe que, en las comunidades, como no había control, marranos, cuanto podían tener!! Este su 60, 80, cabezas de marranos [...]</p> <p>61. Y el salario [de los colonos], estaba de cinco centavos, diez centavos, quince centavos. Tenían derecho al séptimo día. Cuando la cosecha de café llegaba entonces esa gente tenía que subir. Llegaba a valer el café entonces 50 centavos el quintal. Y llegan mujeres, niños. En aquel tiempo, la escuela, no la permitía el dueño de la finca. Para ellos , mejor , si la gente no iba a la escuela. Ese era la base de ellos, para tenerlos en su dominio.</p> <p>62. Benjamin era muy delicado, muy delicado con la gente. Fijese que el tenía sus perros. Y en la tardes con los empleados de la oficina, se ponían a platicar un rato, le decíamos cuatro caminos, y allí obligadamente, la gente tenía que pasar con carga de leña, y los perros se les iban encima de la gente, botaban a la gente, risa le daba a él. Y hay de aquel que</p>	<p>y a encore des herbes ici, il faut repasser ». Si celui-ci n'en tenait pas compte, il le disait au majordome et celui-ci l'embêtait, il ne lui comptait pas la journée. Il devait faire une autre journée.</p> <p>53. Mon travail était aussi de répartir les rations, mais tous n'avaient pas leur ration, seulement les ouvriers : les charpentiers, les mûletiers, les vachers, les employés.</p> <p>54. Et je pesais le café, lorsqu'ils l'apportaient, c'était mon travail.</p> <p>55. -Les autres n'avaient pas de ration ?</p> <p>56. -Non, les autres ne recevaient pas de ration.</p> <p>57. -Ils devaient l'amener ?</p> <p>58. -Disons plutôt qu'ils devaient vivre de leur salaire.</p> <p>59. -Et dans ce temps-là, le finquero leur permettait de cultiver leur champ de maïs?</p> <p>60. -Oui, de façon limitée. Il leur donnait au plus, une <i>manzana</i>. Mais vous savez que, dans les communautés, comme il n'y avait pas contrôle, ils pouvaient avoir beaucoup de cochons! Chacun avait 60, 80 têtes [...]</p> <p>61. Et le salaire [des colonos] était de 5, 10, 15 centimes. Ils avaient droit au 7^e jour. Lorsque la récolte du café arrivait, les gens devaient monter. Alors le café pouvait valoir 50 centimes le quintal. Arrivaient les femmes, les enfants. En ce temps-là, l'école n'était pas autorisée par le propriétaire de la finca. Pour eux, c'était mieux si les gens n'allaient pas à l'école. C'était leur base, pour les tenir sous leur domination.</p> <p>62. Benjamin était très délicat, très délicat avec les gens. Figurez-vous qu'il avait ses chiens. Les après-midi, avec les employés du bureau, ils discutaient un moment à l'endroit que nous appelons les quatre chemins, et là, les gens devaient passer avec leur charge de bois, et les chiens se jetaient sur les gens, les faisaient tomber, et cela le faisait rire. Et gare à celui qui attrapait</p>
--	---

<p>agarraba un leño, porque lo expulsaban de la finca.</p> <p>63. “En aquel tiempo las autoridades le daban helado a los dueños, porque por los finqueros es que vinieron municipalidades. [...] [si un] colono al limpiar cortaba por accidente una ramita de café, iba para Senahù. Allí lo sentenciaban con quince días. A limpiar las calles con un machete sin filo. Sin derecho de sueldo. O si no lo condenaban a limpiar los sanitarios públicos, a diario. Tenía que lavarlos y con la mano, rascar toda esa podredumbre que había. O sino a sacar tareas de piedra.</p> <p>64. Aquí la tarea de piedra se distingue por un metro. Le ponían al pobre muchacho y le decían:</p> <p>65. «Tienes que hacer 6 metros de piedra a la semana, si no lo cumplís, van a ser 12.»</p> <p>66. Esa pobre persona, no sé como lo hacía porque tenía que ir a sacar de un lugar retirado, llevaba una barrena, una su almádana, para que quebrara la piedra. Si lo lograba hacer a la semana, tenía derecho de irse a limpiar el cafetal, sino seguía allí. O sino, a hacer tarea de leña, unos diez metros... O sea que en ese tiempo, la gente estaba muy marginada. O sea la gente estaba muy, vale la palabra, pisoteada, bajo el tacón del podiente.</p> <p>67. El dueño de la finca cumplía años el 18 de septiembre. Y empezaba a celebrar el 15 de septiembre. Hacía chinche de cigarros, chinche de aguardiente. Había un aguardiente en Guatemala que sólo al ver el envase se embolaba uno.</p> <p>68. Hacía su fiesta allí: a parte la fiesta de los empleados, y a parte la fiesta de los mozos.</p> <p>69. Mandaba a matar tres cabezas de ganado. Y decían todos “aquí los que van almorzar se le vende aguardiente, al que no, no se le vende”.</p> <p>70. Venía a la cuatro de la noche la</p>	<p>une branche [<i>pour tenir les chiens à distance</i>], car on l’expulsait de la finca.</p> <p>63. En ce temps-là, les autorités étaient aux petits soins avec les propriétaires, parce que c’est par les finqueros que sont venues les municipalités. Si un colono, en nettoyant la plantation, coupait par erreur une branche du caféier, il allait à Senahú. Là, on le condamnait à 15 jours, à nettoyer les rues avec une machète sans fil. Sans être payé. Ou bien ils le condamnaient à nettoyer les sanitaires publics, chaque jour. Il devait le nettoyer à la main, gratter toute cette saleté qu’il y avait. Ou bien, il devait sortir des tâches de pierres.</p> <p>64. Ici, une tâche de pierre signifie un mètre cube. Ils disaient au pauvre garçon :</p> <p>65. «Tu dois faire 6 mètres dans la semaine, et si tu n’y parviens pas, on t’en demandera 12.»</p> <p>66. Cette pauvre personne, je ne sais comment elle faisait car il fallait sortir la pierre d’un endroit éloigné, en emmenant un burin et une masse, pour pouvoir casser la pierre. S’il parvenait à le faire en une semaine, il avait le droit d’aller nettoyer de nouveau les caféiers, sinon il continuait. Ou bien, il devait faire une corvée de bois, 10 mètres cubes. C’est dire combien dans ce temps-là, les gens étaient discriminés. Combien les gens, il faut le dire, étaient écrasés sous le talon du puissant.</p> <p>67. Le propriétaire de la finca fêtait son anniversaire le 18 septembre. Il commençait à célébrer le 15 septembre. Il faisait des lots de cigares, des lots d’eau de vie. Il y avait une eau de vie au Guatemala un alcool, qui rendait saoul à la seule vue de la bouteille.</p> <p>68. Il faisait sa fête là-bas: les employés d’un côté, les travailleurs de l’autre.</p> <p>69. Il faisait abattre trois têtes de bétail, et il disait : «Tous ceux qui viennent déjeuner, on leur vend de l’alcool, et ceux qui ne viennent pas manger, on ne leur vend pas.»</p> <p>70. La sarabande venait à quatre heures du matin, il y avait 14 sortes de danses,</p>
--	--

<p>sarabanda, y allí ponían hasta 14 clases de bailes. Era tremendo eso.</p> <p>71. Y eso le encantaba a la gente.</p> <p>72. Y bailaba el dueño de la finca, con las mujeres de los mozos, se metía en la sarabanda.</p> <p>73. -Y las mujeres de los mozos, ellas tenían que trabajar?</p> <p>74. -No, lo único, que cuando le decía el mayordomo: mucha, oiste esa oportunidad ese dinero. Llevan a su mujer a cortar café, que les vayan a ayudar. Supongo una persona lo más que corta, corta sus seis arrobas cuando está el café muy maduro, entonces para sacar sus 2 o 3 quintales ya era dinero. Entonces haciendo cocina, haciendo almuerzos, se iban con sus maridos, y por allí, como tipo tres cuatro de la tarde, se venían para adelantar para la casa.</p> <p>75. Allí, el trabajo era de 7 a 12, de 1 a 5 de la tarde. A la cinco los sacaban del campo, y como había cafetales que estaban retirados de lugares como de 5, 6 kilometros, y nada de carro: espalda.</p> <p>76. Lo que si habia en la finca, no cabe duda que los dueños introducían dentro de la casa.</p> <p>77. Supongamos que yo tengo mi familia, yo tengo dos hijas.</p> <p>78. Entonces el dueño de la finca decía:</p> <p>79. “Bueno, me vas a poner tu hijas que vayan a cortar café.</p> <p>80. – ah no, yo no te quiero que vayan mis hijas porque mis hijas no...</p> <p>81. -bueno, si no quieres que vayan tus hijas, allí te voy a mandar dos muchachos que van a ser sus maridos”. Era un atropello a la dignidad de la persona. Tal vez las señoritas tenían sus 12, 13, 14, 15 años, los obligaban a que se juntara – usamos la palabra vulgar aqui juntar-</p>	<p>c’était incroyable.</p> <p>71. Les gens étaient enchantés.</p> <p>72. Le propriétaire dansait lui aussi, avec les femmes des travailleurs, il se mettait dans la sarabande.</p> <p>73. –Et les femmes des travailleurs, elles devaient travailler ?</p> <p>74. –Non, l’unique moment, c’est quand le majordome disait : « Garçon écoute, il y a une opportunité de gagner de l’argent. Amenez vos femmes cueillir le café, qu’elles viennent vous aider. » Je crois qu’une personne peut cueillir au plus 6 <i>arrobas</i>¹⁰⁸, lorsque le café est très mûr, alors avec elles, ils pouvaient extraire leur 2 ou 3 quintaux¹⁰⁹ [en une journée], c’était déjà de l’argent.</p> <p>75. Là-bas, le travail était de sept heures à midi, et d’une heure à cinq heures de l’après-midi. A cinq heures on les sortait du champ, et il y avait des plantations très éloignées, près de 5 ou 6 kilomètres, et il n’y avait pas de véhicule, on portait tout sur le dos.</p> <p>76. Ce qu’il y avait dans la finca, c’est que les propriétaires se mêlaient de ce qui se passait dans le foyer.</p> <p>77. Supposons que j’aie une famille : j’ai deux filles.</p> <p>78. Alors le propriétaire disait :</p> <p>79. « Bien, tu vas m’envoyer tes deux filles pour cueillir le café.</p> <p>80. –Non, je ne veux pas que mes filles y aillent.</p> <p>81. –Bien, si tu ne veux pas, je vais t’envoyer deux garçons pour qu’ils soient leurs maris ». C’était un coup porté à la dignité de la personne. La petite avait 12, 13, 14 ans, et on les obligeait à se mettre ensemble – on utilise ici vulgairement ce mot « se mettre ensemble ». Cela veut dire que « on s’est mis d’accord, disait le garçon, tu vas monter avec moi », sans plus de formalité ! Et alors arrivaient les problèmes. Mais il les obligeait, et celui</p>
--	--

¹⁰⁸ Une *arroba* équivaut à 25 livres, 6 arrobas font donc 150 livres, c’est à dire 68 kilogrammes.

¹⁰⁹ Un *quintal* est l’équivalent de 4 *arrobas* ; *ici*, les trois quintaux font 136 kilogrammes.

<p>Quiere decir que, nos ponemos de acuerdo el muchacho decia, “te vas a subir conmigo”, sin llenar requisitos!! Y vienen los problemas. Pero les obligaba. y aquel que no quería, pues... lo echaba de la finca.</p> <p>82. Y en las fincas había una recomendación, te daban esa misma recomendación como, la persona inocente, te daban la carta, y decían, esa carta vas enseñando ; y la carta decía «es un muchacho muy mal portado, no reciban », « ah..gracias, pero no tenemos »</p> <p>83. Así que, si se iba de la finca, en ninguna parte conseguía trabajo. ¿Y sabe que hacía? Regresaba al primer lugar a sujetarse a los caprichos de los dueños. Eso sí había.</p> <p>84. Si estaba enferma la mujer, decía al hombre:“Bueno, en la noche las cuidas, este día se va a trabajar.” Y si se le terminaba el maíz al hombre o al hogar, que no había maíz: « Manda tu mujer a donde conseguir». Tenía que ir la señora si había dinero o no había dinero.</p> <p>85. Hasta después que empezaron otro sistema pero ya habían pasado unos veinte años quizás, que empezaron a poner una tienda en la finca. A mi se me terminaba los víveres, iba yo, y sacaba mi maíz, mi frijol, o lo que quería a la cuenta, y al final ya no recibía dinero.</p> <p>86. Cuando derrocaron a Arbenz, había escasez, había una carestía. El dueño de la finca trajo maíz de los Estados Unidos, eso repartió por libras en las casas, y en las tardes nos invitaba que pasáramos uno de cada familia, pasamos a recojer dos panes cada uno, era de como 12, 15 libras. [...] Eso se nos regaló. Tenía sus ratos que, como que se tocaba el corazon, hé!!!</p> <p>87. - He oido que en ciertas fincas, tenían sus tiendas propias pero tambien hacian su propia moneda.</p>	<p>qui ne voulait pas, il le jettait de la finca.</p> <p>82. Et dans les fincas, il y avait des lettres de recommandation, on te donnait cette lettre pour que tu la présentes ; et la lettre disait : « C’est un très mauvais garçon, ne l’employez pas », « –ah... merci, mais nous n’avons pas [de travail] »</p> <p>83. C’est ainsi que s’il partait de la finca, il ne trouvait de travail nulle part. Et vous savez ce qu’il faisait ? Il revenait à la finca se soumettre aux caprices des propriétaires. Ça, ça arrivait.</p> <p>84. Si la femme était malade, on disait à l’homme : « Bien, la nuit, tu en prendras soin, le jour, tu vas travailler » et si l’homme ou le foyer n’avait plus de maïs : « Envoie ta femme en chercher ». Et elle devait y aller, qu’elle ait ou non de l’argent.</p> <p>85. C’est après qu’ils ont introduit un autre système mais après au moins vingt ans, ils ont mis une boutique dans la finca. Lorsque je n’avais plus de provisions, j’y allais, je mettais mon maïs, mes haricots, et tout ce que je voulais sur le compte, et au final, je ne recevais plus d’argent.</p> <p>86. Lorsqu’ils renversèrent Arbenz, il y avait une pénurie, une hausse des prix, le propriétaire de la finca ramena du maïs des Etats-Unis, il le répartit par livres dans les maisons, et dans les après-midi, il nous invitait à passer, un de chaque famille, pour prendre deux pains chacun, de 12 ou 15 livres chacun [...] Il nous les a offert. Il avait ses instants de bon coeur, hé, hé !</p> <p>87. - J’ai entendu que dans certaines fincas, ils avaient leurs propres boutiques, mais ils faisaient aussi leur propre monnaie.</p> <p>88. – Oui, le cacao surtout. Ils échangeaient le cacao pour d’autres choses.</p> <p>89. – Mais vous, vous l’avez vu ?</p> <p>90. - Non, c’est mon père qui me racontait. Cela se passait peut-être dans les années 1910. Il y a un autre cacao que nous appelons pataxte. Il disait que cela</p>
--	--

<p>88. -Si, el cacao sobre todo. Cambiaban el cacao por otras cosas.</p> <p>89. - Pero usted lo vio?</p> <p>90. - No, mi papa me contaba. Eso quizás, en los años 1910. Hay otro cacao que le decimos pataxte. Dice que eso pues tambien lo cambiaban. Era un cambio que hacían: el que no tenía maïs pues tenía frijol, y habia un cambio en cacao. Usted lo sabe, los mayas trabajaron mucho con el cacao, y eso era el dinero de ellos. Como mujeres compraban, alguien queria su mujer, la compraba con eso.</p> <p>91. ¿Pero ese cacao, el finquero lo tenía?</p> <p>92. Los colonos tenían sus matas de cacao. Tenían derecho de sembrar cualquier cosa. El dueño era muy cuidadoso. Nombraba una comision y decía: « Vayame a revisar que tiene sembrado la gente. Eso si no era para acapararlo, sino que no pusieran pretexto de que no querian trabajar, que no tenían comida, y si llega una aldea, una comunidad que no tenía nada sembrado, venia él o les invitaba y les decía: « bueno, ¿por qué no siembran? Ustedes lo hacen a proposito, para no venir a trabajar». Hay que tener sembrados bananos, tener sembrados naranjas, y cualquier cosa, para que la familia tenga de que comer y se ayude. Era razonable.</p> <p>93. – ¿Y en las colonias, había ermitas?</p> <p>94. - Si, pero como le digo, eran ranchos muy dispersos.</p> <p>95. Y habían estas cofradías?</p> <p>96. Habían cofradías</p> <p>97. Y cual era la relación entre el finquero y las cofradías?</p> <p>98. Casi no se metía. Se lo dejaba al sacerdote.</p> <p>99. Y en las comunidades habían, en tal parte, celebraban San Martín de Porres por ejemplo, allí los alcades, las autoridades, llamaban al alcalde auxiliar :</p> <p>100. «- ¿Cuando empieza la fiesta?- tal día.-muy bien, te vas a venir con</p>	<p>aussi, ils l'échangeaient. C'était un change qu'ils faisaient : celui qui n'avait pas de maïs mais avait du haricot, et il y avait un change en cacao. Vous le savez, les mayas travaillèrent beaucoup avec le cacao, et c'était leur argent. Comme ils achetaient les femmes, quelqu'un voulait une femme, il l'achetait avec ce cacao.</p> <p>91. - Mais ce cacao, il appartenait au finquero ?</p> <p>92. - Les colonos avaient aussi leurs plants de cacao. Ils pouvaient semer ce qu'ils voulaient. Le propriétaire faisait très attention. Il nommait une commission et disait : « Allez vérifier ce qu'ont semé les gens. » et cela non pour se l'accaparer, mais pour ne pas qu'ils puissent prétexter qu'ils ne pouvaient pas travailler, qu'ils n'avaient pas à manger. Et s'il arrivait qu'une communauté n'avait rien semé, il venait ou bien les invitait et leur disait : « Bien, pourquoi vous ne semez pas ? Vous le faites exprès, pour ne pas venir travailler. Il faut semer des bananiers, des orangers, n'importe quoi, pour que la famille ait de quoi manger et subvienne à ses besoins » C'était raisonnable...</p> <p>93. - Et dans les villages, il y avait des chapelles ?</p> <p>94. - Oui, mais comme je vous l'ai dit, c'était des petites maisons très dispersées.</p> <p>95. - Et il y avait des confréries ?</p> <p>96. - Oui</p> <p>97. - Et quelles étaient les relations entre le finquero et les confréries ?</p> <p>98. - Il ne se mêlait quasiment de rien, il le laissait pour le prêtre.</p> <p>99. Et dans les communautés, ils célébraient, par exemple, Saint Martin de Porres, alors les maires, les autorités de la municipalité appelaient le maire auxiliaire [de la communauté] :</p> <p>100. «- Quand commence la fête ? – Tel jour. Très bien, tu vas venir avec quelques compagnons, tu emporteras</p>
--	---

<p>unos compañeros, te llevas unas diez cajas de guaro para venderlas.” Y el producto era para el alcalde. ¡Estaba fomentando el vicio en las aldeas!</p> <p>101. Allí iba la sarabanda, iba la marimba a tocar y ponían dos noches de sarabanda.</p> <p>102. El aguardiente lo traían los de la cofradía. El que tenía que bailaba tenía que comprar aguardiente, un litro. Empezaban a tomar... y ya bolos se ponían a bailar.</p> <p>103. Y el resultado pués: cada aldea tiene su santo pués, y le hacían fiesta. Solo avisaban a la finca, « tal fecha no vamos a venir porque es nuestra fiesta. »</p> <p>104. “- Haganlo mucha.</p> <p>105. ¿Cuánto dinero necesita?”</p> <p>106. El dinero, lo daba la finca al mozo, y el mozo iba a comprar a la cofradía, y ese dinero era para el santo, para la mejoría de la ermita, o lo que sea.”¹⁰³</p> <p>107. Le voy a hablar de la Central, que era Sepacuité. Como 150 lo que iban a cobrar.</p> <p>108. Les decía a empleados, a los obreros y a los colonos, « ¿cuánto dinero vas a querer vos?</p> <p>109. - Aaahh, unos mis 15 quetzales...</p> <p>110. - No, no alcanza 15 quetzales, ¡Saca 60, 60 quetzales para Joaquim!</p> <p>111. - ¿Y usted cuanto va a querer? Le decía al empleado— uno mi 200...</p> <p>112. - No, no, no, sáquele 1000 quetzales, 1000 quetzales para Vidal.</p> <p>113. Era dinero que venía adelantado para que pudieran comprar sus cosas, comprar ropa, o para chuparlo vulgarmente. Y así, sucesivamente, le daba de acuerdo lo que ganaban.</p> <p>114. Si yo ganaba 200 al mes, me podía dar hasta 400. Y no me lo descontaba de un jalón, sino que lo iba descontando que 15, que 20 quetzales mensuales o semanales.</p>	<p>une dizaine de caisses d’eau de vie pour les vendre. » Et le profit était pour le maire. Il encourageait le vice dans les villages !</p> <p>101. La sarabande y allait, la marimba allait jouer, ils dansaient deux nuits de sarabande.</p> <p>102. L’eau de vie, c’était ceux de la confrérie qui l’amenaient. Celui qui dansait devait acheter de l’eau de vie, un litre. Ils commençaient à boire, et c’est déjà saouls qu’ils commençaient à danser.</p> <p>103. Et le résultat, c’était que chaque village avait son Saint et lui faisait une fête. On avisait seulement la finca : « A telle date nous ne viendrons pas car c’est notre fête de village »</p> <p>104. -Faites-la [cette fête], mes garçons !</p> <p>105. De combien d’argent as-tu besoin ? »</p> <p>106. L’argent, la finca le donnait au travailleur, le travailleur allait acheter à la confrérie, et cet argent était pour le Saint, pour l’amélioration de la chapelle, ou quoi que ce soit d’autre.</p> <p>107. Je vais donner l’exemple de la Centrale, Sepacuité. Environ 150 qui venaient recevoir leur salaire.</p> <p>108. Il disait aux employés, aux ouvriers et aux travailleurs résidents : « -De combien d’argent as-tu besoin ?</p> <p>109. -Aahh, 15 quetzals...</p> <p>110. - Non, cela ne suffit pas 15 quetzals, sors 60, 60 quetzals pour Joachim !</p> <p>111. -Et vous combien voulez-vous ? disait-il à l’employé. -200 quetzals.</p> <p>112. -Non, donnez-lui 1000 quetzals, 1000 quetzals pour Vidal.</p> <p>113. C’était de l’argent qui était avancé pour qu’ils puissent acheter ce qu’ils voulaient, acheter des vêtements ou le boire, tout simplement. Et c’est ainsi, successivement il donnait selon ce qu’ils gagnaient.</p> <p>114. Si je gagnais 200 quetzals dans le mois, il pouvait me donner jusqu’à 400. Et il ne le décomptait pas en une fois,</p>
--	--

<p>115. Hasta que al final le decía, ya terminaste de cancelar lo que debías.</p> <p>116. Eso sí lo hacía él. Para ayudar, le gustaba animar a su gente, pero que bueno fuera para buenas cosas, no sólo para lo malo...</p> <p>117. Si hacían fiesta en su comunidad, sacaban dinero, y allí iban los comerciantes. En aquel tiempo, los comerciantes llevaban unas cargas así de que se envolvían de petate. Y allí iban a atender. Era novedad cuando llegaba el vendedor allí. Habían huipiles, pantalones, cortes. No digo zapatos, porque zapatos no vendían en ese tiempo, eran kaites o sandales. Venían de Cobán o de Carchá los comerciantes.</p> <p>118. [...]Y estaban en unos lugares muy especiales, celoso el dueño Benjamín Champney, era muy cuidadoso. Había marranos, cabras, pero cuando él murió, los hijos empezaron a pelear, y como se acabó el dinero, empezaron a vender, y a vender, y a vender, hasta que quedaron sin nada.</p> <p>119. Después de que quedaron sin nada, empezaron a querer vender las tierras. Había mucha tierra ociosa.</p> <p>120. Y ya la gente ya dejó de trabajar, cuando la subversión invadió.</p> <p>121. Empezó a trabajar a la gente: "porqué tienen que trabajar si no les pagan?"</p> <p>122. y se fue temiendo la gente, se fue temiendo la gente, ya no llegaron a trabajar. Y en una parte tenían razón porque no les pagaban.</p> <p>123. -¿En qué año fue eso?</p> <p>124. -Eso ya más o menos, fue, vamos a ver, cuando yo salí de la finca, en el 74 por allí...En el 75 para la 80 se dio todo eso, de que ya... ya estábamos involucrado a la guer...</p> <p>125. Aquí la subversión, también que no acabó, pero si trabajó a la gente. Toda la gente se quedó, ya no quería trabajar. Y entonces, cuando eso pasó, el Estado confiscó las tierras,</p>	<p>mais par 15 ou 20 quetzals par mois ou par semaine.</p> <p>115. Jusqu'à la fin, il disait : tu as terminé de rembourser ce que tu devais.</p> <p>116. Oui, ça, il le faisait. Pour aider, il aimait encourager les gens, mais cela aurait été bien si cela avait été pour de bonnes choses, pas seulement pour les mauvaises.</p> <p>117. S'ils faisaient des fêtes dans leur communauté, ils sortaient de l'argent, et les commerçants y allaient. Dans ce temps-là les commerçants apportaient des charges qu'ils enveloppaient dans une natte. Et ils allaient proposer là bas. C'était chose extraordinaire quand le vendeur arrivait là-bas. Il y avait des huipils, des pantalons, des jupes. Je ne dis pas de chaussures, car des chaussures ils n'en vendaient pas à cette époque. C'était des sandales. Ces commerçants venaient de Carchá ou de Cobán.</p> <p>118. [...]Il y avait des lieux très spéciaux, le propriétaire Benjamin Champney était très jaloux, très soigneux. Il avait des porcs, des chèvres, et lorsqu'il mourut, les enfants commencèrent à se disputer, et à vendre, à vendre, jusqu'à ce qu'il ne reste plus rien.</p> <p>119. Lorsqu'ils restèrent sans rien, ils commencèrent à vouloir vendre les terres. Il y avait beaucoup de terre oisive.</p> <p>120. Et les gens cessèrent de travailler, lorsque la subversion envahit [la région].</p> <p>121. La subversion commença à « travailler » les gens: « Pourquoi devez-vous travailler si on ne vous paie pas ? »</p> <p>122. Les gens eurent peur, et ils ne venaient plus travailler. Et d'un côté, ils avaient raison car on ne les payait pas.</p> <p>123. - En quelle année cela a-t-il eu lieu ?</p> <p>124. - Plus ou moins, voyons voir, je suis parti de la finca en 1974... entre 1975 et 1980, nous étions déjà engagés dans la guer...</p>
--	--

<p>las tierras ociosas las agarró, y pronto las comunidades empezaron a brincar, a pedir las tierras.</p> <p>126. - ¿Pero los Champney vendieron al Estado?</p> <p>127. - No, o sea que él se quedo en la calle. Como él se metió al banco. Se metió con mucha deuda, sacó mucho dinero del banco y el banco confiscó. No sé si el banco lo vendió al gobierno, o... no sé</p> <p>128. [...]! Si ellos hubieran usado la cabeza como se dice comúnmente, imagínese, ellos fueran archimillonarios a como está el valor de la tierra ahora!!! Y mire que en todos estos lugares, si uno siembra piedras, piedras cosecha. La mayor parte de las tierras están a jurisdicción de Cahabón. Es poco lo que tiene a jurisdicción de Senahú.</p> <p>129. Entonces cuando Edgar se quedó sin nada, empezó a despedir los empleados. Mi señor padre, tenía treinta y nueve años de trabajar en la finca. Sabe cuánto le dieron por su tiempo? ¡Mil quinientos quetzales!! Sí, mi padre murió pobre, un hombre muy honrado, el nunca agarró algo para nosotros, decía:</p> <p>130. « No, tiene dueño la finca. » Siempre decía que hay veces el maldecir a la honradez es un estorbo. Porque hubieron hechos, hubieron unos que hicieron esas cosas, pero él no.</p>	<p>125. Ici la subversion, elle n'a pas réussi, mais elle a travaillé les gens. Tous les gens restaient [chez eux], ils ne voulaient plus travailler. Alors, quand cela est arrivé, l'État a confisqué les terres, les terres oisives, et très vite les communautés ont commencé à se soulever, à réclamer les terres.</p> <p>126. –Les Champney ont vendu à l'État ?</p> <p>127. –Non, ou plutôt, il était à la rue, car il s'était « mis à la banque », il s'est retrouvé avec beaucoup de dettes, il a sorti beaucoup d'argent de la banque, et celle-ci a confisqué. Je ne sais pas si la banque ensuite a vendu au gouvernement, je ne sais pas comment cela s'est passé.</p> <p>128. [...] S'ils avaient utilisé leur tête comme on dit, imaginez, ils seraient archimillionnaires, vu la valeur de la terre aujourd'hui !!!</p> <p>129. Alors quand Edgar est resté sans rien, il a commencé à renvoyer les employés. Mon père avait travaillé 39 ans dans la finca. Vous savez combien ils lui ont donné ? 1500 quetzals ! Oui, mon père est mort pauvre, c'était un homme très honnête, jamais il ne prenait quelque chose pour nous. Il disait :</p> <p>130. « Non, la finca a un propriétaire. » Il disait toujours que médire de l'honnêteté est un méfait. Car il y a eu des cas, des gens qui ont fait cela, mais lui, jamais.</p>
---	--

BB. L'histoire de Marcelino Xol par son petit-fils Martin.

Martin, petit-fils de Marcelino Xol, est une personne très connue dans toute la municipalité. Il pratique en effet une « médecine » originale (sans diplôme aucun), apprise sur le tas, alliant médicaments allopathiques, écoute, remèdes de grand-mère... Il enrichit actuellement ses soins par la spiritualité et les pratiques rituelles que l'on pourrait appeler « (néo)-mayas », tout en tenant une pharmacie conventionnelle.

Il a également été l'animateur de la radio catholique locale pendant des années. Il aimait y raconter les contes de la région, faire des reportages sur la vie politique de la municipalité, et traduire chaque jour en q'eqchi' les rubriques internationales du journal *Prensa libre*.

Le récit suivant a débuté après une longue séance d'enregistrement de contes locaux, alors que je m'apprêtais à partir. Par la suite, il a tenu à me faire rencontrer un maximum de personnes qui avaient connu son grand-père.

<p>1. Tin ye aawe ki wank jun lin mama', lin abuelito, lix k'ab'a Marcelino Xol. Junxil chaq kutan, arin chi K'ajb'om, xwan li asyent sa' chijunil li wan arin chi K'ajb'om.</p>	<p>1. Je vais te raconter que j'ai eu un grand-père, mon grand-père s'appelait Marcelino Xol. Autrefois, ici à Cahabón, l'hacienda recouvrait tout ce qui vit ici à Cahabón.</p>
<p>2. Li kristiaan, li qas qitzin, aanilasinb'ileb', minb'ileb' chi k'anjelak chi majun, ink'a xtojb'ileb'. Jo'kan li loq'laj kutan, junxil, neke ok chi k'anjelak li kristiaan se' waqib' hoor re q'ela toj waqib' hoor re ewu.</p>	<p>2. Les personnes, nos frères, étaient poursuivis, contraints de travailler pour rien. Ils n'étaient pas payés. Ainsi, tout le jour saint, autrefois, ils commençaient à travailler à six heures du matin jusqu'à six heures du soir.</p>
<p>3. Sa junxil sa' kutank, más chaq li rahilal a'in chi K'ajb'om, aran Sepacuyte, chijunil chi K'ajb'om, chijunil li na'jej, chijunil a'aneb' li k'aleb'aal, chijunil b'oqb'il'eb' sa' li kanjel.</p>	<p>3. Autrefois, il y avait beaucoup de souffrances ici à Cahabón, à Sepacuité, tout Cahabón, tous les lieux, toutes les communautés, tous étaient appelés au travail.</p>
<p>4. Wankeb' li china kachin, wankeb' lajeb' chi'ab', naq taqlanb'il chi k'anjelak. Xb'aan naq a'an lix kauxl li patrón Champney. Renaq xex trab'ajik.</p>	<p>4. Même les enfants, dès dix ans, étaient envoyés au travail. Car ainsi était la pensée du patron Champney. Qu'ils travaillent pour lui.</p>
<p>5. Ma wank junaq li ixq, maak'a' xb'elom, tento naq teesik lix b'elom, tento naq wank lix b'elom ink'a naru maak'a' lix b'elom.</p>	<p>5. S'il y avait une femme célibataire, il fallait qu'elle ait un mari car cela n'était pas acceptable.</p>
<p>6. Yoo chi nume li kutank, ut ink'a ke'b'ileb' lix ch'iich' re li k'anjelak, re li kristiaan neke xu'wak xb'an maak'a' li k'aru reeb', ne'b'a'eb' li kristiaan.</p>	<p>6. Les jours passaient, et on ne leur donnait même pas la machette pour travailler et les gens avaient peur car ils n'avaient rien, ils étaient pauvres.</p>
<p>7. Li po 're wixaqil x'aj a las dos de la</p>	<p>7. La pauvre femme se levait à deux heures du matin, à trois heures du matin pour empiler les tortillas car les hommes partaient travailler. Et c'était ainsi toujours, toujours.</p>

<p>mañana, tres de la mañana, xb'anaq tub'tu li wa porque neke xik chi kanjelak. Ilaq chaq, chalen chalen.</p> <p>8. Sa' jun kutan, lin mamá a'in ki tane chirub'el li iiq', rub'el kape rikin li iiq', kixtoq li roq'.</p> <p>9. Kixye re li qawa Patrón: « Qawa Patrón, xtoq'e li woq' ». Poj li roq ;</p> <p>10. pués kixye re naq « taa hilank sa' li kab', » ab'anan naq xihilank sa' li kab', xex taqla chaq li ik'e re tixyiib' li ab'. Ink'a xeeraj naq taa hilank! Ut li roq', pero mas kaq ! li poj !. Yoo chi yiib'ank, yoo chi yiib'ank, yoo chi yiib'ank li ik'e sa ochoch, mas li rahilal, nim li roq, ab'an laj yiib' li ik'e, xb'anaq ink'a najyiib' li ik'e, taqlanb'ileb' chi k'anjelak sa' li k'anjel aran sa Xalab'e aran, naq xik aran Las Casas, naq, xb'anaq kiru li carreter a'an a pura piocha.</p> <p>11. Aran neke taqla', aran xex kul chaq li rahilal, li wa maaka. Ra... Aran neke taqla naq ink'a neke wulak chi kanjelak. Wan nab'al xee kam aran, xee osok, sa' li trabaj... Jokan' naq, ok'e li kutan, ki raho, ki raho lin mamain.</p> <p>12. « Ink'a naru naq ka'm'a'an yooko chi kuyb'al, anajwan, tinsik lin kaux, chan, tinhuutuneb' li k'aleb'aal, too ok chi aatinak, too ok chi na'leb'ak.</p> <p>13. K'a'ut chi k'ama'in xex b'aaunkil Ꞇ K'a'ut junelik, eb'laj asyent junelik yookeb' chi tqatyeb'aal, rub'el eb' li xaab'. Ink'a naru chi k'ama'in. Laa'o twank qa k'ulub' naq tooex toj, naq tooextenq'a. Ink'a naru sa junelik yooko sa' rahilal, chi q'eq chi kutan, ut maak'a' li qa wa, maak'a' li kuk'a. »</p> <p>14. Kixyere: « Anajwan, nanyere laa'ex chixjunil'ex, naq ink'a nekex toj, ink'a chik took'anjelak'', ok xyeb'alre li kristiaan. ok xyeb'alre li kristiaan, ok xyeb'alre li kristiaan. Xe'ok chi po'ok wechb'een eb'laj asyent, xe ok chi po'ok...''</p> <p>15. Sa' jun kutan, kix ch'utun eb' li kristiaan, ut xex b'aanu jun</p>	<p>8. Un jour, mon grand-père est tombé sous la charge, sous la charge de café, et sa jambe s'est cassée.</p> <p>9. Il a dit au patron : « Monsieur, ma jambe est cassée ». Sa jambe avait gonflé.</p> <p>10. Alors celui-ci a dit : « Tu te reposeras chez toi », mais alors qu'il se reposait dans sa maison, ils envoyèrent du maguey pour qu'il fasse des hamacs. Ils ne voulaient pas que tu te reposes ! Et sa jambe était toute rouge, toute gonflée ! Il a tissé, tissé, tissé le maguey dans sa maison, et il souffrait, sa jambe était énorme, mais il continuait, car sinon, il aurait été envoyé travailler au carrefour, le croisement vers Las Casas. Là-bas ils ont fait la route à la pioche.</p> <p>11. Ils envoyaient les gens là-bas, et là ils souffraient, il n'y avait rien à manger. C'était très dur... c'est là qu'on envoyait ceux qui n'allaient pas travailler. Beaucoup sont morts là-bas, ils ont disparu dans le travail. C'est ainsi, que vint le jour où a souffert, souffert, mon grand-père.</p> <p>12. « Cela n'est pas possible que nous supportions cela, maintenant, je vais chercher ma pensée, a-t-il dit, je vais réunir la communauté, nous allons parler, nous allons former des idées.</p> <p>13. Pourquoi nous font-ils cela ? Pourquoi seuls les propriétaires nous commandent-ils, nous tiennent-ils à leurs bottes. Cela ne peut pas durer. Nous aurons notre dû lorsqu'ils nous auront payés, lorsqu'ils nous auront aidés. Ce n'est pas possible que nous soyions toujours dans la souffrance, jour et nuit, et que nous ne recevions pas notre tortilla, notre boisson.</p> <p>14. Il leur a dit : « Maintenant, je vous dis à tous, tant qu'ils ne paieront pas, nous n'irons plus travailler », a-t-il commencé à dire aux gens, et il n'a eu de cesse de leur parler. Et ils ont commencé à se mettre en colère contre les propriétaires, la colère a monté.</p> <p>15. Un jour, il a rassemblé les gens et ils</p>
--	--

<p>manifestación arin chi kajb'om, rikin b'andeer chijunil, sa' jolom lin mama'. Xe'wulak sa li ch'ocheb'aal najej jolom, xe'ok chi aatinak, xex gaal laj asyent: "Laa'ex nekex saho rikin li qa wiqwo'. Yookex chi b'i'homoq laa'ex rikin li qa wiqwo'. Laa'ex laj asyent. Anajwan ki raq'e a'in, anajwan laa'o tento naq na wank qa k'ulub' renaq laa'o, laa'o li po're, li ra, laa'o li ne'b'a'o. Ink'a naru naq laa'o junelik yooko chi xkuyb'al li rahilal".</p> <p>16. Li kutan yoo chi nume. "¿K'aru tin b'aanu?" chan li mamain.</p> <p>17. Xko, toj aran xex taw li camion, aran Lanquin. Xko Coban, xko xpatzb'al lix na'leb'. Chan ru naq wi? kiaatinak rikin jun aj licenciado, xtaw li licenciado XX: kixyere: « Mat koxlak, laa'in tin sumenki chan ru nab'aanumank" Kix taqla li chaq'ra, X'ok chi k'ub'ankil li kristiaan, li kristiaan, li kristiaan, toj chijunil li kristiaan.</p> <p>18. ¡Ah! ¡Ut li alcalde! Ma k'achin ki raho', XX., a'aneb', eb'li qas qitzin, neke raj xe'x k'ux raj.</p> <p>19. Ut a'an yoo chi k'ub'ankil eb' li kristiaan, yoochi k'ub'ankil, yeb'al li na'leb', yeb'al li na'leb', yeb'al li na'leb'.</p> <p>20. Chalk wi chik xsikb'al, xko chik sa tzalam, ki elk wi' chik chaq, xko wi' chik, elk wi' chaq, xko wi' chik, elk wi' chaq, xko wi' chik, yoo, yoo!</p> <p>21. Lix jolom li alcalde, kix po', kiril naq ink'a chik neke paab'ank, kachin mas paab'anb'il lin mamain, li kristiaan mas nekex patz' lin mamain, ink'a chik mas li alcalde.</p> <p>22. Laa'o chan, ma ani naru naq nin taw sa qab'een li po're ne'b'a', laa'o wank li qa k'ulub', komonex, komonex chijunilex, ma ink'a neke tojok, ani na trab'ajik? Toj tooextoj, too trab'ajik, ma too wank jun li b'atz'um rikin laj asyent?</p> <p>23. Hi! manifestaciones !! Yaal, xe' saho, xe'saho! Yoo chi nume li chi'ab',</p>	<p>ont fait une manifestation ici à Cahabón, avec une banderole et tout, et mon grand-père était à leur tête. Ils sont allés à la mairie, ils ont commencé à parler, ils ont accusé les propriétaires : « Vous vivez bien parce que nous sommes à genoux, vous vous enrichissez en nous mettant à genoux. Vous les propriétaires. Mais c'est fini maintenant. Maintenant il faut que nous recevions notre dû pour nous, les pauvres, ceux qui souffrent. Il ne se peut pas que seulement nous soyions la souffrance ».</p> <p>16. Les jours passaient. « Que vais-je faire ? » a dit mon grand-père.</p> <p>17. Il est parti, jusqu'au camion de Lanquin. Il est allé à Cobán, et il est allé demander des idées. Comment ? Il a parlé avec un avocat, il a trouvé maître XX et il lui a dit : « Ne t'en fais pas, je vais te dire comment faire » Il a envoyé les plaintes. Il a organisé les gens, tous les gens.</p> <p>18. Ah ! et le maire ! comme il s'est énervé, XX. et tous ses alliés, ils voulaient les manger.</p> <p>19. Mais lui organisait les gens, les organisait en donnant des idées, donnant des idées.</p> <p>20. Ils sont venus le chercher, il est parti en prison, il en est sorti, il y est retourné, ressorti, reparti, cela n'arrêtait pas !</p> <p>21. Dans sa tête, le maire se mit en colère, il vit que l'on ne le croyait plus ; ils croyaient plus en mon grand-père, les gens demandaient les choses à mon grand-père et non plus au maire.</p> <p>22. Nous, dit-il, nous sommes tous pauvres, nous attendons notre dû, s'ils ne paient pas, qui travaille ? Quand ils nous paierons, nous travaillerons, serons-nous comme un jeu pour les propriétaires ?</p> <p>23. Ah, les manifestations ! Oui, ils se réjouissaient, ils étaient contents ! passaient les années, et les haciendas commencèrent à tomber, tomba celle de Sepacuité, elles commencèrent à</p>
---	--

<p>xe'ok chi tane li asyent, ki tane li asyent re li Sepacuyte, xe'ok chi elk eb'li asyent.</p> <p>24. Entonces, sa' li po' julio re li chi'ab' a'in, mare sa' li sesenta y nueve, naq x'ok aj Lucas Garcia x'ok lix trab'aaj sa' li congreso re Watemaal, a'an jun aj Kajb'om, xb'an chirix a'an kix wank aj comandante re zona militar, naq x'ok sa' comandante re zona militar, entonces x'ok chi k'ub'ank rikin li alcalde arin, ut eb' li ladino, eb'li asyent, re tex kamsi' li mamain.</p> <p>25. Sa' jun li kutan, kix ye naq: anajwan nawaj xyeb'al eere naq, "mat koxlak, laa'in junelik yookeb' chiwix, re in chapb'al, naab'al teeraj inkamsinkil".</p> <p>26. Uh ! xe'ok li persecucion chirix, naxik Cob'an, na chalk, naxik, nachalk, na xik, na chalk, ut li kristiaan, xe' usaa, xee ok chi trab'aj li ru li chaab'il,</p> <p>27. Entonces, sa' junxil wank li reetalil naq wank b'ayaq li aj comuniist, ab'an a'aneb' a'an moko wankeb'.</p> <p>28. "Anajwan, moko koxla chaq, laa'in ink'a nikin xu'wa, ut kristiaanex laa'ex, ilomaq sa eechool, ana'eb' neke raj lin k'etb'al, nekeraj lin kamsinkil, pero moko teeru".</p> <p>29. Entonces, chirix a'an k'aru xb'aanu lin mamain?</p> <p>30. Sa' jun kutan, yooko chi wark, laa'in wankin wukub' chi'ab', jun jojyin, ki ch'up li luz sa' li tenamit, wan li mamain, ki kulun chaq' li k'aleb'aal. 12 de la noche: « abren la puerta por favor! Abren la puerta! Si no la abren, vamos a abrir la puerta » Li mamain kix kub' rib' rub'el li chaat, junpaataq, b'la! xtoq'e li puerta, wankeb' soldados, wankeb' a'in li qawa XX,. waran li puub', xin xu'wa laa'in, xexchap. K'aru teeraj laa'ex, chan lin wa' re eb', k'aru yookeb' xb'aanunk'il?"</p> <p>31. Jo'kan xex k'am lin mama', xexb'uqukrib' chi ru li pek.</p> <p>32. « K'aru yookex', ay' dios', chanre li wixaan; ay dios! » chan lin mama, ki yaab'ok, xko li wixaan chirix lin</p>	<p>partir.</p> <p>24. Alors, au mois de juillet de cette année-là, peut-être en 1969, quand est entré Lucas García au Congrès de Guatemala –lui était de Cahabón -, il a été commandant de la zone militaire et quand il est entré comme commandant de la zone militaire, alors, il a commencé à s'organiser avec le maire d'ici afin de tuer mon grand-père.</p> <p>25. Un jour, il a dit : « Maintenant, je veux vous dire qu'il ne faut pas vous en faire, ils n'en veulent qu'à moi, m'attraper, beaucoup veulent me tuer ».</p> <p>26. Ouh ! ils ont commencé la persécution contre lui, il allait à Cobán, il venait, partait, venait, et les gens, leur situation s'améliorait, ils ont commencé à bien travailler.</p> <p>27. Alors, il y a eu le message qu'il y avait des communistes, mais ce n'était pas eux.</p> <p>28. « Maintenant, ne vous en faites pas, je n'ai pas peur, et vous, regardez en vos cœurs, ils veulent me frapper, ils veulent me tuer, mais ils ne pourront pas ».</p> <p>29. Alors qu'a fait mon grand-père ?</p> <p>30. Un jour, nous dormions, j'avais sept ans, une nuit, la lumière s'est éteinte d'un coup dans le village, mon grand-père était là, il était allé dans une communauté. A minuit : « Ouvre la porte ! ouvrez la porte ! si vous ne l'ouvrez pas, nous la défonçons ! » Mon grand-père s'est mis sous le lit, très vite, blam ! la porte a cédé, il y avait des soldats, il y avait XX, des fusils, j'étais terrorisé, ils l'ont attrapé. « Que voulez-vous ? leur a-t-il dit, que faites-vous ? »</p> <p>31. C'est ainsi qu'ils ont emporté mon grand-père, ils l'ont traîné sur les pierres.</p> <p>32. « Que faites-vous ? Mon dieu !, a dit ma grand-mère ; - Dieu ! » a dit mon grand-père, il criait, ma grand-mère est partie derrière lui, elle pleurait, ils sont passés derrière le calvaire, ils</p>
---	--

<p>mama, yaab' li wixaan, xe'ok chirix li calvario, xexk'am, xexk'e vuelta chi re li ha ! Wank b'i' li escuela, yoo chi, xooyaab'ak sa' li kab' [...]</p> <p>33. Chirix a'an, li wixaan xye reesil sa' li poopol, ki chalk li comision chi rilb'al li puerta. «Oh! Mira li pasador, jok'anan xex ten, jokan'an xee ok », xkoeb'...</p> <p>34. Entonces, xko li ab'uelita Cob'an, xye li eesilal... maak'a'.</p> <p>35. Ut a'an xee ru xkub'ankil b'an ki wank aj Lucas Garcia, li asesino re li tenamit Watemaal. Aran wank comandante de la zona militar. K'ama'an lix .. li majil.</p> <p>36. Marcelino kix ra li k'aleb'aal, kix tenq'a li k'aleb'aal chijunil, kix ra chi anchal ixch'ool, toj teexkam.</p> <p>37. Ut laa'in nanjultika chi anchal lin ch'ool xb'anaq jun winq kixbeeres sa xtenamit.</p> <p>38. Li kutan na nume, li kutan na nume chik, siempre nekexye li kristiaan sa' li k'aleb'aal, wa'e sa' li qa ch'ool sa' jolom qawa Marcelino. Bantiox re a'an jokan naq anaqwan xoousa, bantiox re a'an xb'an a'an yoo chi wakliik, b'anaq ink'a wanko sa'rub' li asyent anaqwan, a'an tzaq'al li ki tenq'a re li na'leb' a'in.</p> <p>39. Ink'a nekex ye sa' li xu'wak anaqwan</p>	<p>l'emportaient, ils ont fait le tour près de la rivière, ils sont passés devant l'école, ils ont continué, nous pleurons dans la maison.</p> <p>33. Après cela, ma grand-mère a averti la mairie, une commission est venue pour regarder la porte. « Oh ! Regarde le verrou, c'est ainsi qu'ils l'ont forcé et qu'ils sont rentrés », et ils sont partis.</p> <p>34. Alors la grand-mère est allée à Cobán, elle a raconté ...rien</p> <p>35. Et cela ils ont pu le préparer parce que Lucas Garcia, l'assassin du peuple guatémaltèque, était là. Il était commandant de la zone militaire.</p> <p>36. Marcelino a aimé les communautés, il les a toutes aidées, il les a aimés de tout son cœur, jusqu'à ce qu'ils l'emmenent.</p> <p>37. Et je me souviens de tout mon cœur qu'un homme a mis en marche son peuple.</p> <p>38. Les jours passent, les jours passent, et les gens des communautés disent toujours que Marcelino est dans leur cœur et dans leur tête. Grâce à lui nous sommes mieux aujourd'hui, grâce à lui nous nous sommes levés, car nous ne sommes plus entre les mains de l'hacienda, ses idées nous ont beaucoup aidés.</p> <p>39. Ils ne parlent plus en ayant peur, maintenant.</p>
---	--

CC. L'histoire de Marcelino Xol par sa petite-fille Luisa.

Luisa, petite fille de Marcelino Xol a eu un destin très particulier : à douze ans, elle est partie à Cuba pour se former à la lutte armée, et elle a été une des commandantes de la guérilla dans la zone de Cahabón jusqu'à l'assassinat de son grand-père, en 1972. Dans les années 80 et 90, alors que tout le monde la pense morte, elle se réinsère dans la vie civile dans la capitale, élève ses cinq enfants. Elle ne reprendra contact avec sa famille qu'au début des années 2000. Sa vie militante a évidemment profondément modifié son regard sur Cahabón.

<ol style="list-style-type: none"> 1. No sé en qué año nació Marcelino Xol. Yo pienso que tenía 65 años cuando se murió [en 1972]. Era joven, no tenía canas, pero por el maltrato que recibió en su vida, se miraba un poco deteriorado en el sentido cansado, pero muy potente sícologicament... 2. (...) Allí estuvo en Chi Oxec, allí nacieron toda la familia, la única que nació en el pueblo fue la que está muerta, la última hija. 3. Chi Oxec era una comunidad pero adentro de la Finca. Cuando era niña, el dueño era don O.R. El administrador se llamaba Morales. 4. El Patrón, que es el dueño de la finca, les daba sus lugares donde podían vivir, pero no les daba un lugar grande para que pudieran cosechar, que pudieran trabajar. Sino que donde él quería se los daba para que sembraran maíz, cosecharan maíz, y cultivaran lo que ellos quisieran. 5. Pero siempre trabajando en el terreno del Patrón. Según decía mi abuelito, una semana trabajaban en el terreno del patrón y tres días le daban a ellos para ir y venir. Entonces tenían que trabajar hasta horas antes del día y madrugar tanto para que pudieran [llegar]... 6. Pero entonces, para todos los campesinos, todo era normal, porque estaban ignorantes, no había ninguna 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Je ne sais pas en quelle année est né Marcelino Xol. Je pense qu'il avait 65 ans quand il est mort (en 1972). Il était jeune, il n'avait pas de cheveu blanc, mais on ressentait à le voir les souffrances qu'il avait subies durant toute sa vie, on le voyait fatigué, mais psychologiquement il était très fort. 2. (...) Il était à Chi Oxec, là est née toute la famille, la seule qui est née dans le village (Cahabón) est la dernière fille, qui est déjà décédée. 3. Chi Oxec était une communauté à l'intérieur de la Finca. Quand j'étais petite fille, le propriétaire était O.R. L'Administrateur s'appelait Morales. 4. Le patron, qui est le propriétaire de la finca, donnait des terres où l'on pouvait vivre, mais il ne donnait pas un lieu très grand où on aurait pu récolter, travailler. Il voulait que l'on ait de quoi semer du maïs, cultiver du maïs et ne cultiver que ce qu'eux voulaient. 5. Mais il fallait toujours aller travailler sur le terrain du patron. D'après ce que disait mon grand-père, ils travaillaient une semaine sur le terrain du patron mais il leur fallait trois jours pour aller et venir. Alors ils devaient travailler jusque tard avant le jour de partir et se réveiller très tôt pour y aller. 6. Mais à l'époque, pour tous les paysans, cela paraissait normal, car ils étaient ignorants, il n'y avait aucune civilisation, il n'arrivait aucune information, que cela était mal et qu'il
--	--

<p>civilización, no había ninguna noticia, que eso estaba mal y que habían que mejorar. Entonces se venían como esclavos a hacer lo que el Patrón quería.</p> <p>7. En sí, eran esclavos los campesinos. Porque estaban bajo un régimen de temor, y de sujeción. Ya se habían aguantado a lo que el patrón decía, eso tenían que hacer. Para ellos era normal, porque en eso nacieron.</p> <p>8. Yo he pensado que si a mi abuelito no le hubieran dado esa golpita, no hubiera dado infección en la pierna, tal vez él no hubiera cambiado su manera de pensar, ni su manera de vivir.</p> <p>9. Cuando hubo ese golpe de la pierna, fue en Chi Oxec.</p> <p>10. Con ese señor Benjamin Champney, tenía que estar trabajando enfermo o no enfermo, pero él estaba bien mal, de lo que allá llaman malaria. Tenía fiebre, y no se pudo levantar. Entonces él Patrón, o como se llamaba, el administrador, mandó a los comisionados. Eran los comisionados municipales. En ese entonces no había policía municipal, sino comisionados, eran delegados, elegidos del Patrón: él llevaba un grupo de personas al pueblo para que fueran a recibir órdenes para poder ir a castigar dentro de la Finca en las comunidades de la Finca, o sea que la comunidad tenía su administrador y su comisionado. Por cualquier cosa que pasaban ahí, ellos tenían el poder. Pero todo iba así [mano a mano]. Más, los trabajadores no podían decir nada: sólo tenían que decir “amén” o “muy bien”. Eso era la cosa.</p> <p>11. En ese aspecto estaba mi abuelo, expuesto a cualquier cosa.</p> <p>12. Y entonces, según dice mi abuelita, iban a mandar a mi tío Victor, cuando vieron llegar a los comisionados.</p> <p>13. Llegaron los comisionados, y tocaron.</p>	<p>fallait s'améliorer. Alors ils allaient, comme des esclaves, faire ce que le patron demandait.</p> <p>7. En soi, ils étaient des esclaves. Car ils étaient sous un régime de terreur et de sujétion. Car ils supportaient tout ce que le patron disait. Pour eux, c'était normal, ils étaient nés comme ça.</p> <p>8. Je pense que s'ils n'avaient pas donné ces coups à mon grand-père, si sa jambe ne s'était pas infectée, peut-être sa façon de penser n'aurait pas changé, ni sa manière de vivre.</p> <p>9. Lorsqu'il y a eut ce coup sur la jambe, c'était à Chi Oxec.</p> <p>10. Avec ce monsieur Benjamin Champney, il devait travailler, malade ou pas, mais (ce jour-là) il était malade, de ce que l'on appelle la malaria. Il avait de la fièvre et il ne put se lever. Alors le patron, ou comme on l'appelait, l'administrateur, envoya les commissaires. C'était les commissaires municipaux. A l'époque il n'y avait pas de police municipale, mais des commissaires, délégués et choisis par le patron : il amenait un groupe de personnes pour recevoir des ordres et pouvoir punir à l'intérieur de la Finca, dans les communautés de la finca, donc la communauté avait son administrateur et son commissaire. Quoi qu'il arrivât, ils avaient le pouvoir. Mais tout allait ainsi (main dans la main). Ainsi, les travailleurs ne pouvaient rien dire : ils devaient seulement dire « amen » ou « très bien ». C'est ainsi que cela se passait.</p> <p>11. Mon grand-père était dans cette situation, exposé à tous les caprices.</p> <p>12. Alors, d'après ce que dit ma grand-mère, ils allaient envoyer à sa place mon oncle Victor, lorsqu'ils ont vu arriver les commissaires.</p> <p>13. Arrivèrent les commissaires et ils frappèrent. Ma grand-mère leur dit :</p> <p>14. « -Regardez, il est malade.</p>
---	---

<p>Mi abuelita les dijo:</p> <p>14. “- Miren está enfermo”.</p> <p>15. - Pués ¡levántate!, le dijeron, con malas palabras. ¡Levántate y vámonos!</p> <p>16. - Yo estoy mal.</p> <p>17. - Allá el Patrón espera el trabajo.”</p> <p>18. Pero como él no se quiso levantar, lo sacaron a patadas, y fue cuando le quebraron la pierna.</p> <p>19. Porque no había médico.</p> <p>20. Entonces mi abuelita cortaba monte, que le decían que era bueno, que lo iba a sanar, pero cuando él ya se curó, por decir, él ya estaba maleado, ya estaba con coraje, con amargura, con rencor, con odio, porque veía la pierna como le había quedado.</p> <p>21. (...) Ya estaba maquinando de la mente. Porque eso lo bajó así, como de caer del quinto o sexto nivel por abajo, de ver su pierna y adaptándose a caminar chenco.</p> <p>22. Entonces, en sí él era un esclavo también. Pero él dio vuelta a su pensamiento, su dolor, su coraje. Empezó a caminar, a buscar, y eso para él, porque se quería vengar. El no hallaba cómo vengarse por su pierna.</p> <p>23. “Eso de mi pierna, lo tengo, pero les va a doler tanto. Cambiar mi pierna no puedo, pero vengarme lo puedo hacer.”</p> <p>24. Fue cuando empezó a buscar.</p> <p>25. Y así empezó.</p> <p>26. Empezaron a llegar a vender comerciantes que venían a comprar a Coban. Y mi abuelito compró su radio y empezó a escuchar. En eso, vieron como podían agarrar más, y dice que tenía un pedazo de alambre en la antena de la radio y lo ponía encima de la casa, -ideas de él- para poder escuchar las noticias de Nuevo Mundo.</p> <p>27. Yo pienso que era en tiempo de</p>	<p>15. -Alors, lève-toi ! lui dirent-ils, en l’insultant. Lève-toi et allons-y.</p> <p>16. -Je ne vais pas bien.</p> <p>17. -Mais là-bas le patron attend. »</p> <p>18. Comme il ne voulut pas se lever, ils le sortirent à coups de pieds, et alors ils lui cassèrent la jambe.</p> <p>19. Mais il n’y avait pas de médecin</p> <p>20. Alors ma grand-mère cueillait des plantes dont on lui disait qu’elles étaient bonnes, qu’elles allaient le soigner, mais quand il a été soigné, il était plein de douleurs, il avait déjà la rage, l’amertume, la rancoeur, la haine, car il voyait comment sa jambe était abîmée.</p> <p>21. (...)Il était déjà en train d’échaffauder des plans dans sa tête. Car cela était comme tomber de cinq ou six étages, de voir sa jambe et de devoir s’adapter et boîter.</p> <p>22. A l’époque, il était un esclave dans son esprit. Mais il a retourné sa façon de penser, sa douleur, sa rage. Il a commencé à marcher, à chercher, et cela pour lui, car il voulait se venger. Il ne trouvait pas comment se venger pour sa jambe.</p> <p>23. « Ce qu’ils ont fait est fait, je ne peux revenir en arrière, mais ils vont le regretter. Je ne peux changer de jambe, mais me venger, je le peux.</p> <p>24. C’est alors qu’il a commencé à chercher.</p> <p>25. Et c’est ainsi que tout a commencé.</p> <p>26. Commencèrent à arriver (à Cahabón) des commerçants qui achetaient à Cobán et vendaient ici. Et mon grand-père acheta une radio et commença à l’écouter. Ils cherchèrent comment mieux capter et on dit qu’il avait un morceau de fil de fer sur l’antenne de la radio et il le mettait au-dessus de la maison pour pouvoir écouter les nouvelles de Nuevo Mundo.</p> <p>27. Je pense que c’était à l’époque d’Ubico, car il était très jeune, il avait 35 ans quand il a perdu sa jambe.</p> <p>28. Alors il a commencé à écouter la radio</p>
---	---

<p>Ubico¹¹⁰, porque estaba muy joven, tenía 35 años cuando perdió su pierna.</p> <p>28. Entonces empezó a escuchar a la radio Nuevo Mundo. Y dice mi abuelito que fue cuando escuchó mencionar que iban a venir a los pueblos y que iban a mejorar... (...) El se quería informar, de cómo era eso de la política, de qué beneficio podía tener la gente.</p> <p>29. Algo que me conmueve en mis entrañas, es que él no pensaba en él mismo, sino en cómo, qué beneficio podía tener su pueblo...</p> <p>30. Era una gran persona, porque él nunca quiso quedarse con un buen dinero, y tener más tierra, o hacer un edificio, porque cuando se quemó su casa, hubiera podido hacerse una buena casa de dos niveles, pero no tenía, porque todo lo que colaboraba el pueblo, iba para la lucha...</p> <p>31. Vino a informarse con Hector Ramos en Cobán, en la época de Arévalo.</p> <p>32. Preguntó qué podía hacer: le habían viciado, le habían fracturado la pierna, y nadie había hecho algo para su enfermedad de él, y seis meses se había quedado en la cama.</p> <p>33. Se mudó para Cahabón. Porque él dejó el terreno a mi tío Victor, a su hijo único varón. Él lo dejó cuando se pasó al pueblo a vivir, según él me narró a mí, porque empezaba ya a entablar todo con los campesinos, a hacer programaciones, por ejemplo a hacer sus memoriales, entonces se necesitaba estar en el pueblo.</p> <p>34. El me lo contó a mí, dice que se llevó 10 años, porque fue el trabajo muy despacio, porque había que enseñarles a los campesinos que había que pelear la tierra, había que enseñarle a los campesinos que había otra vida mejor.</p> <p>35. Decía mi abuelito, «todo tiene un precio, como tiene su precio que nos sentamos a comer una tortilla, porque limpiamos la tierra, trabajamos la</p>	<p>Nuevo Mundo. Et mon grand père raconte que c'est alors qu'il a entendu parler du fait qu'ils allaient venir dans les villages et qu'ils allaient les aider à s'améliorer (...) Il voulait s'informer, sur la politique, sur les bénéfices que pouvaient en avoir les gens.</p> <p>29. Ce qui m'émeut profondément, c'est qu'il ne pensait pas à lui, mais plutôt au bénéfice que pouvait tirer son peuple...</p> <p>30. C'était un grand personnage, car il n'a jamais voulu en tirer de l'argent ou avoir plus de terre, ou construire un édifice, car lorsque sa maison a brûlé, il aurait pu se faire une belle maison avec deux niveaux, mais il n'y avait pas de quoi car tout ce que donnait le peuple allait à la lutte...</p> <p>31. Il alla s'informer auprès d'Hector Ramos à Cobán, à l'époque d'Arévalo.</p> <p>32. Il demanda ce qu'il pouvait faire : ils lui avaient déformé, ils lui avaient fracturé la jambe, et personne n'avait rien fait lorsqu'il était malade, et il était resté six mois au lit.</p> <p>33. Il a déménagé pour Cahabón. Il a laissé le terrain à mon oncle Victor, son unique garçon. Il lui a laissé lorsqu'il est allé vivre dans le village, car selon ce qu'il m'a raconté, parce qu'il avait commencé à discuter de tout avec les paysans, à faire des plans, à recueillir des témoignages, et il fallait être dans le village.</p> <p>34. Il m'a raconté qu'il a fallu dix ans, car le travail allait très lentement, car il fallait enseigner aux paysans qu'il fallait se battre pour la terre, il fallait leur montrer qu'il y avait une vie meilleure.</p> <p>35. Mon grand père disait, « tout a un prix, comme a un prix le fait que nous nous asseyions pour manger une tortilla, car nous défrichons la terre, nous travaillons la terre, et là nous semons le maïs : c'est cela le</p>
--	--

¹¹⁰ Cela a peut-être eu lieu une dizaine d'années plus tard, (à 45 ans, 1946) si l'on se fie aux indications laissées dans les archives des procès.

<p>tierra y de allí sembramos el maíz; así es el cambio que vamos a poder tener.”</p> <p>36. Eso tenía mi abuelito que ponía muchos ejemplos. “Los ejemplos hablan mejor que mil palabras” decía él.</p> <p>37. Su primer aliado fue Pancho Curley. Un cierto tiempo fue compatible.</p> <p>38. Curley se separó porque mi papá no tenía interés, se estaba dando todo sin ningun precio, tonto era para él. Mientras Curley sí tenía interés, lo hacía todo con un precio.</p> <p>39. El tenía secretario [porque no podía escribir, ni sabía el castellano]. El primer secretario le hizo todo tal como él quería, sus memoriales, sus escritos. De ahí venía él para la capital o venía para Cobán, porque las primeras veces, se encargaba Hector Ramos de llevar los documentos de Cobán a la capital.</p> <p>40. El primer secretario, no sé quién fue. Pero yo cuando empecé a tener uso de razón, fue P. L., pero él se volteó. Se dio cuenta que no le podía sacar nada porque no les estaba dando sacando nada a los campesinos. Y después de Paco Lopez, qué yo tengo de noción, fue M.A., pero también se le volteó. Había aceptado trabajar en cambio de llegar a la alcaldía. Y después, él estuvo de acuerdo para capturarlo.</p> <p>41. Trabajaba así: « Te dije lo que tenías que escribir, ahora leemelo.” Algo que me impresiona tanto, es que entendía el Español. “Tal palabra no te la dije.” ¡Y él hablaba q’eqchi’! “¡borra eso!! ¡tal palabra, no!, ¡así no era!!” Entendía lo que leía el otro. Mi abuelito salía de Cobán cargando sus miles de hojas limpias para Cahabón, y lo traía lleno de regreso. Y como se ganaban los casos, los campesinos estaban agradecidos también: por eso era que llevaban comida, le llevaban leña, maíz, todo lo que se cultivaba en la tierra se lo llevaban a él.</p>	<p>changement que nous allons avoir. »</p> <p>36. Mon grand-père donnait beaucoup d’exemples : « les exemples en disent plus que mille mots » disait-il.</p> <p>37. Son premier allié fut Pancho Curley. Pendant un certain temps, ils ont pu travailler ensemble.</p> <p>38. Curley s’est séparé car mon père n’avait pas d’intérêt, il donnait tout sans prix, et c’était idiot selon lui. Alors que Curley lui avait des intérêts, il ne faisait rien gratuitement.</p> <p>39. Il avait un secrétaire (car il ne savait pas écrire et ne connaissait pas l’espagnol). Le premier secrétaire lui réalisa tout comme il voulait, ses témoignages, ses écrits. Alors il allait à la capitale ou à Cobán, car les premières fois, Hector Ramos se chargeait d’amener les documents de Cobán à la capitale.</p> <p>40. Le premier secrétaire, je ne sais pas qui c’était. Au plus loin que remontent mes souvenirs, c’était P. L., mais il s’est retourné. Il s’est rendu compte qu’il ne pourrait en tirer aucun bénéfice car on ne demandait rien aux paysans. Ensuite, il y a eu M. A, mais lui aussi s’est retourné. Il avait accepté de travailler en échange d’obtenir la mairie. Mais ensuite, il a été d’accord pour le capturer.</p> <p>41. Il travaillait ainsi : Je t’ai dit ce que tu avais à écrire, maintenant lis-le moi ». C’est une chose qui m’a toujours impressionnée, il comprenait l’espagnol. « Ce mot-là, je ne te l’ai pas dit. » et lui ne parlait que q’eqchi’ ! « Efface cela », « ce mot-là, non, c’était ainsi »! Il comprenait ce que l’autre lui lisait. Mon grand-père sortait de Cobán avec des milliers de feuillets vierges pour Cahabón et il les rapportait remplies au retour. Et comme ils gagnaient les procès, les paysans le remerciaient : ils amenaient de la nourriture, du bois, du maïs, tout ce qui se cultive sur la terre, ils lui amenaient.</p> <p>42. Le secrétaire, il devait le payer. C’est</p>
--	--

<p>42. El secretario, lo tenía que pagar también. Entonces, por eso nunca hizo lo suyo Don Marcelino Xol. El dinero que se le daba, o que se le pagaba, su honorario, era con la colaboración del pueblo, con la colaboración del campesino, porque él tampoco tenía para sacar de su bolsa.</p> <p>43. Me contó mi abelito de que llegaron Hector Ramos y su abogado con bestia allá, en tiempo de Arbenz (...) Citaron a Benjamin Champney, a convocarlo en la municipalidad, porque entonces no había tribunales, nada de eso. Lo convocaron en la municipalidad a puerta cerrada...</p> <p>44. Entonces empezaron a hablar. Marcelino Xol no estaba allí, porque no quería entrar de lleno a él, pero él, en su casa, dice mi abuelita que caminaba por todo el gran corredor de esa gran casa que tenía, caminando, caminando, caminando, y rezando su muñeco, rezando, rezando. Entonces, se llevó más de seis horas, se llenaron de coraje. Preguntaban quién había llegado a Cobán con esa noticia, quién empezó a hablar, quién investigó de cómo era la situación del campo, de las tierras.</p> <p>45. Hector Ramos les dijo: « Esto no interesa, lo que interesa es que les pagues lo 1,20 a los campesinos!! »</p> <p>46. Primero se peleó los 1,20, se llevo años para pelear eso. Benjamin Champney usó comisionados a estar alertos en el pueblo, pero inteligente era Don Marcelino Xol, porque así llegaban los campesinos:</p> <p>47. “- ¿Don Marcelino, será que nos da permiso para dormir en su corredor?” para cualquier actividad ceremonial allí en el pueblo.</p> <p>48. -Con mucho gusto, pasen adelante.</p> <p>49. O sino: “¿Será que nos puede dar permiso para calentar los alimentos?- Sí.”</p>	<p>pour cela qu'il ne s'est jamais enrichi, don Marcelino Xol. L'argent qu'on lui donnait, avec lequel on payait (le secrétaire), ses honoraires, c'était la collaboration du peuple, la collaboration du paysan, car il n'avait pas non plus assez de sa propre bourse.</p> <p>43. Mon grand-père m'a raconté qu'Hector Ramos et son avocat sont arrivés avec leur mule, à l'époque d'Arbenz. (...) Ils convoqué Benjamin Champney à la mairie, car alors il n'y avait pas de tribunal. Ils l'ont convoqué dans la mairie, à huis clos.</p> <p>44. Et ils ont commencé à parler. Marcelino Xol n'était pas là, car il ne voulait pas se montrer, mais lui dans sa maison, ma grand-mère raconte, qu'il allait de long en large dans le grand couloir de cette grande maison, il marchait, marchait, marchait, priait sa statut, priait, priait. Cela a pris plus de six heures, ils se remplirent de rage. Ils demandaient qui était allé à Cobán avec ces informations, qui avait commencé à parler, qui avait enquêté sur la situation de la campagne et des terres.</p> <p>45. Hector Ramos leur dit : « cela ne vous regarde pas, ce qui vous concerne, c'est que vous payiez les 1,20 Q aux paysans. »</p> <p>46. D'abord, on se battit pour les 1,20, cela prit des années pour l'obtenir. Benjamin Champney utilisait des commissaires pour qu'ils guettent (les intrus) dans le village, mais Marcelino Xol était intelligent car les paysans venaient ainsi :</p> <p>47. « -Don Marcelino, vous nous permettez de dormir dans votre couloir ? – lors des activités cérémonielles dans le village.</p> <p>48. – Avec plaisir, entrez ! »</p> <p>49. ou bien : « Pourriez vous nous autoriser à réchauffer nos aliments ? – Oui »</p> <p>50. Et pendant que nous réchauffions les aliments, Don Marcelino, les hommes</p>
---	---

<p>50. Y mientras estamos calentando los alimentos, están bla bla bla don Marcelino, los hombres y las mujeres, pero siempre, con palabras duras. Porque mi abuelito decía:</p> <p>51. «- Cuidado él que habla de lo que se habla aquí, porque aquí estamos hablando sólo adultos. Si se van a echar sus copas, ¡con la boca cerrada!»</p> <p>52. Entonces la idea de todo el pueblo y de la municipalidad era que iban a pedir posada para dormir en el corredor, y como no se puede negar a uno que pide lugar...llevaba doble idea.</p> <p>53. Cuando yo era muy nina, de 10 años, miraba llegar a señores: “esos señores ¿quiénes son? -son marraneros.”</p> <p>54. Esos marraneros no venían a comprar, de estrategia se mezclaban con verdaderos marraneros. Cuando empezaron a llegar, primero llegaron al pueblo, y se les daba de comer.</p> <p>55. “-Tengo un poco de marrano allá en Chi Oxec, con mi hijo Victor, - Ha, vaya” y cuando regresaban: “- ¿y cuánto vendió mi tío Victor?, preguntaba yo – no llegaron al precio... - ah no vendio mi tio... no compraron, pero decía: -tengo uno mi amigo en tal aldea, el tiene vacas, marranos, puede comprar... - bueno, ¡vamos!”</p> <p>56. y regresaban después de 3, 4 días, porque iban a explorar donde podían armar el campamento, y de allí regresaban.</p> <p>57. “-¿Compraron? – si compramos. – y dónde están? – ah, ya se fueron, adelante, les encontramos en Lanquin.” Y era mentira.</p> <p>58. Cinco años se llevó para pelear los 1,20. Después, durante un lapso de años, 2 o 3 años, fue aumentando el trabajo de cada uno. Y todos se lo venían a decir :</p> <p>59. « ¿Don Marcelino qué hacemos? eso, eso y eso dice el administrador... ¿qué hacemos? Iba a ver el secretario. Y</p>	<p>et les femmes discutaient, mais toujours avec des mots durs. Car mon grand-père disait :</p> <p>51. « Attention à celui qui parle de ce que nous discutons ici, car ici seuls des adultes parlent. Si vous allez boire un coup, avec la bouche cousue ! »</p> <p>52. Alors tout le village et la mairie pensait qu'ils venaient demander l'hospitalité pour dormir dans la cour, et comme on ne peut refuser lorsque quelqu'un te demande un endroit... cela était un double jeu.</p> <p>53. Quand j'étais toute petite, j'avais dix ans, je voyais arriver des messieurs : « ces messieurs, qui sont-ils ? – ce sont des acheteurs de porc. »</p> <p>54. Mais ces hommes ne venaient pas nous acheter, par stratégie ils se mélangeaient avec les vrais acheteurs. Lorsqu'ils commencèrent à arriver, ils arrivaient au village, et on leur demandait à manger.</p> <p>55. « -J'ai quelques porcs là à Oxec, avec mon fils Victor. – ha, allons-y » et quand ils revenaient : « - combien a vendu mon oncle Victor ? demandais-je. –Ils ne sont pas arrivés à un prix.. – aahh, mon oncle n'a pas vendu... ils n'ont pas acheté, mais il disait : - j'ai un ami dans cette aldea, il a des vaches et des porcs, vous pourrez lui en acheter –bien, allons-y.</p> <p>56. et ils revenaient après trois ou quatre jours, car ils allaient explorer où ils pouvaient faire un campement, et ils revenaient.</p> <p>57. –Vous avez acheté ? –Oui. Et où sont-ils ? – Ils sont déjà partis en avance, on les retrouve à Lanquin. » et c'était un mensonge.</p> <p>58. Il a fallu cinq ans pour obtenir les 1,20. Ensuite, pendant un laps de deux ou trois ans, le travail a augmenté pour chacun. Et tous venaient dire :</p> <p>59. « -Marcelino, que fait-on ? l'administrateur dit ceci, dit cela, que fait-on ? » – Il allait voir le secrétaire. Et faisait ses voyages à Cobán.</p> <p>60. Après un temps, Hector Ramos ne</p>
--	--

<p>hacía sus viajes hasta Cobán.</p> <p>60. (...)Después de un tiempo, Hector Ramos ya no hacía el trabajo sólo en Cobán, sino que trajo a Don Marcelino Xol en la capital al lugar específico. Aquí, exponía la situación don Marcelino Xol y preparaban a Hector Ramos con los artículos de la Ley del Trabajo. Ahí pusieron los 2 quetzales. Pero Champney no aceptó los dos quetzales, era demasiado para él.</p> <p>61. Un día, Hector Ramos le apretó a mi abuelito y le dijo: «- Ahora, no sé qué hacer ». Ya hacía tres veces que iban a hacer la convocatoria para el enfrentamiento. “No acepta”. Y dijo Don Marcelino Xol: « Pués entonces ahora hay que pelear la tierra, desalojarlo de allí y transmitir la tierra a los campesinos, para que cultiven, para que tengan como vivir.” Y dice que don Hector Ramos tenía miedo ...</p> <p>62. “Perdí mi pierna, que valga la pena, no sólo por mi familia, ni por mí.”</p> <p>63. Y creo que mi abuelito ya no se acordaba de su familia sino que más de los campesinos que estaban trabajando en la tierra</p> <p>64. “- bueno, ¡cuanto tiempo vamos a llegar a eso!!</p> <p>65. – no importa, no es de morir, de ver los campesinos tener sus tierras, si quieren descansar sabado y domingo, que duerman, si quieren trabajar, ¡es problema de ellos pero para ellos!”</p> <p>66. Y lo cumplió pero fue sufrimiento. Y dice que llegaban los comisionados a las casas en las comunidades para saber quién estaba dando la idea, quién les estaba abriendo los ojos y la mente a los campesinos, que el terrateniente les iba a pagar más, si dicen la verdad, pero los campesinos con el anhelo de tener la tierra no querían hablar, hasta les robaron sus cosas, y no querían hablar, hasta pelear pelear, y pelear. Les quería desalojar, pero en ese caso, Marcelino reaccionaba e iba a Cobán para impedir eso. (...)</p>	<p>faisait plus les dossiers seulement à Cobán, mais il amena Marcelino Xol à la capitale au lieu spécifique. Là, Marcelino Xol exposait la situation et ils préparaient Hector Ramos aux articles de la Loi du Travail. Ils demandèrent les deux quetzals. Mais Champney n’accepta pas, c’était trop pour lui.</p> <p>61. Un jour Hector Ramos le serra et lui dit : « -Maintenant, je ne sais pas quoi faire ». Cela faisait trois fois qu’ils allaient à la convocation pour la confrontation. « Il n’accepte pas ». Et Marcelino Xol dit : « Alors maintenant il faut lutter pour la terre, le déloger de là et transmettre la terre aux paysans pour qu’ils puissent cultiver, qu’ils aient de quoi vivre », et il raconte qu’Hector Ramos avait peur.</p> <p>62. « J’ai perdu ma jambe, que cela vaille la peine, pas seulement pour ma famille ni pour moi ».</p> <p>63. Et je crois que mon grand-père ne se souvenait plus de sa famille mais davantage des paysans qui travaillaient la terre.</p> <p>64. « -Bien, mais combien de temps pour arriver à cela !</p> <p>65. -Peu importe, cela vaut bien de mourir de voir les paysans avoir leurs terres, s’ils veulent se reposer le samedi et le dimanche, qu’ils dorment, s’ils veulent travailler, que cela soit leur problème et leur décision ! »</p> <p>66. Et il l’a accompli mais cela a été de la souffrance. Et il raconte que les commissaires arrivaient aux maisons dans les communautés pour savoir qui était en train de donner l’idée, qui ouvrait les yeux et l’esprit des paysans, disant que le propriétaire allait les payer plus s’ils racontaient, mais les paysans avec le désir d’avoir la terre ne parlaient pas, ils allèrent jusqu’à leur voler des affaires, jusqu’à la confrontation. Ils voulaient les déloger, mais alors, Marcelino réagissait et allait à Cobán pour les en empêcher. (...)</p>
---	--

<p>67. Creo que llevó como 10 años para ganar la tierra, aproximadamente.</p> <p>68. Se ganó el juicio de la pelea de Chi Oxec, se ganó la pelea, una parte. Agarró una parte, pero de <i>caballerías</i>.</p> <p>69. Fueron varias comunidades libradas desde la comunidad de Chi Oxec, y llegaba hasta la orilla del río, justo antes de entrar en el pueblo. Hasta allí llegó la repartición de tierras.</p> <p>70. Pero no se trataba de escritura sino de la tierra que habían trabajado los antepasados, los papas y las mamás de cada uno y que el terrateniente reconociera que a él no pertenecía.</p> <p>71. El no pensaba en tierras comunes, porque lo que pensaba él era que tenían que cultivar para el sostenimiento de cada familia.</p> <p>72. En cambio si se daba para toda la comunidad, uno quería ir a sembrar más allá, otro no quería, y así, había alguien a quién le iba a tocar poco.</p> <p>73. El que trabajó más o él que trabajó menos, igual se tenía que dar, decía mi papa. Y eso empezó a pelear.</p> <p>74. Hubo uno que traicionó a mi abuelito, un campesino, fue a abrir la boca. Ya no era con Benjamin Champney, sino con Requena: contó que era Marcelino Xol él que estaba instruyendo a todo el pueblo para pelear la tierra. Entonces fue cuando Requena mandó a capturar mi abuelito, pero como era muy inteligente, él mismo se supo defender. Sólo tres días estuvo a dentro de la cárcel del mismo Cahabón. Pero ya quedó esta espina contra mi abuelito. Cada vez que había un enfrentamiento con este Requena, a la vuelta, en Cobán, venían a traer soldados, andaban allí en el pueblo. Fue entonces cuando empecé a caminar, sola, a venir a Cobán, solita a dar queja con Hector Ramos.</p>	<p>67. Je crois que cela a pris près de dix ans pour obtenir la terre, approximativement.</p> <p>68. Le procès de Chi Oxec fut gagné, on obtint la terre, en partie. Il attrapa une partie mais de plusieurs <i>caballerías</i>.</p> <p>69. Ce furent plusieurs communautés qui furent libérées à partir de la communauté de Chi Oxec, et cela allait jusqu'à la rive du fleuve, juste avant d'entrer à Cahabón. Là arriva la répartition des terres.</p> <p>70. Mais il ne s'agissait pas de papier officiel, mais de la terre qu'avaient travaillée nos ancêtres, les pères et les mères de chacun et il fallait que le propriétaire reconnaisse que cela ne lui appartenait pas.</p> <p>71. Lui ne pensait pas à des terres communes, car ce qu'il pensait est qu'ils devaient cultiver pour subvenir aux besoins de chaque famille.</p> <p>72. Alors que si on donnait pour toute la communauté, l'un voudrait aller semer plus ici, l'autre ne voudrait pas, et le dernier resterait avec une toute petite parcelle.</p> <p>73. Celui qui avait travaillé plus ou celui qui avait travaillé moins, il fallait donner la même chose à chacun, disait mon grand-père. Et c'est pour cela qu'il s'est battu.</p> <p>74. Il y en a un qui a trahi mon grand-père, un paysan a ouvert la bouche. Ce n'était plus Benjamin Champney, c'était R. : il a raconté que c'était Marcelino Xol qui instruisait le peuple à lutter pour la terre. Alors R. a fait capturer mon grand-père, mais comme il était très intelligent, il a su se défendre. Il est resté seulement trois jours dans la prison de Cahabón. Mais cette épine est restée. Chaque fois qu'il y avait une confrontation avec ce R. au retour de Cobán ils ramenaient des soldats qui circulaient dans le village. C'est à ce moment là que j'ai commencé à marcher, seule, pour aller à Cobán, pour avertir Hector Ramos.</p> <p>75. (...) J'avais 12 ans, quand je suis</p>
--	---

<p>75. (...)Tenía como 12 años, cuando fui al terreno a traer un poco de maïs, y me echaron en la espalda 25 libras de maïs. Cuando llegué, me dijo mi abuelita :</p> <p>76. « - Lo agarraron -¡otra vez!, voy a ir a ver, dame un poco de agua de café, o de masa...” y me fui, y allí, no me recuerdo si era X. o era Y., él que estaba allí, y uno de los A. Cuando me vieron: « ¡Vienes a ver a tu abuelo, vienes a ver al Chenco vos! – me da permiso, le voy a dar algo a mi abuelito (...) – dele, dele, porque mañana, o pasado quién sabe, a lo mejor lo vas a comer en chicharron y no vas saber que es tu abuelito! “</p> <p>77. Me enfurecí tanto, y me dolió tanto, que me dio coraje. (...)</p> <p>78. Agarré mi moralito y mi machete y me iba por el terreno de XX. Gente me vieron con pita y mi machete, pensaron que iba a buscar leña, y me dijeron: “no vas a pasar por el camino, baja, anda a buscar otro lado, porque aquí no vas a poder pasar porque sino te van a matar. – ¿porqué? –porque están tapando todas las calles los terratenientes para que ninguno se fuera a Cobán para dar el aviso.” La salida de aquí a Senahú estaba tapada también. Los comisionados habían tapado. Les habían dado el poder de agarrar gente y ponerla a la cárcel.</p> <p>79. Y fui en el monte, con machete a abrir camino. Como a las siete, llegué a Lanquín. (...) y el día siguiente, llegué en Cobán (...)</p> <p>80. A la hora siguiente, con Hector Ramos nos fuimos. Sólo jaló el maletín y nos fuimos (...)</p> <p>81. El jeep lo dejó antes de llegar a Cahabón. Y entramos a pie. Fui a ver a mi abuelita :</p>	<p>partie au terrain pour ramener un peu de maïs, et ils me mirent 25 livres sur le dos. Quand je suis arrivée, ma grand-mère m’a dit :</p> <p>76. « -Ils l’ont pris ! – Encore !! je vais aller voir, donne-moi un peu de café ou de l’eau de maïs, et je suis partie et là, je ne me souviens pas si c’était X. ou Y. celui qui était là, et l’un des A. Lorsqu’ils me virent : « Tu viens voir ton grand-père, tu viens voir le boiteux !! – vous permettez que je donne quelque chose à mon grand-père ? (...) – Donne-lui, donne-lui, car demain ou après-demain, qui sait, peut-être vas-tu le manger en chicharrón et tu ne sauras pas que c’est ton grand-père !!! »</p> <p>77. Cela m’a enragé, cela m’a fait tellement mal, que cela m’a donné la rage. (...)</p> <p>78. J’ai pris mon sac et ma machète et je suis partie par le terrain de XX. Des gens m’ont vue avec ma corde et ma machette, ils ont cru que j’allais chercher du bois et ils m’ont dit : « - Ne passe pas par le chemin, descend, va de l’autre côté, car ici tu ne pourras pas passer, ils vont te tuer. – Pourquoi ? – Parce que les propriétaires sont en train de bloquer toutes les routes por que personne n’aille à Cobán pour avertir » La sortie d’ici jusqu’à Senahú était barrée aussi. Les commissaires avaient tout fermé. On leur avait donné le pouvoir d’attraper les gens et de les mettre en prison.</p> <p>79. Et je suis partie par la montagne, ouvrant le chemin à la machette. A sept heures je suis arrivée à Lanquin (...) et le lendemain, à Cobán (...)</p> <p>80. Dans l’heure, nous sommes repartis avec Hector Ramos. Il a attrapé sa mallette et nous sommes partis (...)</p> <p>81. Il a laissé la jeep en arrivant à Cahabón, nous sommes entrés à pieds. Je suis allée voir ma grand-mère :</p>
--	---

<p>82. “- Abuelita, prepara la comida para el licenciado Ramos porque se quedó a dormir con mi tía Adela. ¿Todavía está vivo mi abuelito verdad?</p> <p>83. Si hija, pero lo tienen barriendo la plaza.”</p> <p>84. A las ocho de la mañana, bajó Hector Ramos y pasó saludar en la puerta de la cárcel (...)</p> <p>85. Lo sacó, y lo trajo en Cobán. Y sentaron una denuncia en contra de los P. y de los F., porque ellos son los que encabezaron eso. (...) Había telégrafo pero yo iba a pie y cuando ellos iban a preguntar quién había mandado telégrafo para avisar a H. R., les decían que nadie</p>	<p>82. « -Grand-mère, prépare à manger pour maître Ramos, car il est resté pour dormir chez ma tante Adela. Le grand-père est toujours vivant ?</p> <p>83. –Oui ma fille, mais ils lui font balayer la place. »</p> <p>84. A huit heures du matin, Hector Ramos descendit et passa pour saluer à la porte de la prison. (...)</p> <p>85. Il le sortit et l’amena à Cobán. Et ils déposèrent une plainte contre les P. et les F. car c’était eux qui avaient fomenté tout cela. Il y avait le télégraphe, mais j’allais à pieds et quand ils demandaient qui avait envoyé un télégramme pour avertir H.R., on leur disait que personne n’avait rien envoyé.</p>
---	--

Annexe 4. TEXTES ADMINISTRATIFS

DD. Conditions légales de la remise de titre provisoire d'une terre par l'INTA.

Ces textes, retrouvés dans les dossiers traitant de Cahabón dans les Archives de l'INTA, sont utilisés par les personnels de l'INTA et reprennent certains articles du décret 1551 (articles 104, 106, 112, 113).

<p><i>CONDICIONES DEL TITULO PROVISIONAL DE DOTACIÓN DEL INTA;</i> <i>Después del primer pago:</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Vivir en la finca en la fracción que le corresponde.</i> 2. <i>Trabajar en la finca en forma directa y personal, asistidos únicamente de su familia.</i> 3. <i>Pagar anualmente la parte alicuota del precio que les corresponde</i> 4. <i>No abandonar la tierra sin justificar, no darla en arrendamiento, cederla o venderla evitando en lo posible desvirtuar los fines para los cuales les fue adjudicada</i> 5. <i>Deberan respetar las instrucciones que reciban de este institut para el mejor aprovechamiento de la tierra la organización y superación social</i> 6. <i>No podrán talar árboles sin la autorización del Instituto Nacional Forestal</i> 7. <i>No podrán cerrar, obstruir, ampliar o abrir caminos interiores sin consentimiento de todos los co-propietarios</i> 8. <i>Deberán observar buena conducta, convivir pacíficamente con sus compañeros de grupo, participar en la formación, integración y cooperación general, con los grupos que se organicen para el desarrollo de las familias y el grupo social al que pertenecen</i> 9. <i>Deben tener presente que ese título les otorga un derecho de acceso a la propiedad de la finca idéntico al de los demás comuneros por lo que nadie podrá pretender a mayores derechos que los demás”</i> 10. <i>Obligaciones del INTA:</i> 11. <i>Velar por que los campesinos comuneros cumplan con sus obligaciones y en caso contrario sustituirlos por otros que llenen los requisitos.</i> 12. <i>Otorgarles las escrituras traslativas inscritas en el registro de la propiedad, cuando hayan pagado a la Autoridad el precio de adjudicación de su finca.</i> 	<p><i>CONDITIONS AUX TITRE PROVISIOIRE DE DOTATION DE L'INTA;</i> <i>Après le premier paiement :</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Vivre dans la propriété dans la fraction qui correspond à chacun</i> 2. <i>Travailler la parcelle de façon directe et personnelle, assisté uniquement de sa famille</i> 3. <i>Payer annuellement la part du prix qui correspond à chacun</i> 4. <i>Ne pas abandonner la terre sans justification, ne pas la mettre en location, ne pas la vendre ni la ceder, en évitant le plus possible de dévier des fins pour lesquelles elles ont été adjudgées.</i> 5. <i>Ils devront respecter les instructions qu'ils recevront de cet institut pour un meilleur productivité de la terre, une meilleure organisation et le progrès social.</i> 6. <i>Ils ne pourront pas couper d'arbres sans l'autorisation de l'institut national forestier.</i> 7. <i>Ils ne pourront pas fermer, obstruer, agrandir ou ouvrir des chemins intérieurs sans le consentement de tous les co-propiétaires</i> 8. <i>Ils devront observer une bonne conduite, cohabiter pacifiquement avec les compagnons de leur groupe, participer à la formation, l'intégration et la coopération générale, avec les groupes qui s'organisent pour le développement des familles et le groupe social auquel ils appartiennent.</i> 9. <i>Ils doivent savoir que ce titre leur octroie un droit d'accès à la propriété de la terre identique à celui des autres, de façon à ce que personne ne pourra prétendre à plus de droits que les autres.</i> 10. <i>Obligations de l'INTA :</i> 11. <i>Veiller à ce que les paysans des communautés accomplissent leurs obligations et dans ke cas contraire, les substituer par d'autres remplissant les critères.</i> 12. <i>Octroyer des titres d'inscription au registre de la propriété, lorsqu'ils auront payé à l'Autorité le prix d'adjudication de la propriété.</i>
---	--

EE. Modèle de lettre d'adjudication d'une terre sous le régime de patrimoine agraire collectif par l'INTA.

El presidente de INTA considerando que es función del Estado guatemalteco ceder a campesinos guatemaltecos las fincas propiedades de la Nación en condiciones de precio y pago que les resulte posible adquirirlas de conformidad con su situación económica, considerando, que el instituto está facultado por el decreto 1551 del congreso de la República para intervenir en el proceso de desarrollo del País, por lo que deberá asentar las bases jurídicas que permitan la organización empresarial con forma óptima de explotación de la tierra y dado que una forma jurídica para ello se ha encontrado en la co-propiedad, mediante la dotación de tierras en patrimonio agrario colectivo, considerando que la comunidad denominada XXX, se encuentra en una situación como la prevista en el considerando anterior y que se ha comprobado que las personas son campesinos guatemaltecos con residencia habitual en el campo, dedicadas exclusivamente a los labores agrícolas que tienen familia que dependen económicamente de ellos, que por ser aperos de labranza sus ingresos los tienen únicamente de su trabajo es procedente declararles elegibles para ser beneficiarios de la transformación agraria del país y toda vez que han cumplido los requisitos para ser titulados de un Patrimonio agrario colectivo, con sus derechos idénticos, y a la fecha han cumplido con el pago del 10% de valor de la adjudicación de conformidad con lo aprobado [...], debe otorgárseles el título de dotación provisional que les convierte en sujetos de desarrollo y garantiza el acceso y explotación de la comunidad X.

(Document des archives de l'INTA)

Le président de l'INTA, considérant que c'est de la fonction de l'État guatémalteque de céder aux paysans guatémalteques les fincas propriétés de la Nation dans des conditions de prix et de paiement qui leur rende possible leur acquisition selon leur situation économique; considérant que l'institut a la faculté, par le décret 1551 du congrès de la République pour intervenir dans le processus de développement du Pays, et qu'il devra asseoir les bases juridiques qui permettront une organisation entrepreneuriale optimale pour l'exploitation de la terre, et étant donné qu'une forme juridique pour cela se trouve dans la co-propriété, au moyen de la dotation de terres en patrimoine agraire collectif; considérant que la communauté dénommée XXX se trouve dans la situation prévue et qu'il a été prouvé que les personnes sont des paysans guatémalteques résidant habituellement dans la campagne, qui se consacrent exclusivement aux travaux agricoles et ont des familles qui dépendent économiquement d'eux, que leurs revenus leurs viennent uniquement de leur travail, nous les déclarons bénéficiaires de la transformation agraire du pays et dès qu'ils auront remplis les réquisits, pourront être titulaires d'un patrimoine agraire collectif, avec des droits identiques, et en ce jour ils ont payé 10% de la valeur d'adjudication en conformité avec la procédure, [...] il leur est octroyé le titre de dotation provisoire qui les rend sujet de développement et garantit l'accès et l'exploitation de la communauté XXX. »

GLOSSAIRE

Les verbes de transferts

Kub'sink	Contribuer
Jek'ink, Sihink	Partager
Sihok	Offrir
Elq'ak	Voler
Tojok	Payer
T'oonink	Emprunter
Mayejak	Offrir, Sacrifier, Payer un tribut
Wa'tesink	Donner à manger
Q'axtesink	Remettre, Rendre
Awasink	Contrebalancer, Compenser, Soigner les Awas (maladies dues à une vengeance du diable, à un mauvais comportement, à une inadéquation du comportement des hommes avec la Montagne-Vallée)

Le corps

Tib'elej	Corps, muscle	Ch'up	Nombril
Jolom	Tête	B'aq	Os
Xik	Oreille	B'ook	Odeur
Rix kux	Nuque	Tz'u'umal, Tib'el, Rix	Peau
A', tzalek	Jambes	U	Visage, Yeux
Oq	Pied	U'uj	Nez
Xb'een aq	Genoux	Ulul	Cerveau
Ru'uj oq	Doigt de pied	E	Bouche
Tel	Bras	Uuch e	Dent
Rit oq	Talon	xTz'uumal e	Lèvres
Xkuxb'oq'	Chevilles	Ko	Joue
Xnaq telb'	Avant-bras	Ismal	Cheveux
Sa'telb'	Aisselle	Xik	Oreille
Pospo'oy	Poumon	Itej	Anus
Uq'b'	Main	Ich'mul	Artère, Veine
Ru'uj uq'b'	Doigt	Ix	Dos
Kux uq'b'	Poignet	Yaab kux	Voix
Ixi'ij	Ongle	Kux	Cou
Mi'	Vagin	Is	Poil
T'ontorobos	Clitoris	Ga	Bile, foie
K'un	Pénis		

Le maïs et ses préparations

Q'eqchi'	Espagnol	Français
Ixim	Maíz	Maïs
Wa'	Tortilla	Galette de maïs
Pixtun	Tortilla	Petite tortilla épaisse pour s'alimenter en chemin
B'uch 'c	Nixtamal	Grains de maïs bouillis avec un peu de chaux
Q'em	Masa	Pâte obtenue après mouture du maïs bouilli
Poch	Chuchito	Chausson de maïs (boulette), cuit à la vapeur dans une feuille
Ob'en	Tamal	Chausson de maïs (allongé, de forme rectangulaire) fourré à la viande (souvent du porc) en sauce tomate et rocou, cuit à la vapeur dans une feuille
Xep	Chuchito	Petit chausson (boulette) de maïs et de haricots (pour s'alimenter durant le travail dans les champs)
Tz'u'uj	Tayuyo	Tortilla fourrée aux haricots entiers haricots (pour s'alimenter durant le travail dans les champs)
Xut	Tayuyo	Tortilla fourrée à la purée de haricots pimentée haricots (pour s'alimenter durant le travail dans les champs)
Q'em ha	Agua de masa	Eau mélangée à de la pâte de maïs du jour
Muxaj	Atol	Boisson confectionnée à partir de maïs tendre, moulu puis cuit, mélangé avec de l'eau
Uq'un	Atol	Boisson confessionnée à partir de maïs dur

Les animaux

Q'eqchi'	Espagnol local	Français / nom scientifique
Aaq	Coche de monte	Pecari tajacu
Aaqam	Cotuja	Agouti (<i>dasyprota punctata</i>)
Ak'ach	Chompipe	Dindon
Ajawchan	Mano de piedra	Vipère <i>Atropoides nummifer</i>
Al al, paqmaal	Salamandra	Salamandre
Am	Araña	Araignée
B'a	Taltuza	Taupe (<i>Orthogeomys hispidus</i>)
B'atz	Zaraguate	Singe-hurlleur (<i>alouatta pigra</i>)
Cayaya	Cayaya	Pénélope pajuil (<i>cracadae penelopina negra</i>)
Ch'itkol	Papagayo	Perroquet
Ch'iwan	Pijuy, pujuy	Grive (<i>turdus catharus</i>)
Ch'u'un, seelapan	Tucano	Toucan
Ch'ub'	Abispa	Guêpes
Chacha	Chachalacas, chacha	Ortalide chacamel
Chakmut	Faisán	Faisan
Chakwow, chakow	Jabalí	Sanglier (<i>tayassu pecari</i>)
Ch'ina ayin	Lagarto	Lézard
Chiqirin	Chicharra	Cigale
Cho'	Ratón	Souris
Chocho'	Loro	Perroquet
Chohix, b'alam,	Tigrillo	Ocelot

saq'balam		
Chuluk		Oiseau (qui ne siffle pas)
Halaw	Tepezcuintle:	Agouti (dasyproctidae agouti paca)
Hay, mams	Luciérnaga	Vers luisants
Hix	Tigre/jaguar	Jaguar (felis onca)
Honon	Abejón	Frelon
Ib'oy, Seel xul	Armadillo	Tatou
Ik'bolay	Barbamarilla	Fer de lance (bothrops asper)
Imul	Conejo	Lapin
Joob'aq	Lechuza	Chouette
K'ej	Venado	Chevreuril
K'ispek	Tarantula	Tarantule
K'ojote	Tábano	Taon
K'ubul	Oropéndola mayor	Icteridé Psarocolius montezuma
K'uch	Gavilán	Epervier
Kantb'olay	Pitón	Python
Kanti	Serpiente	Serpent
Kaq ra'	Rana	Grenouille
Kaqkoj	León	Puma (felis concolor)
Kar	Pez	Poisson
kaxlan	Gallina	Poule
k'iche' aaq		Cochon sauvage
Kok	Tortuga	Tortue
Kolol	Perdiz	Perdrix
Kookob	Cenzontle	Cenzontle
Kotz'eb'ak		Fourmi solitaire
Kuk, kaqimax	Ardilla	Ecureuil
Maalkan, So'sool	Sopilote	Vautour
Mama'ayin	cocodrilo	Crocodile
Max	Mono	Singe-araignée (ateles geoffroyi)
Maxel hal	gorgojo	Charançon du maïs (sitophilus zeamais)
Milmich'	Gusano	Ver
Mo'	Guacamaya	Ara (macao)
Mukuy	Paloma	Tourterelle
Otz otz		Oiseau noir qui chante à midi
Ow	Mapache	Raton-laveur (procyon lotor)
Paachach	Cucaracha	Blatte
Paar xul	Zorrillo	Petit renard
Paujil	Paujil	Hocco (Crax)
Peepem	Mariposa	Papillon
Pemech	Concha	Coquillage
Pere'maal, iwaan	Iguana	Iguane
Pu	Pavo silvestre	Dindon ocellé (Meleagris ocellata)
Pur	Jutes	Petits coquillages de rivière
Rech ha, kejixul	Boa	Boa
Saqxul, chia	Mosca	Mouche

Seelemay	Lagarto	Lézard vert
Sis	Pizote	Nasua narica
Soch	Caracol	Escargot
Sotz'	Murciélago	Chauve-souris
Suq, Utz'	Mosquito	Moustique
T'upuy	Coral	Serpen corail
Tap	Cangrejo	Crabe
Teqen	Zompopo	Fourmi champignoniste tropicale (atta)
Tiw	Aguila	Aigle
Tolokok, toolok, tookok	Lagarto	Lézard
Tuuluk, tuulul	Libellula	Libellule
Tz'i	Perro	Chien
Tz'unun	Colibri, gorrion	Colibri
Tzentzerej	Pitorreal	Pivert
Tzilon, Puyuch'	Pélica ²	Perruche
Tz'iray	Grillo	Grillon
Tzo	Cascabel	Serpent à sonnette
Tzukxul	Oveja	Mouton
Tzuntzuyú		Oiseau
Uch	Tacuazin	Manicou (didelphismarsupialis)
Wa	Cotuza	Taupe
Warom	Tecolote	Hibou
Wonxul	Oso ormiguero	Fourmilier, tamanoir (mymecphagidae)
Xaalamje	Milano tijereta	Milan à queue fourchue (elanoides forficatus)
	Guardabarrancos, torogoz, pájaro reoj	Motmot à sourcils bleu (Eumomota superciliosa)
Xaalau	Ratona oscura, soterrey ruisseñor	Oiseau troglodyte, couleur cendre. chaque mâle chante une seule mélodie qu'il répète chaque petit matin sur sont territoire (Microcerculus philomela)
Xook	Alacrán	Scorpions
Xtz'in kok	Ciempíes	Mille-pattes
Xyuwa'il paqmaal	Camaleon	Caméléon
Yak	Zorro	Renard
Yuk	Cabra de monte	Mazame
	Zanate, clarinero	Ictéridé (quiscalus mexicanus)

Végétaux

Q'eqchi'	Espagnol	Français
Acte	Palma	Palmier à épine (chamaedora)
Amche	Arbol	Arbre provoquant
Anab'	Guanabana	Annona muricata
Anx	Ajo	Ail (allium satirum)
Asam	Hongo	Champignon (variété ?)
Balam	Pataxte	Theobroma bicolor

Cape	Cafe	Coffea arabica
Ch'at		
Ch'ima	Quisqil	Chayotte
Ch'op	Piña	Ananas
Ch'orep	Hongo	Champignon (variété ?)
Ch'ux	Chaham	Haricot rouge
Chaj	Ocote	Pin
Chaj	Pino	Pin
Chelel	Paterna	
Chi	Nance	Byrsonima crassifolia
Chiin	Naranja	Orange
Chut, Chipe	Helecho	Fougère
Hi	Encino	Chêne
Ik	Chile	Piment
Ik'e	Maguey	Agave
Ikl	Bromelia	bromelia
Ik'oy	Güicoy	Courgette
Inup	Ceiba	Fromager (ceiba petandra)
Is	Camote	Patate douce
Iski'i'j	Menta	menthe
Jolom Chejej	Hongo	Champignon (variété ?)
Jonjoli	Ajonjoli	Sésame
Joom, Sel	Jícara	Calebasse
jur'ichaj	Acelga	Bette
K'ixk'ib	Pacaya	Palmier (chamaedorea costicana)
Kala', tz'un	Junco	Palmier (sabal mexicana)
Kante	Madre Cacao	Acacia (gliricidia septium)
kax'isk'i'ij	Apio	Céleri
Kaxlan Q'en	Pimienta	Poivre
Kenq kaway	Frijol de abono	Haricot fixateur de nitrogène
Kim	Paja	Paille
Kook	Coco	Noix de coco
Kuk	Tañil	
Kulant	Culantro	Coriandre
Lamuunx	Limón	Citron
Lol	Frijol	Haricot rouge
Maank	Mango	Mangue
Mach'	Ixcoyol	
Makuy	hierba mora, tomaquilete	Solanum nigrum
May	Tabaco	Tabac
Mazapán	Mazapán	Arbre à pain (artocarpes attilis)
Mokooch	Corozo	Coroso (orbignya cohune, attelea cohune)
Mox		Feuille pour envelopper les tamales
Noq'	Algodon	Coton
O	Aguacate	Avocat (persea americana)

Ob'el	Santa María	Pipper umbella
Okan	Mora	Mûre
Okox	Hongo	Champignon
Onk	Arbol	Arbre (variété ?)
Ooche	Aguacatillo	Persea donnell-smithii
Oolokok	Hongo	Champignon (variété ?)
Oreek	Oregano	Oregan
Ox	Quequexque, malanga	Patate douce ; colocasia esculenta
Pak	Anona	Annona reticula
Pata	Guayaba	Goyave
Pens	Pimienta Gorda	Pimienta dioicoa
Pix	Tomate	Tomate
Pom	Copal	Protium copal
Pubche ou puubche		Sorte de bambou (pour constituer les sarbacanes)
Putul, papaay	Papaya	Papaye
Q'anahix	Arbol	Arbre (variété ?)
Q'anparaway	Arbol	Arbre (variété ?)
Raxwak'	Brocoli	Brocoli
Repooy	Repollo	Choux
Rokox anum	Hongo del diablo	Champignon vénéneux
Rosul	Rosul	Dalbergia stevensonii
Rum	Jocote	Cirouelle (spondia purpurea)
Sahomte	Jaboncillo	Saponaire (sapidium saponaria)
Saltul	Zapote	Calocarpum sapote
Samaat	Samate, culantro cimarron	Eryngium foetidum
Saqi tul, ch'ol tul	platano	Banane plantin
Saqikib'	Pacaya	Chamaedorea tepejilote
Saqxe'	Nabo	Navet
Seb'ooy	Cebolla	Oignons
Ses	Bledo, quilete	Amaranthus dubius
Silip	Hongo	Champignon (variété ?)
Sub'	Arbol	
Sutz'ujl	Caoba	Caoba, Switenia macrophylla
Teep, b'eenq	Albahaca	Basilic
Toq'	Chicozapote	Manilkara achras
Tul	Banano	Banane
Tz'in	Yuca	Manioc
Tz'unuy che, Chakalte, Yaw	Cedro	Cedula mexicana
Tzaksu	Berenjena	Aubergine
Utz'aj	Caña	Canne à sucre

Xaq	Xate	Chamaedorea
Xayau	Achiote	Rocou (bixa orellana)
Xikirchaj	Hongo	Champignon (variété ?)
Xikitz'i	Hongo	Champignon (variété ?)
Xukubyuk	Guayacán	Bois de fer, bois saint ou bois de vie (guaiacum sanctum)
Ya'mo, santicho'	Condiamor	Momordica charantia
Yuprit		Feuille pour envelopper le <i>xeel</i>

Equivalences et traductions de mesures

Q'eqchi'	Équivalences en espagnol	équivalences
	1 caballería = 64 manzanas = 400 cuerdas	45 hectares
Manzaan	1 manzana=16 cuerdas	0,7 ha
K'aam	1 cuerda = 25 varas ou 12,5 brazadas	Carré de 441 m ² , de 21 m de côté
Kintal	1 quintal= 4 arroba	1 quintal = 45,3 kilogrammes
Aroob'	1 arroba = 25 libras	
Liib'	1 libra= 16 onzas	1 libra= 0.453 kg (1 kg= 2,24 libras)
	1 onza	1 onza= 28 grammes
B'ar	1 vara	80 cm ; Demi- <i>moqoj</i>
	1 yarda= 3 pie	
	1 pie= 12 pulgada	1 mètre= 3,28 pies
	1 pulgada	2,54 cm (1 mètre= 39,7 pulgadas)
Min		pincée
Moqoj		Distance entre les deux mains quand on tient les bras écartés
Hoob'		Poignée
Iiq		Poids qu'une personne peut porter
kuk		Volume d'une jarre
Laan		poignée

Taux de Change :

1 quetzal = 0,10 euro environ

1 quetzal = 0,13 dollar environ

INDEX

A

aide humanitaire, 52, 68, 100, 109, 113, 115, 116,
129, 130, 132, 133, 369, 373, 495, 498, 533, 552
alcool, 146, 156, 236, 251, 288, 290, 311, 326, 329,
390, 453, 457, 490, 625, 679
b'oj, 51, 251, 271, 288, 328, 329, 463, 464, 624,
629
armée, 97, 98, 99, 100, 111, 112, 116, 121, 134, 151,
157, 226, 321, 336, 339, 347, 348, 353
asyent. *Voir* hacienda
autonomie, 291, 296, 301, 328, 357, 375, 400, 423,
449, 454, 501, 539, 545
avances, 63, 79, 80, 146, 287, 291, 299, 300, 537
sur récolte, 59
awas, 194, 465, 476, 485, 567
awasink, 465

B

banque, 64, 82, 88, 124, 152, 157, 167, 324, 395, 504,
506
Bien, 246, 358, 415, 429, 443, 452, 515

C

cacao, 49, 56, 66, 68, 82, 126, 186, 190, 206, 221, 243,
252, 259, 270, 280, 287, 361, 387, 406, 416, 433,
447, 448, 451, 461, 468, 477, 485, 502, 504, 512,
518, 528, 529, 530, 533, 641, 661, 671, 677
cadeau, 242, 413, 429, 466, 602, 625, 629
café, 19, 49, 55, 59, 73, 78, 81, 82, 90, 100, 105, 124,
126, 141, 146, 169, 210, 223, 236, 361, 485, 502,
531, 532, 629
Cahabón
histoire, 75, 154, 243
mairie, 71, 133, 164, 288, 315, 319, 364, 369, 395
rapport urbain/rural, 167, 395
capitalisme, 33, 36, 66, 126, 296, 300, 358, 512
(in)adaptation au, 28, 147, 195, 207, 449, 454,
519, 522
barrière au, 414, 422, 463, 464, 477, 491, 501
loi du marché, 142, 169, 193
pacte avec le diable, 297
cardamome, 47, 56, 61, 68, 105, 126, 215, 223, 287,
404, 419, 448, 470
catholicisme, 28, 226, 248, 253, 264
Ch'ol winq, 243, 246, 247, 252, 427, 504, 505

chamane, 188, 191, 192, 199, 207, 217, 274, 377,
379, 380, 385, 402, 411, 462, 520, 521, 546, 559
Champney, 75, 83, 149, 151, 159
chasse, 181, 201, 222, 231, 239, 240, 255, 260, 262,
266, 284, 293, 296, 388, 481, 489, 525, 563, 567,
575, 656
cheveux, 220, 234, 264, 350, 474, 525
chevreuil, 191, 204, 215, 216, 240, 266, 476, 482,
576, 577, 657, 658, 659, 663, 668
cocode, 131, 396, 446, 453, 670
colibri, 202, 225, 270, 402, 431, 576, 587
colonat, 81, 83, 90, 91, 94, 105, 109, 142, 143, 144,
152, 157, 162, 169, 285, 286, 291, 296, 297, 315,
316, 317, 320, 324, 336, 352, 389, 393, 553, 679
confrérie, système de charges, 189, 403, 427, 451,
452, 454, 500, 519
contre-insurrection, 98, 346
contribution, 262, 316, 404, 433, 453
coopérative, 88, 90, 108, 116, 342, 347, 362, 363,
364, 424, 457, 529, 530, 534, 536, 538
Curley, 83, 149, 158, 159, 161, 314, 315, 385

D

danse, 329, 330, 333, 353, 451
danse du chevreuil, 240, 388, 481
dette de vie, 31, 171, 261, 276, 400, 428, 429, 438,
456, 555, 557
développement, 22, 25, 36, 64, 66, 80, 91, 100, 106,
116, 123, 127, 129, 133, 135, 166, 179, 306, 358,
495, 497, 516, 523, 528, 534, 537, 540, 561
division, 30, 112, 114, 115, 214, 309, 335, 336, 339,
344, 346, 352, 355, 370, 558
don, 408, 409, 411, 413, 418, 421, 437, 464, 476

E

école, études, 60, 127, 158, 382, 419, 443, 458, 493,
509, 519, 521, 553
écrit, 199, 200, 315, 320
envidia, 55, 260, 298, 487, 514, 520, 522
État
fiscalité, 125, 450, 526, 557
politique monétaire et financière, 84, 123
exploitation, 59, 67, 150, 194, 296, 307, 313, 324,
418, 419, 420, 478, 512, 524
extorsion, 71, 72, 147, 290, 294, 301, 360, 403, 437,
550

F

finca. *Voir* hacienda

H

hacienda, 27, 70, 139, 141, 142, 145, 147, 169, 209, 222, 226, 255, 277, 278, 280, 284, 285, 286, 289, 290, 299, 392, 482

I

impunité, 120, 161, 344, 546
inégalité, 30, 41, 63, 66, 125, 127, 209, 286, 358, 365, 375, 400, 418, 419, 427, 447, 458, 499, 522, 559
intrusion, 209, 239, 243, 244, 259, 274, 387, 461, *Voir* chasse

J

jaguar, 218, 225, 226, 252, 260, 262, 263, 294, 299, 300, 481, 482, 567, 609, 625
Jésus, 205, 206, 236, 245, 248, 250, 251, 252, 253, 255, 264, 462, 473, 490, 500

K

k'ajb'ak, 549
k'ajb'ak, 483, 485, 487, 488, 490, 491, 509, 522, 525, 551
kutank'ib'k, 53, 189, 289, 374, 375, 401, 404, 408, 410, 411, 420, 421, 439

L

Ladino, 29, 30, 52, 57, 71, 111, 128, 139, 160, 169, 239, 241, 245, 255, 259, 284, 290, 295, 311, 313, 315, 318, 326, 328, 443, 482, 524, 695
latifundio. *Voir* hacienda
libellule, 198, 232, 266, 269, 349, 378, 379, 474, 576, 655
lignage. *Voir* parenté
loi, 72, 81, 88, 91, 93, 105, 107, 128, 200, 278, 283, 303, 322, 326, 352, 389, 493, 529, 531
avocat, 303, 315
Lucas García, 99, 100, 210, 340, 364, 531
lutte paysanne, 157, 161, 280, 321, 323
guérilla, 112, 114
Marcelino Xol, 84, 99, 150, 158, 159, 209, 313, 314, 315

M

maïs, 47, 49, 51, 53, 60, 81, 142, 143, 151, 161, 181, 189, 204, 218, 220, 221, 230, 236, 246, 251, 256, 264, 272, 286, 299, 308, 320, 376, 388, 404, 405, 463, 467, 470, 472, 485, 488, 587, 598, 606, 609, 647, 661, 671, 677
tamal, 173, 180, 461, 565, 637
tortilla, 21, 99, 210, 264, 280, 299, 307, 350, 361, 411, 461, 471, 488, 567, 695, 700
mariage, 271, 493
rapt de la jeune fille, 284, 493
maya, 28, 33, 115, 128, 154, 167, 178, 183, 195, 207, 219, 227, 246, 248, 250, 323
mayanisme, 69, 128, 132, 196, 213, 253
mine, 103, 162, 169, 297, 336, 504
modèle, 115, 176, 195, 208, 211, 212, 227, 228, 240, 262, 273, 387, 466, 475, 483, 494
monnaie, 177, 178, 473, 478, 503, 504
monétarisation, 19, 66, 108, 162, 358, 373, 384, 400, 421, 451, 460, 549
privée, 282
régime de souveraineté, 82, 88, 125, 283
Montagne-Vallée. *Voir* Tzuultaq'a

N

negrito. *Voir* vol

O

ONG. *Voir* aide humanitaire

P

parenté, 183, 189, 271, 273, 358, 371, 553
parole, 28, 171, 172, 175, 191, 196, 198, 199, 207, 227, 250, 270, 271, 350, 385, 420, 446, 485
pauvreté, 63, 279, 280, 322
piment, 49, 51, 56, 58, 61, 202, 286, 287, 289, 308, 316, 320, 361, 490, 518, 521, 573, 576, 587, 629
prédation. *Voir* chasse
prix, 59, 193, 307, 347, 358, 360, 372, 424

Q

Qana Itzam, 218, 241, 244

R

rapport homme/femme, 31, 55, 107, 121, 130, 138, 142, 144, 178, 181, 182, 189, 193, 221, 243, 246, 261, 262, 265, 267, 270, 273, 275, 284, 289, 340, 377, 418, 425, 492, 494, 505, 513, 518

respect
oxloq'ink, 181, 296, 431

S

Saint, 146, 154, 245, 309
secret, 220, 227, 230, 231, 245, 247, 259, 274, 275,
293, 300, 301, 306, 388, 429, 462, 483, 484, 504,
505, 508, 513, 516, 550
serpent, 203, 576
sorcellerie, 340, 402, 413, 458, 479, 489, 520, 521
souffrance, 113, 304, 307, 333, 334, 339, 341, 345,
347, 348, 359, 375, 396, 430

T

tabac, 81, 201, 288, 430, 576, 664
terre
achat, 360
élevage, 105, 152
FONTIERRAS, parcellisation, 365, 366, 372, 393,
531
INTA, achat, 106, 107, 337, 342, 359, 360, 361,
362, 364, 393, 529
réforme agraire, 89, 317
transformation agraire, 105, 106, 109, 157
théorie de l'articulation, 37, 67
théorie de la dépendance, 36, 66, 146, 309, 330
théorie de la modernisation, 36, 66, 326
théorie de la prolétarianisation, 36, 43, 298
théorie du développement durable, 37, 45
théorie du populisme, 36, 65, 393

travail, 80, 278, 279, 307, 309, 319
tribut, 353, 358, 369, 375, 383, 429, 435, 437, 452
Tzuultaq'a, 191, 192, 201, 217, 219, 222, 223, 245,
250, 275, 293, 296, 375, 378, 416, 436, 456, 468,
472, 475, 549, 554

U

UNICAN, 366, 371
unité, 30, 114, 181, 182, 208, 232, 375, 384, 425, 442,
489, 558

V

valeur, 175, 176, 193, 225, 235, 237, 373
violence, 166, 392
violence, menace, 120, 279, 334
vol, 150, 231, 259, 284, 296, 299, 338, 493, *Voir aussi*
capitalisme, pacte avec le diable
negrito, 294, 297

W

wa'tesink, 236, 250, 438, 478, 552, 553, 625

X

xeel, 411, 412, 415, 416, 485, 487, 488, 593, 664, 666
xmuhel, 194, 376, 377, 378, 379, 380, 474, 475, 483,
576, 651
Xol Marcelino. *Voir* lutte paysanne

BIBLIOGRAPHIE

Absi, P. (2008). La part du diable: métal et monnaie dans les mines de Potosí. In E. Baumann (et alii). *L'argent des anthropologues, la monnaie des économistes*, (pp. 97-114). Paris: l'Harmattan

Absi, P. (2003). *Les ministres du diable. Le travail et ses représentations dans les mines de Potosí, Bolivie*. Paris: L'Harmattan.

Adams, A. (2001a). Making one our word: protestant q'eqchi' mayas in highland Guatemala. In A. Dow, & A. Sandstrom (ed.), *Holy saints and fiery preachers: the anthropology of protestantism in Mexico and Central America* (pp. 205-233). Westport: Praeger Publishers.

Adams, A. (2001b). The transformation of the Tzuultaq'a: Jorge Ubico, Protestants and the other Verapaz Maya at the crossroads of community, state and transnational interests. *Journal of latin american anthropology* n°6, pp. 198-233.

Adams, R. (1957). *Political changes in guatemalan indian communities: a symposium* (Vol. 24). New Orleans: Tulane University, Middle American Research Institute Publication.

Adams, R. (1965). *Migraciones internas en Guatemala: expansión agraria de los indígenas kekchíes hacia el Petén*. Guatemala: Centro editorial José de Pineda Ibarra.

Adams, R. (1970). *Crucifixion by power: essays on guatemalan national social structure, 1944-1966*. Austin: University of Texas Press.

Adams, R. (1994). Ladinización e historia. El caso de Guatemala. *Mesoamérica*, Vol.15, n°28, pp. 289-304.

AGCA (1949). *Reo: Marcelino Xol; Delito : Daños; Ofendido : Benjamin Champney.*, AGCA-J-AV 107 leg 55 Exp 4371 (Juzgado de primera Instancia de Cobán 1949).

AGCA (1951). *Reo: Marcelino Xol; Delito: usurpación y daños; Ofendido: Benjamin Champney*, AGCA-J-AV107 leg57D exp 563 (Juzgado de primera instancia de Cobán 1951).

AGCA (1953). *Reos : Francisco Curley, Salvador Sierra hijo, Loreto Argueta; Delito: estafa; ofendidos : trabajadores de Tzalamtun.*, AGCA-J-AV 107 leg 59M Exp 1787. (Juzgado de primera instancia de Cobán 1953).

AGCA. (1956). *Delito de contrabando a la hacienda en el ramo de bebidas fermentadas. Reo: Marcelino Xol. Ofendido: el fisco*, AGCA J-AV 1071 eg 62 D Exp 3074 (Juzgado de primera instancia de Cobán 1956).

AGCA (1965). *Reos: Marcelino Xol, Tomas Pop Ochoa, Manuel Choc Hoo, Rafael Ixixm Chun, Pedro Quej, Francisco Caal Coc, Diego Caal; Delito: Estafa; Ofendidos: Bernabe Bol Choc y Compañeros*, AGCA-J-AV 107 leg 71C Exp 4674 (Juzgado de Primera Instancia de Cobán 1965).

Aglietta, M., & Orléan, A. (1982). *La monnaie entre violence et confiance*. Paris: Odile Jacob.

- Aglietta, M., & Orléan, A. (1998). *La monnaie souveraine*. Paris: Odile Jacob.
- Aguirre Beltrán, G. (1967). *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestiza América*. Mexico: INI, Ediciones especiales 46.
- Akin, D. (1999). Cash and shell money in Kwaio, Solomon Island. In D. Akin, & J. Robbins, (pp. 103-130).
- Akin, D., & Robbins (ed.), J. (1999). *Money and modernity. State and local currencies in Melanesia*. Pittsburg: University of Pittsburg Press.
- Ak'kutan. (2000). *Eb'li mertoom (la cofradía)*. Cobán: Ak'kutan.
- Ak'kutan. (2002). *Fenomenología de las culturas mayas de Verapaz*. Cobán: Ak'kutan.
- Ak'kutan. (1999). *Q'eelink ut li yu'amil na'leb'. Li loq'laj k'anjel chi rix li mayejak sa'xyanqeb' laj q'eqchi'*. Cobán: Ak'kutan.
- Ak'kutan. (2003). *Rescatando la memoria el camino. Diócesis de Verapaz. 1935-2003*. Cobán: Ak'kutan.
- ALMG. (2008). *Molob'aal aatin q'eqchi'*. Cobán: Academia de Lenguas Mayas.
- ALMG. (2004). *Xtusulal Aatin sa' Q'eqchi'. Vocabulario Q'eqchi'*. Guatemala: Academia de Lenguas Mayas de Guatemala.
- Alvarado Nisthal, A., & Nájera Caal, M.-A. (1999). *El impacto social del ajuste estructural en el sector agropecuario de Guatemala*. Guatemala: F&G editores.
- Anderson, B. (2002). *L'imaginaire national: réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. (P.-E. Dauzat, Trans.) Paris: La Découverte.
- Annis, S. (1987). *God and production in a guatemalan town*. Austin: University of Texas Press.
- Anonyme. (1990). *Historia de Cahabón*. Cahabón: tapuscrit.
- Anspach, M. (2002). *A charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*. Paris: Seuil.
- Anspach, M. (1998). Les fondements rituels de la transaction monétaire ou comment remercier un bourreau. In M. Aglietta, & A. Orléan, (pp. 53-83).
- Appadurai (ed.), A. (1986). *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ares Quejia, Berta; Gruzinski, Serge (coord.). (1997). *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: CSIC.
- Argueta, A. (2005). *En la Tierra de los brujos*. edición propia.
- Arias, A. (2002). After the Rigoberta Menchú controversy: lessons learned about the nature of subalternity and the specifics of the indigenous subject. *MLN*, Vol. 117, n°2, pp. 481-505.
- Arnauld, M-C (1978) Habitat et société préhispanique en Alta Verapaz occidentale, Guatemala. Etude archéologique et ethnohistorique. *Journal de la société des Américanistes*. Vol 65. (pp. 41-62)
- Asturias, M. A. (1999). *Leyendas de Guatemala*. Guatemala: Piedra Santa.
- Atlani-Duault, L. (2005). *Au bonheur des autres. Anthropologie de l'aide humanitaire*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- Atlani-Duault, L., & Vidal, L. (2009). *Anthropologie de l'aide humanitaire et du développement: des pratiques aux savoirs, des savoris aux pratiques*. Paris: Armand Colin.
- Atran, S. (2003). Théorie cognitive de la culture. Une alternative évolutionniste à la sociobiologie et à la sélection collective. *l'Homme*, n°166, pp. 107-144.

- BCIE (2010). *Manual de oportunidades. Cacao amigable con la biodiversidad en América central. Fascículos VI, X-A y X-B*. BCIE: CAMBIO Mercados centroamericanos para la Biodiversidad.
- Babadzan, A. (2009). L'"indigénisation de la modernité". La permanence culturelle selon Marshall Sahlins. *L'Homme*, n°190, pp. 105-128.
- Babb, F. (2001). *After revolution. Mapping gender and cultural politics in neoliberal Nicaragua*. Austin: University of Texas Press.
- Babb, F. (1989). *Between field and coking pot: the political economy of market women in Peru*. Austin: University of Texas Press.
- Bartra, R. (1982). Capitalism and the peasantry in Mexico. *Latin american perspectives*, vol.9:3, n°32.
- Baïerle, S. (2006, sept-déc). L'ère des contrats: les ONG et l'insoutenable marchandisation de la solidarité. *Mouvements*, n°47/48, pp. 118-127.
- Bajoit, G., Houtart, F., & Duterme, B. (2008). *Amérique latine. A gauche toute?* Charleroi: ASBL.
- Bakhtine, M. (1977). *Le marxisme et le philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*. Paris: Editions de Minuit.
- Balandier, G. (1986). *Sens et puissance: les dynamiques sociales*. Paris: PUF
- Balandier, G. (1988). *Le désordre: éloge du mouvement*. Paris: Fayard
- Balandier, G. (1999). *Anthropologie politique*. Paris: PUF.
- Balibar, E., & Wallerstein, I. (1998). *Race, nation, classe: les identités ambiguës*. Paris: La Découverte.
- Banco de Guatemala. (enero 2008). *Comportamiento de la inflación en 2007*. Guatemala: Banco de Guatemala
- Baré, J.-F. (2006). *Paroles d'experts: études sur la pensée institutionnelle du développement*. Paris: Karthala.
- Baré, J.F. (2007) La notion de développement comme catégorie d'un système sémantique. In Coquery-Vidovitch, C., Hémerly, D., Piel, J. (eds) (2007). *Pour une histoire du développement: Etats, sociétés, développement*. Paris : L'Harmattan. (première édition, 1988) (pp. 251-274).
- Barnes, R. (1999, Mar.). Marriage by capture. *The journal of the royal anthropological institute*, Vol.5, n°1, (pp. 57-73).
- Barraud, C., De Coppet, D., Iteanu, A., & Jamous, R. (1984). Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges. In J.-C. Galey (dir.), *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont* (pp. 421-520). Paris: EHESS.
- Barreda, C. (2007, junio). La economía guatemalteca y perspectivas para 2007. *El Observador*, Vol. 2, n°6, pp. 3-16.
- Barth, F. (1995). Les groupes ethniques et leurs frontières. In P. Poutignat, & J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité* (pp. 203-249). Paris: Presses Universitaires de France.
- Bartlett, F. C. (1932). *Remembering*. Cambridge: Cambridge university press.
- Bastide, R. (1960). *Les religions africaines au Brésil*. Paris: PUF.
- Bastide, R. (1968). La mythologie. In J. Poirier (dir.), *Ethnologie générale* (pp. 1037-1090). Paris: Gallimard.
- Bastide, R. (1970). Mémoire collective et sociologie du bricolage. *L'Année sociologique*, Vol. 21.(pp. 65-108).

- Bastos, S., & Cumes (ed), A. (2007). *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Guatemala: FLACSO CIRMA Cholsamaj.
- Bataille, G. (1967). *La part maudite*. Paris: Editions de Minuit.
- Bataillon, G. (2003). *Genèse des guerres internes en Amérique centrale (1960-1983)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Bateson, G. (1980). *Vers une écologie de l'esprit*. Paris: Seuil.
- Baumann, E., Bazin, L., Ould-Ahmed, P., Pascale, P., Selim, M., & Sobel, R. (2008). *L'argent des anthropologues, la monnaie des économistes*. Paris: L'Harmattan.
- Bazin, L. (2008). Le salaire de la peur. Travail, État, dépendances et circulation monétaire en Ouzbékistan. In E. Baumann (et alii), *L'argent des anthropologues, la monnaie des économistes* (pp. 291-318).
- Benoist, J. (1993). *Anthropologie médicale en société créole*. Paris : PUF.
- Bergeret, A. (2003). *Monnaie, dette et commerce. Le cas du cacao des anciens mayas*. Mémoire de DEA, Paris : IHEAL- Paris 3.
- Bergeret, A. (2008). Des mots venus d'ailleurs à la médiation dédoublée d'une organisation paysanne au Guatemala. *Bulletin de la société suisse des américanistes*, n°70, (pp. 39-48).
- Bergeret, A. (2010). Sécurité et développement. Les acteurs du développement et la petite paysannerie au Guatemala. *Revue de la Régulation*, 2010, n°7.
- Bernand, C. (2000). Circuits réels d'un objet virtuel. Monnaie, doubles et dette dans les Andes au XVIe siècle. *Etudes rurales*, n°155-156, (pp. 261-276).
- Bernand, C. (1997). Los caciques de Huanuco, 1548-1564 : el valor de las cosas. In B. Ares Quejia, & S. Gruzinski. (pp. 61-92)
- Bertrand, M. (1980). *Terre et société coloniale: les communautés mayas quichés de la région de Rabinal du 16e siècle au 19e siècle*. Paris: EHESS.
- Bertrand, M. (1992) Réflexions autour de la naissance de San Pablo Rabinal. In Berthe, J.-P., Breton, A., Lecoin, S. *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala, réunies à la mémoire de Nicole Percheron*. Toulouse : Presses universitaires du Mirail.(pp. 337-347).
- Bierschenk, T. (2010) Historiciser et localiser les approches. Anthropologie et développement. *Bulletin de l'APAD*, n°31-32, (pp. 161-192)
- Bierschenk, T., Olivier de Sardan, J-P. (1993) Les courtiers locaux du développement. *Bulletin de l'APAD*, n°5.
- (1994) ECRIS : Enquête collective rapide d'identification des conflits et des groupes stratégiques. *Bulletin de l'APAD*, n°7.
- Black, G., Jamail, M., & Stoltz Chinchilla, N. (1984). *Garrison Guatemala*. New York: Monthly review.
- Blaffer, S. (1972). *The black man of Zinacantan*. Austin:University of Texas Press.
- Bloch, M. (1995). Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné. *Enquête, anthropologie, histoire, sociologie. Usages de la tradition*, n°2 (pp. 59-76).
- Bloch, M. (1989). The symbolism of money in Imerina. In M. Bloch, & J. Parry, *Money and the morality of exchange* (pp. 165-190).
- Bloch, M., & Parry J. (dir.) (1989). *Money and the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boccaro, M. (1990). *Entre métamorphose et sacrifice. La religion populaire des Mayas*. Paris : L'Harmattan.

- Boccaro, M. (2003). Vivir es hacer. Volverse "viantepasado" o el dominio del espacio transicional. In A. Breton, A. Monod-Becquelin, & M. Humberto Ruz (ed.), *Espacios mayas: representaciones, usos, creencias* (pp. 533-576). México: Centro de Estudios Mayas, IIFIL, UNAM, CEMCA.
- Bohannan, P. (1959). "The impact of Money on an African subsistence economy". *Journal of Economic History*, n°19, (pp. 491-503).
- Bohannan, P., & Dalton, G. (ed.) (1962). *Markets in Africa*. Evanston: Northwest University Press.
- Boiral, P., Lanteri, J-F., Olivier de Sardan, J-P (dir.)(1985) *Paysans, experts et chercheurs en Afrique noire. Sciences sociales et développement rural*. Paris : CIFACE, Karthala
- Boremanse, D. (1981). A comparative study of two maya kinship systems. *Sociologus*, n°31, (pp. 1-37).
- Boremanse, D. (1986). *Contes et mythologie des indiens lacandons. Contribution à l'étude de la tradition orale maya*. Paris: L'Harmattan.
- Borgeaud-Garciandía, N., Lautier, B., Peñafiel, R., & Tizziani (ed), A. (2009). *Penser le politique en Amérique latine. La récréation des espaces et des formes du politique*. Paris: Karthala.
- Bouju, J. (2009) La malédiction, l'honneur et la spéculation. Principes historiques de la propriété foncière en Afrique de l'Ouest. *Bulletin de l'APAD*, n°29-30, (pp. 71-91).
- Bouju, J., De Bruijn, M. (2008) Violences structurelles et violences systémiques. La violence ordinaire des rapports sociaux en Afrique. *Bulletin de l'APAD*, n°27-28, (pp 1-12).
- Bourgeois, E. (1897). *Vocabulario castellano-k'akc'hi (dialecto de Cobán)*. Paris: Ernesto Leroux.
- Bouvier, J.-C. (. (1980). *Tradition orale et identité culturelle. Problèmes et méthodes*. Paris: CNRS.
- Braakhuis, H. E. (2010). *Xbalanque's marriage. A commentary on the Q'eqchi' Myth of Sun and Moon*. Leiden: Université de Leiden.
- Braakhuis, H. (2005). Xbalanque 's Canoe. The origin of poison in Q'eqchi'-Mayan Hummingbird myth. *Anthropos. International review of anthropology and linguistics*, Vol. 100, n° 1, (pp. 173-191).
- Brauman, R. (1995). *L'action humanitaire*. Paris: Flammarion.
- Breton, A. (1979a) *Les Tzeltal de Bachajón : habitat et organisation sociale*. Nanterre : Laboratoire d'ethnologie.
- Breton, A. (1979b). Des Saints et des hommes. Les confréries de culte à Rabinal. In A. Ichon, P. Usselman, N. Percheron, D. Douzant, M. Bertrand, & A. Breton, *Rabinal et la vallée moyenne du Rio Chixoy. Baja Verapaz, Guatemala*. (pp. 159-187). Paris: CNRS Institut d'ethnologie.
- Breton, A. (1993). Territorio, alianzas y guerra en el Rabinal Achi. In A. Breton (coord.), *Representaciones del espacio político en las tierras altas de Guatemala (Quiche y Baja Verapaz)* (pp. 29-41). México: CEMCA.
- Breton, A. (1994). *Rabinal Achi. Un drame dynastique maya du quinzième siècle*. Paris : Société d'ethnologie.
- Breton, A., & Antochiw, M. (1992). *Catálogo cartográfico de Belice. 1511-1880*. Paris: CEMCA.

- Breton, Alain; Monod-Becquelin, Aurore; Humberto Ruz, Mario (ed.); (2003). *Espacios mayas: representaciones, usos, creencias*. México: Centro de Estudios Mayas, IIFIL, UNAM, CEMCA.
- Breton, S. (2002, avril/juin). Monnaie et économie des personnes. *L'Homme*, n°162, (pp. 13-26).
- Breton, S. (2002). Tuer, manger, payer. L'alliance monétaire des Wodani de Papouasie occidentale. *L'Homme* (162), pp. 197-232.
- Brett, R. (2006). *Movimiento social, etnicidad y democratización en Guatemala 1985-1996*. Guatemala: F&G Editores.
- Bricker, V. (1981). *The indian christ, the indian king. The historical substrate of maya myth and ritual*. Austin: University of Texas Press.
- Bricker, V. (1989). *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología y del ritual de los Mayas*. (C. Paschero, Trans.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Brintnall, D. (1979). *Revolt against the dead: the modernization of a Maya Community in the highlands of Guatemala*. New York: Gordon and Breach.
- Brison, K. (1999). Money and the morality of exchange among the Kwanga, east sepik province, Papua New Guinea. In D. Akin, & J. Robbins, *Money and modernity* (pp. 151-163).
- Brockett, C. (2005). *Political movements and violence in Central America*. Cambridge: Cambridge university press.
- Burelle, M.-A. (2011) *Dialogue critique entre acteurs thérapeutiques : étude de la dynamique relationnelle chamanique/pentecôtiste au Guatemala*. Mémoire de Maître ès sciences en Anthropologie. Montréal : Université de Montréal.
- Burgos, E. (1983). *Moi, Rigoberta Menchú*. Paris: Gallimard.
- Burkitt, R. (1905, april-june). A kekchi will of the sixteenth century. *American anthropologist*, Vol. 7, n°2, (pp. 271-294).
- Burkitt, R. (1902, july-september). Notes on kekchi language. *American anthropologist*, Vol. 4, n°3, (pp. 441-463).
- Burkitt, R. (1917-1920). The Hills and the Corn. *the University Museum Anthropological publications*, VIII, (pp. 196-226).
- CATIE (2010). *Proyecto competitividad y ambiente en los territorios cacaoeros de Centroamérica (PCC). Plan Operativo y presupuesto 2010*. Turrialba : CATIE
- Cabarrús, C. R. (1998). *La cosmovisión q'eqchi' en proceso de cambio*. Guatemala: Cholsamaj.
- Caillé, A. (2007). *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris: La Découverte.
- Caillé, A. (2002, avril-juin). Quelle dette de vie? *L'Homme* (162), (pp. 241-254).
- Caillois, R. (1938). *Le mythe et l'homme*. Paris: Gallimard.
- Cambranes, J.-C. (1996). *Café y campesinos. Las orígenes de la economía de plantación moderna en Guatemala, 1853-1897*. Madrid: Catriel.
- Camey de Noack, O. C. (2010, diciembre). No quedará oculto. *Diálogos, revista electrónica de FLACSO Guatemala* (22).
- Cancian, F. (1965). *Economics and prestige in a maya community. The religious cargo system in Zinacantan*. Stanford: Stanford University Press.
- Cancian, F. (1972). *Change and uncertainty in a peasant economy. The maya corn farmers of Zinacantan*. Stanford: Stanford University Press.

- Cancian, F. (1992). *The decline of community in Zinacantan. Economy, public life and social stratification, 1960-1987*. Stanford: Stanford University Press.
- Cardoso, F. & Faletto, E. (1971). *Dependencia y desarrollo en América latina*. México: Siglo XXI.
- Carlsen, R., & Prechtel, M. (1991). The flowering of the dead. An interpretation of Highland Maya culture. *Man*, Vol. 1, n°26, pp. 23-42.
- Carlson, R., & Eachus, F. (1977). The kekchi spirit world. In H. Neuenswander, *Cognitive studies of southern mesoamerica* (pp. 36-65). Dallas: Summer Institute of Linguistics Museum of anthropology.
- Carmack, Robert (ed.). (1988). *Harvest of violence. The maya indians and the guatemalan crisis*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Carsten, J. (2004). *After kinship*. Cambridge: Cambridge university press.
- Carsten, J. (1989). Cooking Money : gender and the symbolic transformation of means of exchange in a Malay fishing community. In M. Bloch, & J. Parry, *Money and the morality of exchange* (pp. 117-141).
- Carsten, J., & Hugh-Jones (ed.), S. (1995). *About the House: Levi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge university press.
- Casajus, D. (1984). L'énigme de la troisième personne. In J.-C. Galey, *Différences, Valeurs, Hiérarchies* (pp. 65-78). Paris: Editions de l'EHESS.
- Casaus Arzú, M. (1992). *Guatemala: linaje y racismo*. San José: FLACSO.
- Castillo Méndez, I. (2007, junio). Maíz, nación y desarrollo en la encrucijada del desarrollo. Primera parte. *El Observador*, n°6, (pp. 17-28).
- Castillo Méndez, I. (2007, julio). Maíz, nación y desarrollo en la encrucijada del transgénico. Segunda parte. *El Observador*, n°7, (pp. 28-36).
- Castoriadis, C. (1999). *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.
- Castro, R. (1995, julio-agosto). La lógica de una de las creencias tradicionales en salud: eclipse y embarazo en Ocuituco, México. *Salud Pública de México*, Vol. 37, n°4, (pp. 329-338).
- Cayzac, H. (2001). *Guatemala, un proyecto inconcluso: la multiculturalidad, un paso hacia la democracia*. Guatemala: FLACSO.
- CEH. (1999). *Guatemala, Memoria del silencio*. Comisión para el Esclarecimiento Histórico. Guatemala: UNOPS.
- Chance, J. K., & Taylor, W. B. (1985). Cofradías and cargos; an historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy. *American ethnologist*, Vol.1, n°12, (pp. 1-26).
- Chauviré, C. (2003). *Le grand miroir. Essais sur Peirce et sur Wittgenstein*. Besançon: Presses Universitaires Franc-Comtoises.
- Chonchol, J. (1986). *Paysans à venir. Les sociétés rurales dans le Tiers-Monde*. Paris : La Découverte.
- Ciampa, C. (2006). El cardamomo: producto introducido en los espacios simbólicos y rituales de las comunidades q'eqchi'es de la Zona Reina (Guatemala). In M. C. Dasso, & Z. A. Franceschi (Ed.), *Pueblos y culturas de las Américas: diálogos entre globalidad y localidad, 52° congreso internacional de americanistas; simposio "reciprocidad y reinterpretación: valoración de los bienes en el contacto intercultural de las sociedades amerindias* (pp. 33-48). Buenos aires: CIAFIC.
- Clastres, P. (1974). *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*. Paris: Editions de minuit.

- Cliche, P. (1995). *Anthropologie des communautés andines équatoriennes: entre diable et patron*. Paris & Montréal: L'Harmattan-Recherches amérindiennes au Québec.
- Coe, M. (1965). A model of ancient community structure in the Maya lowlands. *Southwestern journal of anthropology* (21), pp. 97-114.
- Cojti Cuxil, D. (1997). *Ri Maya' Moloj pa Iximulew. El movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: Cholsamaj.
- Colazo-Simon, A., Geslin, S., Reyes, E., & Le Guen, O. (2005). Les reconstructions de la vie de Jésus en aire maya. Deux parcours miraculeux recueillis chez les Tzeltal et les Yucatèques. *Ateliers*, n°29, (pp. 69-182).
- Cole, P., & Morgan, J. (1975). *Syntax and Semantics. Vol 3. Speech acts*. New York: Academic press.
- Congreso de la República de Guatemala. (2002). Código municipal. Decreto 12-2002. Guatemala.
- Congreso de la República de Guatemala. (2002). Ley de los Consejos de Desarrollo urbano y rural. decreto 11-2002. Guatemala.
- Coque Martínez, J. (2002). Las cooperativas en América latina: visión histórica general y comentario de algunos países tipo. *Revista de Economía pública, social y cooperativa*. Ciriéc-España. n°43. (pp. 145-172)
- Coquery-Vidovitch, C., Hémerly, D., Piel, J. (eds) (2007). *Pour une histoire du développement: Etats, sociétés, développement*. Paris : L'Harmattan. (première édition, 1988).
- Coronil, F., & Skurski, J. (1991). Dismembering and remembering the nation: the semantics of political violence in Venezuela. *Comparative studies in Society and history*, Vol. 33, n°2, (pp. 288-337).
- Cruz Torres, M. E. (1978). *Monografía del municipio de Senahú del departamento de Alta Verapaz*. Guatemala: Editorial José de Pineda Ibarra.
- Cruz Torres, M. E. (1978). *Rubelpec, cuentos y leyendas*. Guatemala: Editorial del Ejército.
- Cuche, D. (2004). *La notion de culture dans les sciences sociales* (3e édition ed.). Paris: La Découverte.
- Cugno, A. (2011). *La libellule et le philosophe*. Paris : L'Iconoclaste.
- Curley García, F. (1980). *Ma Yan Pan. Civilización y cultura g'kec-chi*. Guatemala: Tipografía Nacional.
- Cuz, A. (2001). *Li loq'laj yu'amej*. Guatemala: Academia de lenguas mayas de Guatemala.
- Danien, E. (1981). "Send me Mr. Burkitt... some whisky and wine! Early archaeology in Central America". *Expedition*, Vol. 27, n° 3, (pp. 26-33).
- Danien, E. (2005). *Maya folktales from the Alta Verapaz*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archeology and Anthropology.
- Das, V., & Poole, D. *Anthropology in the margins of the state*. Delhi: Oxford university press.
- Davis, B. (2000). Las políticas de ajuste de los ejidatarios frente a la política neoliberal de México. *Revista de la CEPAL*, n°72, (pp. 99-119).
- Davis, S. (2004). Mouvement maya et culture nationale au Guatemala. *Journal de la Société des Américanistes*. n°90-2. Traduction Alain Breton.
- De Ceuster, P., & Hatse, I. (2001 b). *Cosmovisión y espiritualidad en la agricultura q'eqchi'*. Cobán: Ak'kutan.

- De Ceuster, P., & Hatse, I. (2001 a). *Prácticas agrosilvestres q'eqchi'es: más allá de maíz y frijol*. Cobán: Ak'kutan.
- De Coppet, D. (1970). La monnaie: présence des morts et mesure du temps. *L'Homme*, Vol. 1, n°10, pp. 17-39.
- De Coppet, D. (1998). Une monnaie pour une communauté mélanésienne comparée à la nôtre pour l'individu des sociétés européennes. In M. Aglietta, & A. Orléan, *La Monnaie souveraine* (pp. 159-211).
- De Janvry, A. (1981). *The agrarian question and reformism in Latin America*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- De la Garza, M. (1992). Libro de Chilam Balam de Chumayel. In M. De la Garza, *Literatura maya*. Biblioteca Ayacucho. (pp. 217-249)
- Dehouve, D. (1974). *Corvée des Saints et luttes de marchands*. Paris: Klincksieck.
- Dehouve, D. (2003). *La géopolitique des Indiens du Mexique. Du local au global*. Paris: CNRS Editions.
- Dehouve, D. (2006). *Essai sur la royauté sacrée en république mexicaine*. Paris: CNRS Editions.
- Dehouve, D. (2007). *Offrandes et sacrifices en Mésoamérique*. Paris: Riveneuve.
- Deler, J.-P. (1998). *ONG et développement*. Paris: Karthala.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1972-1973). *Capitalisme et Schizophrénie 1. L'Anti-Oedipe*. Paris: Les éditions de Minuit.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*. Paris: Les éditions de Minuit.
- Demanget, M. (2007). Chamanisme et politique de santé. A Huautla de Jimenez, Sierra Mazatèque, Mexique. *ALHIM*, n°13.
- Derlon, B. (2002). L'intestinal et le matriciel: aux origines mythiques d'une monnaie mélanésienne. *L'Homme*, n°162, (pp. 157-180).
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Desruisseaux, P. (2002). *Pop Wooh*. Montréal: Triptyque.
- Dessaint, A. (1962). Effects of the Hacienda and plantation systems on Guatemala's indians. *América indígena*, n°22, (pp. 322-354).
- Deverre, C. (1987). *Enjeux fonciers dans la Caraïbe, en Amérique centrale et à la Réunion*. Plantations et paysanneries. Paris: Karthala.
- DeWalt, B. (1976, avril). Changes in the Cargo Systems of Mesoamerica. *Anthropological Quarterly* (XLIII), pp. 87-105.
- Diener, P. (1978). The tears of St. Anthony: ritual and revolution in eastern Guatemala. *Latin American Perspectives*, 5, n°3, pp. 92-116.
- Dieseldorff, H. Q. (1966). Historia de Balam Que y Po, la Luna. *Folklore de Guatemala* (2), pp. 175-186.
- Dieseldorff, H. Q. (1984). *X Balam Q'ué, el Pájaro Sol. El traje regional de Cobán*. Guatemala: Ediciones del Museo Ixchel.
- Doctolero, J. (2002). *La Danza del Venado*. Cobán: Ak'kutan.
- Douglas, M. (2004). *Comment pensent les institutions*. Paris: La découverte
- Dow, J. (1977). Religion in the organization of a mexican peasant economy. In Halperin, R. & Dow, J. *Peasant Livelihood: Studies in economic anthropology and cultural ecology*. (pp. 215-226). New York: St Martin's.

- Ducrot, O., & Todorov, T. (1972). *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris: Seuil.
- Duffield, M. (2001). *Global governance and the new wars. The meaning of development and security*. London: Zed Books.
- Dufumier, M. (2004). *Agricultures et paysanneries des Tiers mondes*. Paris : Karthala
- Dumézil, G. (1955). Catégories et vocabulaire des échanges de services chez les Indiens Quechuas : Ayni et Mink'a. *Journal de la Société des Américanistes*, 44, pp. 3-16.
- Dumont, L. (1985). *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris: Gallimard.
- Dumont, L. (1966). *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris: Tel Gallimard.
- Dumoulin Kevran, D. (2006). Les ONG latino-américaines après l'âge d'or: internationalisation et dispersion. *Amérique latine. Edition 2006.* , pp. 31-50.
- Dumoulin, B. (1995). *Poop Hu. Li loq'laj seraq' reheb' laj K'iche'*. (R. B'aq Q'a'al, Trans.) CICM et Ak'kutan.
- Durand Forest, J. d. (1967). El cacao entre los Aztecas. *Estudios de cultura nahuatl* , 7, pp. 155-182.
- Durand Forest, J. d. (1970). La monnaie aztèque. *Cahiers Vilfredo Pareto* (21), pp. 235-245.
- Durand, A., & Pinet, N. (2006). *L'Amérique latine en mouvement*. Paris: L'Harmattan.
- Duverger, C. (1999). *La Méso-Amérique*. Paris : Flammarion.
- Early, J. (1983). Some ethnographic implications of an ethnohistorical perspective of the Civil-Religious Hierarchy among the highland Maya. *Ethnohistory* , 30, n°4, pp. 185-202.
- Echeverría, L. F. (2002). Ejes de tensión y agregación de la acción colectiva en el nivel municipal guatemalteco. In B. Levy, *Crisis y conflicto en el capitalismo latinoamericano: lecturas políticas* (pp. 249-272). Buenos Aires: CLACSO.
- Eco, U. (1988). *Sémiotique et philosophie du langage*. Paris: PUF.
- Eco, U. (1992). *Les limites de l'interprétation*. Paris : Grasset.
- Edelman, M. (1998). *La lógica del latifundio. Las grandes propiedades del noroeste de Costa Rica desde fines del siglo XIX*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, Stanford University Press.
- Edelman, M. (1994, feb). Landlords and the devil: class, ethnic, and gender dimensions of central american peasant narratives. *Cultural anthropology*, Vol 9, n°1, (pp. 58-93).
- Ehlers, T. B. (2000). *Silent looms: women and production in a Guatemala town*. Austin: University of Texas Press.
- El Observador. (2007). Efectos del crimen organizado sobre la institucionalidad del Estado. *El Observador* , Vol. 2, n°8, (pp. 3-12).
- Esquit, E. (2003, énero). Caminando hacia la utopía: la lucha política de las organizaciones mayas y el Estado en Guatemala. *Reflexiones*, n°4, (pp. 2-63).
- Esteva-Fabregat, C. (1994). *Sistemas de trabajo en América indígena*. Quito : Abya Yala.
- Estrada Monroy, A. (1990). *Vida esotérica maya-k'ekchi*. Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes.
- Estrada Ochoa, A. C. (2006). Li Tzuultaq'a ut li ch'och'. Una visión de la tierra, el mundo y la identidad a través de la tradición oral q'eqchi' de Guatemala. *Estudios de cultura maya*, Vol. 27, (pp. 149-163).

- Estrada Ochoa, A. (2006). Los hijos de la Tierra. Identidad q'eqchi' en la aldea global. In J. Alejos García, *Dialogando alteridades: identidades y posar en Guatemala* (pp. 83-124). Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Evans-Pritchard, E. E. (1994). Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote. Paris: Gallimard.
- Fabian, J. (2006). *Le Temps et les Autres. Comment l'anthropologie construit son objet*. (E. Henry-Bossonney, & B. Miller, Trans.) Toulouse: Anacharsis.
- Fajans, J. (1997). They make themselves: work and play among the Baining of Papua New Guinea. Chicago: University of Chicago Press.
- Falla, R. (1995). Quiché rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales en San Antonio Ilotenango, Quiché, 1948-1970. Guatemala: Editorial Universitaria.
- Falla, R. (1998). Struggle for survival in the Mountains: hunger and other privations inflicted on internal refugees from central highlands. In R. Carmack, *Harvest of violence. the maya indian and the guatemalan crisis*. (pp. 235-255). Norman: University of Oklahoma Press.
- FAO. (2006). El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo. La erradicación del hambre en el mundo: evaluación de la situación diez años después de la Cumbre Mundial sobre la Alimentación. Roma: FAO.
- Farriss, N. (1984). *Maya society under colonial rule*. Princeton: Princeton University Press.
- Fassin, D. (2007, automne-hiver). L'anthropologue et l'humanitaire. *Humanitaire* n°4, (Hors-Série), (pp. 75-80).
- Fassin, D. (2010). La raison humanitaire: une histoire morale du temps présent. Paris: Seuil
- Fassin, D. & Bourdelais F. (2005) Les constructions de l'intolérable: études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral. Paris: La découverte
- Fedick, S. (1996). The managed mosaic. Ancient maya agriculture and resource use. Salt Lake city: University of Utah Press.
- Feldman (trans.& ed.), L. (2000). Lost shores, forgotten people. Spanish explorations of the south east maya lowlands. London, Durham: Duke University Press.
- Ferguson, J. (1990). The anti-politics machine. Development, depoliticization and bureaucratic power in Lesotho. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fernandez de Oviedo y Valdés, G. (1855). *Historia general y natural de las Indias*. Madrid: Imprenta de la Real Academia.
- Fernandez de Oviedo y Valdés, G. (1950). *Sumario de la natural historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura económica.
- Fernandez García, M. C. (2004). *Lynching in Guatemala. Legacy of war and impunity*. Cambridge: Weatherhead center for international affairs, Harvard university.
- Fettweiss, M. (1988). *Coba et Xelha. Peintures murales mayas*. Paris: Institut d'ethnologie CNRS.
- Filteau, C., & Beniamino (dir.), M. (2006). *Mémoire et culture. Actes du colloque international de Limoges. 10-12 décembre 2003*. Limoges: Presses Universitaires de Limoges.
- Fiorini, M., Ball, C. (2006) Le commerce de la culture, la médecine rituelle et le Coca-Cola. *Gradhiva*, n°4, (pp. 97-113).
- Firth, R. (1964). *Essays on social organization and values*. Londres: Athlone Press.

- Fischer, E. F. (2001). *Cultural logics and global economics. Maya identity in thought and practice*. Austin: University of Texas Press.
- Fisher, E. F. (2004). *Pluralizing ethnography. Comparison and representation in Maya cultures, histories and identities*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Fischer, E. F., & Hendrickson, C. (2003). *Tecpán guatemala. A modern maya town in global and local context*. Boulder: Westview Press.
- Fisette, J. (1996). *Pour une pragmatique de la signification*. Montréal: XYZ Editeur.
- Flores Martos, J. A., & Lázaro Avila, C. (1992). Los comerciantes mayas en las fuentes coloniales: acercamientos e hipótesis. *Publicaciones de la Sociedad Española de Estudios Mayas*, n°2, (pp. 373-404).
- Flores, C. (2001). Bajo la cruz. Memoria y dimensión sobrenatural del gran sufrimiento entre los Q'eqchi'es de Alta Verapaz. Cobán: Ak'kutan.
- Flores, S., & Midre, G. (2002). *Elites ladinas, políticas públicas y pobreza indígena*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos. Magna Terra Editores.
- Florescano, E. (1992). El mito de quetzalcoatl. *Allpanchis*, n°40, (pp. 5-93).
- Fontaine, L. (2008). L'économie morale. Pauvreté, crédit, confiance dans l'Europe préindustrielle. Paris: Gallimard.
- Fontaine, L. (2007). Logiques modales et anthropologie. *L'Homme*, n°184, (pp. 131-154).
- Forsythe, D. (1989). Humanitarian assistance in U.S. foreign policy, 1947-1987. In B. Nichols, & G. Loescher, *The moral nation: humanitarianism and US foreign policy* (pp. 63-90). Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Foster, G. (1987). On the origin of humoral medicine in Latin America. *Medical Anthropology Quarterly*, Vol. 1, n°14 (New series), (pp. 355-393).
- Foucault, M. (1966) *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (2004 b). Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979. Paris: Gallimard et Seuil.
- Foucault, M. (2004 a). Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978. Paris: Gallimard et Seuil.
- Frank, A.G. (1967). *Capitalism and underdevelopment in Latin America*. New York: Monthly Review Press
- Freeman, L. (2004). Voleurs de foies, voleurs de coeurs. Européens et Malgaches occidentalisés vus par les Betsileos (Madagascar). *Terrain*, n°43, (pp. 85-106).
- Friedlander, J. (1981) The secularization of the cargo system. An example from post-revolutionary central Mexico. *Latin American Research Review*. n°16, (pp. 132-143).
- Frundt, H. (1987, summer). To buy the world a coke: implications of trade union redevelopment in Guatemala. *Latin American perspectives*, Vol.14, n°3, (pp. 381-416).
- Fuentes K., J. A., & Cabrera, M. (2006, abril). Pacto fiscal en Guatemala: lecciones de una negociación. *Revista de la CEPAL*, n°88, (pp. 153-165).
- Fuentes y Guzmán, F. d. (1932). *Obras históricas*. Guatemala: Ministerio de Educación.
- Fuentes y Guzmán, F. d. (1951). *Recordación florida*. Guatemala: Ministerio de Educación pública.
- Galinier, J. (1994). Eloge de la putréfaction. Esquisse amérindienne d'une physique du débordement. *L'Homme*, Vol. 34, n°129, (pp.109-120).

- Galinier, J. (1984). L'Homme sans pied. Métaphore de la castration et imaginaire en Mésoamérique. *L'Homme*, Vol. 2, n° 24, (pp. 41-58).
- Gall, F. (1976). *Diccionario geográfico de Guatemala*. (2° ed., Vol. 1). Guatemala: Instituto Geográfico Nacional.
- García de León, A. (2002). Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular. México: Oceano.
- García, D. H. (2002). *De Agosto a Mayo*. Cobán: ed. propia.
- García, M., Huet, A., & Monterroso, J. J. (ed.) (2002). *Espiritualidad maya y conflicto agrario*. Guatemala: Comisión Guatemalteca de Consulta.
- Garst, R., & Barry, T. (1991). *Feeding the crisis: US Food Aid and farm policy in Central America*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Geertz, C. (2005). Agricultural involution revisited. In M. Edelman, & A. Haugerud, *The Anthropology of Development and Globalization* (pp. 194-205). Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing Ltd.
- Ghidinelli, A. (1975). La familia entre los Caribes Negros, Ladinos, y Kekchies de Livingston. *Guatemala Indígena* (XI), (pp. 3-4).
- Ghidinelli, A. (1984). El sistema de ideas sobre enfermedad en Mesoamérica. *Revista médica hondureña*, Vol. 52, n°4, (pp. 237-248).
- Gillespie, S. (2000). Maya "nested nouses": the ritual construction of place. In R. Joyce, & S. Gillespie, *Beyond Kinship: social and material reproduction in house societies* (pp. 135-160). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Gillespie, S. (2000a). Rethinking ancient maya social organization: replacing "lineage" with "house". *American anthropologist*, n°102, (pp. 467-484).
- Girard, R. (1972). *Le Popol-Vuh. Histoire culturelle des maya-quichés*. Paris: Payot.
- Gleijeses, P. (2005). *La esperanza rota. La revolución guatemalteca y los Estados Unidos, 1944-1954*. (E. Gaytán, Trans.) Guatemala: Editorial universitaria.
- Godelier, M. (1996). *L'énigme du don*. Paris: Flammarion.
- Godelier, M. (1984). *L'idéal et le matériel. Pensées, économies, sociétés*. Paris: Fayard.
- Goldin, L. (1987). De plaza a mercado: la expresión de dos sistemas conceptuales en la organización de los mercados del occidente de Guatemala. *Anales de antropología*, n°24, (pp. 243-262).
- Goldin, L. (2003). *Procesos globales en el campo de Guatemala. Opciones económicas y transformaciones ideológicas*. Guatemala: FLACSO.
- González, M. (2002). *Se cambió el tiempo. Conflicto y poder en territorio k'iché 1880-1996*. Guatemala: AVANCSO Cuadernos de investigación, n°17.
- Gordillo de Anda, G. (2004). Seguridad alimentaria y agricultura familiar. *Revista de la CEPAL*, n°83, (pp. 71-84).
- Gordon, C. (2006). *Economia selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. Sao Paulo & Rio de Janeiro: Editorial UNESP: ISA & NUTI.
- Graeber, D. (2001). *Toward an anthropological theory of value. The false coin of our own dreams*. New York: Palgrave.
- Grandia, L. (2006). *Unsettling: land dispossession and enduring inequity for the Q'eqchi' Maya in the Guatemalan and Belizean Frontier colonization process*. PhD in Anthropology, University of California, Berkeley.

- Grandin, G. (2000). *The blood of Guatemala: a history of race and nation*. Durham: Duke University Press.
- Grandin, G. (2001). *Denegado en su totalidad*. Guatemala: AVANCSO.
- Grandin, G. (2004). *The last colonial massacre. Latin America in the cold war*. Chicago: University of Chicago Press.
- Grant, J. (1989). *Maya resistance to spanish rule: Time and History on the colonial frontier*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Green, L. (1994). Fear as way of life. *Cultural anthropology*, Vol. 9, n°2, (pp. 227-256).
- Greenberg, J. (1981). *Santiago's sword*. Berkeley, University of California Press
- Greenberg, J. (2002). El capital, los rituales y las fronteras de la comunidad corporativa cerrada. *Desacatos* (9), pp. 132-147.
- Gregory, C. A. (1997). *Savage money, anthropology and politics of commodity exchange*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.
- Grice, H. (1979). Logique et conversation. *Communications*, n°30, (pp. 57-72)
- Grünberg, G. (2003). *Tierras y territorios indígenas en Guatemala*. Guatemala: FLACSO, MINUGUA, CONTIERRA.
- Gruzinski, S. (1988). *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol: XVIe-XVIIIe siècles*. Paris: Gallimard.
- Guérin, I., Kumar, S. (2007). Clientélisme, courtage et gestion des risques en microfinance. Etude de cas en Inde du Sid » *Autrepart*, n°44; (pp. 13-26).
- Guérin, I., Roesch, M., Venkatasubramanian, G. (2007). Ne nous libérez pas ! L'ambiguïté du principe de l'avance sur salaire à partir de l'exemple des briqueteries en Inde du Sud. *Autrepart*, n°43, (pp. 121-134).
- Guerra Borges, A. (2006). *Guatemala, 60 años de historia económica (1944-2004)*. Guatemala: PNUD.
- Guèye, C. (2000). Le paradoxe de Touba. Une ville produite par des ruraux. *Bulletin de l'APAD*, n°19.
- Guha, R. (1988). Caractères fondamentaux de l'insurgence paysanne dans l'Inde coloniale. In R. Lardinois. (pp. 253-267).
- Guiteras Holmes, C. (1965). *Los peligros del Alma. Visión del mundo de un Tzotzil*. Mexico: Fondo de Cultura Economica.
- Guzman Böckler, C., & Herbert, J.-L. (1995). *Guatemala, una interpretación histórico-social*. Guatemala: Cholsamaj.
- Haeserjin, E. (1979). *Diccionario K'ekchi'-Español*. Guatemala: Editorial Piedra Santa.
- Halbwachs, M. (1997). *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel.
- Halbwachs, M. (1994). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel.
- Hale, C. (et alii) (1997). Consciousness, violence and the politics of memory in Guatemala. *Current anthropology*, n°18, (pp. 817-838).
- Hale, C. (2002). Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala. *Journal of Latin American studies*, n°34, (pp. 485-524).
- Hale, C., Arias, A., Falla, R., Gonzalo Ponciano, J. R., Mc Creery, D., Stoll, D., et al. (1997). CA Forum on Anthropology in Public: Consciousness, Violence, and the Politics of Memory in Guatemala[and comments and reply]. *Current Anthropology*, Vol. 38, n°5, (pp. 817-838).

- Handy, J. (1994). *Revolution in the countryside. Rural conflict and agrarian reform in Guatemala, 1944-1954*. Chapel Hill & London: University of Carolina Press.
- Hani, J. (1978). *Problèmes du mythe et de son interprétation. Actes du Colloque de Chantilly (24-25 avril 1976)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Harris, O. (1989). The earth and the state: the sources and meanings of money in northern Potosí, Bolivia. In M. Bloch, & J. Parry (ed.), *Money and the morality of exchange* (pp. 232-268).
- Haubert, M. (dir.) (1997). *Les paysans, l'État, le marché. Sociétés paysannes et développement*. Paris : Publications de la Sorbonne.
- Bazin, P. Ould-Ahmed, P. Phélinas, M. Selim, & R. Sobel, *L'argent des anthropologues, la monnaie des économistes*, Paris: L'Harmattan. (pp. 237-255).
- Hawkins, J. (1984). *Inverse images: the meaning of culture, ethnicity, and family in postcolonial Guatemala*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Hénaff, M. (2002). *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil.
- Hernandez Pico, J. (2005). *Terminar la guerra, traicionar la paz: Guatemala en las dos presidencias de la paz. Arzú y Portillo (1996-2004)*. Guatemala: FLACSO.
- Hill, R. M., & Monaghan, J. (1987). *Continuities in highland maya social organization. Ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (dir.) (2006). *L'invention de la tradition*. Paris: Ed. Amsterdam.
- Hocart, A. M. (1978). *Rois et Courtisans*. (M. K. Sabban, Trans.) Paris: Seuil.
- Hopkins, N. (1969). A formal account of Chalchihuitán Tzotzil Kinship terminology, Chiapas, Mexico. *Ethnology*, n°8, (pp. 85-102).
- Hopkins, N. (1988). Classic Mayan kinship systems: epigraphic and ethnographic evidence for patrilineality. *Estudios de cultura maya*, Vol. 17, (pp. 87-121).
- Hours, B. (2007, automne-hiver). L'anthropologie est-elle soluble dans l'action humanitaire globale? *Humanitaire*, 4 (hors-série), (pp. 69-74).
- Hours, B. (1998). ONG et idéologie de la solidarité: du développement à l'humanitaire. In J.-P. Deler (et alii), *ONG et développement*. Paris: Karthala (pp. 33-47).
- Houston, S., & McAnany, P. (2003). Bodies and blood: critiquing social construction in Maya archaeology. *Journal of anthropological archaeology*, n°22, (pp. 26-41).
- Huarte, M. (1996). *Dominicos de Aragón en Guatemala. 1954-1984. Historia y Vivencias*. Guatemala: Papiro.
- Huet, A. (2006). *Xookol li loq'laj tzuul, loq'laj k'iche'*. Cobán: ADICI Wakliiqo.
- Hurrell, A. (1998, july). Security in Latin America. *International Affairs*, Vol. 74, n°3, (pp. 529-546).
- Hurtado, L. & Castillo, P. (2002) *Manual de regularización y legalización de la tenencia de la Tierra para comunidades campesinas. Aproximaciones desde la experiencia de regularización y legalización de la tenencia de la tierra de Pastoral social de Ixcán, Talita Kumi, Pastora social de la Verapaz, Proyecto chortí COMACH, FUNDAECO, Fundación Guillermo Toriello, y Pastoral de la Tierra de Livingston y Río Dulce*. Guatemala: Catholic Relief Services
- INE. (2003). *Características de la población y de los locales de habitación censados*. Instituto Nacional de Estadística. Guatemala: Instituto nacional de estadísticas.

- INE. (2004). *Características generales de las fincas censales y de productoras y productores agropecuarios (resultados definitivos). Tomo I. Instituto Nacional de Estadística*. Guatemala: Instituto nacional de estadísticas.
- INE. (2008). *Índice de precios*. Instituto Nacional de Estadísticas. Guatemala: INE.
- Instituto de incidencia ambiental (2003). *Estado actual de los bosques en Guatemala*. Informe técnico n°7 ; IIA, Universidad Rafael Landívar.
- INTA (n.d.) *Expediente general de Santa María Cahabón, expedientes de Tzalamtun, de Chicanuz, etc.* Archivo del INTA, Guatemala.
- Investigación de campo grupo EPS. (2003). *Diagnóstico socioeconómico de Santa María Cahabón*. Guatemala: USAC.
- Iteanu, A. (1983). *La ronde des échanges: de la circulation aux valeurs chez le Orokaiva*. Paris: MSH.
- Jacopin, P.-Y. (1978). La Parole et la différence, ou de l'entrée des Blancs dans la mythologie des indiens Yukuna. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*. N°41, (pp. 5-19).
- Jacopin, P.-Y. (1981). *La parole générative. De la mythologie des Indiens Yukuna*. Cambridge: Lepetit-Tremblay et Université de Neuchâtel.
- Jacopin, P.-Y. (1986). Mythe et technique. Exemple des Indiens Yukuna. *Techniques et cultures*. N°6. (pp.1-29).
- Jacopin, P.-Y. (1988). On the syntactic structure of myth, or the Yukuna invention of speech. *Cultural Anthropology*, Vol. 3, n°2, (pp. 131-159).
- Jacopin, P.-Y. (1991) Anthropological dialectics : yukuna ritual as defensive strategy. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*. N°52. (pp. 35-46)
- Jacopin, P-Y (1992) Ni maison, ni village : la maloca yukuna. Esquisse d'interprétation générative. in Chiva, I. Thireau, I. (et alii) *De village en village. Espaces communautaires et développement*. Paris, Genève: PUF et IUED. 1992. (pp. 123-160).
- Jacopin , P-Y (1993-1994). Dynamique de la parole sociale en Amérique latine. *Bulletin de la société suisse des Américanistes*. N°57-58. (pp.147-159).
- Jacopin, P.-Y. (2007). Préface In J. Pineda. Quevedo. *Espace et archéologie au Pérou. Lecture spatiale des sociétés préhispaniques*. Paris: L'Harmattan (pp.9-13)
- Jacopin, P.-Y. (2008). Préface. In L. Fontaine, *Paroles d'échange et règles sociales chez les Indiens Yucuna d'Amazonie colombienne*. Paris: L'Harmattan.
- Jacopin, P.-Y. (2008). De l'agentivité de et dans la parole mythique. *Ateliers du LESC*, n°34. Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparée, Université de Nanterre-Paris X.
- Jacopin, P-Y (2010). Structuralisme et ethnographie. *Maguaré*, numero especial en homenaje a a Claude Levi-Strauss. Bogotá : Universidad de Columbia, 2010. (pp.19-57)
- Johnson-Laird, P. N. (1983). *Mental models: toward a cognitive science of language, inference and consciousness*. Cambridge: Cambridge university press.
- Jonas, S. (2000). *De centauros y palomas: el proceso de paz guatemalteco*. Guatemala: FACSO.
- Jorion, P. (2009). *Comment la vérité et la réalité furent inventées*. Paris : Gallimard
- Jorion, P. (2010). *Le prix*. Paris: éditions du Croquant.
- Josephides, L. (1985). *The production of inequality: gender and exchange among the Kewa*. London: Tavistock Publications.

- Kahn, H. (2006). *See or being seen. The Q'eqchi' Maya of Livingston, Guatemala, and beyond*. Austin: University of Texas press.
- Kearney, M. (1996). *Reconceptualizing peasantry. Anthropology in a global perspective*. Boulder: Westview press.
- Kearney, M. (1995). The local and the global: the anthropology of globalization and transnationalism. *Annual review of anthropology*, n°24, (pp. 547-565).
- Kistler, S. A. (2007). *The House in the Market: kinship, status and memory among q'eqchi' market women in San Juan Chamelco Guatemala*. Sarah Ashley Kistler.
- Kluckhohn, C. (1966). *Initiation à l'anthropologie (Mirror of Man)*. Bruxelles: Charles Dessart.
- Kluckhohn, C. (1961). The study of values. In D. Barrett, *Values in America* (pp. 17-45). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Kluckhohn, C. (1951). Values and value orientation in the theory of action: an exploration in definition and classification. In T. Parsons, & E. Shils (ed.), *Towards a general theory of action* (pp. 388-433). Cambridge: Harvard university Press.
- Kockelman, P. (2006). A semiotic ontology of the commodity. *Journal of linguistic anthropology*, Vol. 16, n°1, (pp. 76-102).
- Koyré, A. (1973). *Du monde clos à l'univers infini*. Paris: Gallimard.
- Kuper, A. (1982). Lineage theory: a critical retrospective. *Annual review of anthropology*, n°11, (pp. 71-95).
- Lamborelle, J., Mittelstaedt, M., & Queiros, S. (2000). *El espíritu inocente de la madre tierra*. Guatemala: Imaginación.
- Landa, D. d. (1966). *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Porrúa.
- Laplantine, F (1992) *Anthropologie de la maladie*. Paris : Payot.
- Lardinois, R. (1988). *Miroir de l'Inde. Etudes indiennes en sciences sociales*. Paris : Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Las Casas, B. (1967). *Apologética historia sumaria*. México: UNAM.
- Lavabre, M.-C. (2000, Avril). Usages et mésusages de la notion de mémoire. *Critique internationale* (7), pp. 48-57.
- Lavigne Delville, P.(1998) *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratiques, légitimité et légalité*. Paris : Karthala
- Lavigne Delville, P. (1999) « Impasses cognitives et expertise en sciences sociales : réflexions à propos du développement rural en Afrique » Document de travail du GRET, n°9.
- Lavigne Delville, P. (2000) « Critique de l'empiricisme dans les MARP » in Lavigne Delville P., Sellamna N. et Mathieu, M. *Les enquêtes participatives en débat*. Paris, Montpellier : GRET, Karthala, ICRA (pp. 393-417).
- Latouche, S. (2007). Contribution à l'histoire du concept de développement. In Coquery-Vidovitch, C., Hémerly, D., Piel, J. (eds) (2007). *Pour une histoire du développement: Etats, sociétés, développement*. Paris : L'Harmattan. (première édition, 1988) (pp. 41-60).
- Le Bot, Y. (2009). *La grande révolte indienne*. Paris: Robert Laffont.
- Le Bot, Y. (1992). La guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala (1970-1992). Paris: Karthala.
- Le Bot, Y. (1994). Violence de la modernité en Amérique latine: indianité, société et pouvoir. Paris: Karthala.

- Le Breton, D. (1995) *Anthropologie de la douleur*. Paris : Métailié
- Le Marcis, F. (2003). Le développement à l'épreuve des systèmes locaux de relation. Conflits et pouvoirs autour de la construction d'une maternité dans le Maasina (Mali). *Cahiers d'études africaines*, Vol. 3, n°171,(pp. 629-656).
- Le Meur, P-Y., Bierschenk, T., Floquet, A. (1998). L'État est-il soluble dans la société civile ? Le Bénin rural avant la décentralisation. *Bulletin de l'APAD*, n°16.
- Le Pape, M.; Siméant, J.; Vidal, C.(dir). (2006). *Crises extrêmes: face aux massacres, aux guerres civiles et aux génocides*. Paris: La découverte.
- Leach, E. (1972). *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*. Paris: François Maspero.
- Leach, E. (1980). *L'unité de l'homme et autres essais*. Paris: Gallimard.
- Leenhardt, M. (1971). *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard.
- Lefort, C. (1978). *Les formes de l'histoire*. Paris: Gallimard.
- Lemaître, J. (2009) *El derecho como conjuro : fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. Bogota : Siglo del hombre, Uniandes
- LeoGrande, W. (1998). *Our own backyard. The United States in Central America, 1977-1992*. Chapel Hill & London: University of North Carolina Press.
- Leon Maldonado, O. E. (2002). *Los fondos de bienes de comunidades en el reino de Guatemala*. Guatemala: Universidad San Carlos, Instituto de investigaciones históricas, antropológicas y arqueológicas.
- Lévi-Bruhl, L. (1922). *La mentalité primitive*. Paris: Alcan.
- Levine, D. (1993). *Constructing culture and power in Latin America*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Lévi-Strauss. (1964). *Mythologiques. Le cru et le cuit* (Vol. 1). Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1973). *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1999). Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie* (pp. IX-LII).
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (2002). *Les structures élémentaires de la parenté*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter.
- Lévi-Strauss, C. (1984). *Paroles données*. Paris: Plon.
- L'Homme, Dossier spécial. (2002, avril/juin). Questions de monnaie. *L'Homme*, n°162.
- Linck, T. (1990). *Agricultures et paysanneries en Amérique latine, mutations et recompositions*. Paris: Orstom.
- LiPuma, E. (1999). The meaning of money. In D. Akin, & J. Robbins, *Money and modernity* (pp. 192-213).
- Little, W. (2004). *Mayas in the marketplace: tourism, globalization and cultural identity*. Austin: University of Texas Press.
- Livezey, L. (1989). PVOs, human rights, and the humanitarian task. In B. Nichols, & G. Loescher, *The moral nation: humanitarianism and US foreign policy* (pp. 192-209). Notre Dame: Notre Dame University Press.

- Loescher, G. (1989). Humanitarianism and politics in Central America. In B. Nichols, & G. Loescher, *The moral nation: humanitarianism and US foreign policy* (pp. 155-191). Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Löfving, S. (2005). Silence and the politics of representing rebellion. On the emergence of the neutral Maya in Guatemala. In P. Richards, & (ed), *No Peace no war. An anthropology of contemporary armed conflict* (pp. 77-97). Athens: Ohio University Press.
- Lopez Austin, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (Vol. 1). Mexico: UNAM.
- Lopez Austin, A. (1994). *El conejo en la cara de la luna*. Mexico: INI.
- Lopez Porras, J. (1978). *Puede hacerse la reforma agraria en Guatemala partiendo de créditos para comprar la tierra?* Guatemala: Usac, Facultad de agronomía, tesis de doctorado.
- Lujan Muñoz, J. (2002). *Breve historia contemporánea de Guatemala*. México: Fondo de Cultura económica.
- Lyons, B. (2006). *Remembering the hacienda. Religion, authority, and social change in highland Ecuador*. Austin: University of Texas Press.
- MAGA (2007). *Cacao. Programa de apoyo a los agronegocios*. Guatemala: Ministerio de agricultura, ganadería y alimentación
- Malamoud, C. (1998). Le paiement des actes rituels dans l'Inde védique. In Aglietta, & Orléan, *La Monnaie souveraine* (pp. 35-52).
- Malinowski, B. (1989). *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris: Gallimard.
- Marques-Pereira, B., & Bizberg (coord), I. (1995). *La citoyenneté sociale en Amérique latine*. Paris: L'Harmattan.
- Martin, S., & Grube, N. (2000). *Chronicle of the Maya kings and queens*. London: Thames and Hudson.
- Martinez Peláez, S. (1994). *La Patria del criollo*. México: Ediciones en marcha.
- Marx, K. (1985). *Le Capital, Livre 1, Sections 1 à 4*. ([1e édition 1867] ed.). Paris: Flammarion.
- Mattelart, A., & Neveu, E. (2008). *Introduction aux Cultural Studies*. Paris: La Découverte.
- Mauss, M. (2002). *Manuel d'ethnographie*. Paris: Payot & Rivages.
- Mauss, M. (1999). *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mc Creery, D. (1976). Coffee and class: the structure of development in liberal Guatemala. *The hispanic american historical review*. Vol 56, n°3, (pp. 438-460).
- Mc Creery, D. (1983). Debt servitude in rural Guatemala, 1876-1936. *The Hispanic American historical review*, Vol. 63, n°4, (pp. 735-759).
- Mc Creery, D. (1986) "An odious feudalism": Mandamiento labor and commercial agriculture in Guatemala, 1858-1920. *Latin american perspectives*, Vol. 13, n°1, (pp. 99-117).
- Medina Mazariegos, C.E. (2009). *Modelos numéricos y teledetección en el lago de Izabal, Guatemala*. Tesis de doctorado, Cadiz: Universidad de Cadiz.
- Meillassoux, C. (1964). *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire : de l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*. Paris : Mouton & Co.
- Meillassoux, C. (1982). *Femmes, greniers et capitaux*. Paris : Maspéro
- Mendoza Alvarado, C. A. (1999). *Aproximación al funcionamiento de los mercados indígenas de Guatemala. Consideraciones económicas sobre le mercado de Tecpán*,

- Guatemala. Guatemala: Universidad Francisco Marroquin, Facultad de ciencias sociales, Tesis de licenciatura.
- Milián, B., Grünberg, G., & Cho Botzoc, M. (2002). *La conflictividad agraria en las tierras bajas del norte de Guatemala: Petén y la Franja Transversal del Norte*. Guatemala: FLACSO, MINUGUA, CONTIERRA.
- Monaghan, J. (1990) Reciprocity, redistribution and the transaction of value in the mesoamerican fiesta. *American ethnologist*. Vol. 17, n°4, pp. 758-774.
- Monod Becquelin, A & Vapnarsky, V. (2001) L'ethnolinguistique, la pragmatique et le champ cognitif. In Segalen, M. (ed.) *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*, Paris : A. Colin, Chapitre 8.
- Morales, M. R. (2002). *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón*. Guatemala: Consucultura Editorial Palo de Hormigo.
- Munn, N. (1986). *The Fame of Gawa: symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society*. Cambridge: Cambridge university press.
- Nader, L. (1990). *Harmony ideology: justice and control in a Zapotec mountain village*. Stanford: Stanford university press.
- Nájera, C. (1998). *Fichas de fincas*. Guatemala: Editorial cultura.
- Nash (ed), J. (1993). *Crafts in the world Market: the impact of global exchange on middle american artisans*. Albany: State University of New York Press.
- Nash, J. (1970). *In the eyes of ancestors. Belief and behavior in a Mayan Community*. New Haven and London: Yale University Press.
- Nash, J. (1994). Global integration and subsistence insecurity. *American anthropologist*, Vol. 96, n°1, (pp. 7-30).
- Nash, J. (2001). *Mayan visions. The quest of autonomy in an age of globalization*. New York and London: Routledge.
- Nash, J. (2004). Beyond resistance and protest. The Maya quest of autonomy. In E. Fisher *Pluralizaing ethnography* (pp. 163-198).
- Nash, M. (1958). Political relations in Guatemala. *Social an Economic Studies*, n°7, (pp. 66-75).
- Nash, M. (1967). Witchcraft as social process in a tzeltal community. In. Middleton, J. (ed.) *Magic, Witchcraft and Curing*. New-york: American museum sourcebooks in anthropology, (pp. 127-133).
- Navarrete Pellicer, S. (2001). El bien y el mal: música, alcohol y mujeres. *Latin american music review*, Vol. 22, n° 1, (pp. 63-82).
- Nelson, D. (1999). *A finger in the wound. Quincentennial bodypolitics in Guatemala*. Berkeley: University of California press.
- Nelson, D. (2001, august). Stumped identities: body image, bodies politic, and the mujer maya as prosthetic. *Cultural anthropology*, Vol 16 n°3, (pp. 314-353).
- Neveu, E. (2008). Les voyages des cultural studies. *L'Homme*, n°187-188, (pp. 315-342).
- Nichols, Bruce; Loescher, Gil (ed). (1989). *The moral nation: humanitarianism and US foreign policy*. Notre Dame: Notre Dame university press.
- Nora, P. (1978). La mémoire collective. In J. Le Goff (dir.), *La nouvelle histoire* (pp. 398-401). Paris: Retz-CEPL.
- Nordstrom, C., & Martin, J. (1992). *Paths of domination, resistance and terror*. Berkeley: University of california press.

- ODHAG-REHMI. (1998). *Guatemala; Nunca más*. Guatemala: Oficina de derechos humanos del Arzobispado de Guatemala-Tercera prensa - Hirugarren prentsa.
- O'Donnell, G., Schmitter, P., & Whitehead, L. (1994). *Transiciones desde un gobierno autoritario: perspectivas comparadas*. Buenos Aires: Paídos.
- Oficina Municipal de Planificación. (2003). *Plan de desarrollo municipal. Estrategia de desarrollo y estrategia de reducción de la pobreza. 2003-2015*. Santa María Cahabón.
- Olivier de Sardan, J.-P. (1995). *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris: Karthala.
- Olivier de Sardan, J.-P. (2000) « Rendre compte des points de vue des acteurs : principes méthodologiques de l'enquête de terrain en sciences sociales » In Lavigne Delville P., Sellamna N. et Mathieu, M. *Les enquêtes participatives en débat*. Paris, Montpellier : GRET, Karthala, ICRA (pp. 419-449).
- Olivier, G. (1999). Espace, guerre et prospérité dans l'ancien Mexique central: les dieux des marchands à l'époque postclassique. *Journal de la société des Américanistes*, n°85.
- Pacheco, L. (1988). *Tradiciones y costumbres del pueblo maya kekchi*. San José: Editorial Ambar.
- Paige, J. (1998). *Coffee and revolution. Revolution and the rise of democracy in Central America*. Cambridge & Londres: Harvard University Press.
- Paige, J. (1996). Land reform and agrarian revolution in El Salvador: Comment on Seligson and Diskin. *Latin America Research Review*, Vol. 31, n°2, (pp. 127-139).
- Paige, J. (1983). Social theory and peasant revolution in Vietnam and Guatemala. *Theory and Society*, Vol. 12, n°6, (pp. 699-737).
- Palma, M. (1996). *La mujer es puro cuento. Simbólica mítico-religiosa de la feminidad aborigen y mestiza*. Quito: Abya Yala.
- Paredes, C. (2006). *Te llevaste mis palabras. Efectos psicosociales de la violencia política en comunidades del pueblo q'eqchi'* (tome 1). Guatemala: F&G editores y Equipo de estudios comunitarios y acción psicosocial.
- Parra Novo, J. (1997). *Persona y comunidad q'eqchi'. aproximación cultural a la comunidad q'eqchi' de Santa Maria Cahabón*. Cobán: Ak'kutan.
- Parry, J. (1989). On the morals perils of exchange. In J. Parry, & M. Bloch, (pp. 64-93).
- Pastor, R. (1988). *Historia de Centroamérica*. México: Estudios históricos.
- Paulme, D. (1976). *La mère dévorante*. Paris: Gallimard.
- Pauwels, S. (2009). Un trophée fait fille ou lorsque l'étranger n'existe pas. *Ateliers du LESC*, n°33.
- Paveau, M.-A. & Sarfati, G.-E. (2003). *Les grandes théories de la linguistique de la grammaire comparée à la pragmatique*. Paris : Armand Colin.
- Pedron Colombani, S. (2004). *Maximón au Guatemala. Dieu, Saint ou traître*. Londres: Periplus Publishing.
- Pedroni, G. (1991). Territorialidad kekchi: una aproximación al acceso a la Tierra: la migración y la titulación. *Debate*, n°8. Guatemala: FLACSO
- Peirce, C. S. (1978). *Ecrits sur le signe*. (G. Deledalle, Trans.) Paris: Seuil.
- Peissel, M. (1989). *Itza ou le mystère du naufrage maya*. Paris: Laffont.
- Percheron, N. (1990, décembre). Producción agrícola y comercio de la Verapaz en la época colonial. *Mesoamérica* (20), pp. 231-248.

- Perez Molina, O. (2002). *Desarrollar lo local para una globalización alternativa*. Bilbao: Hegoa.
- Perez Molina, O. (2003). *Guatemala: construyendo institucionalidad e incidencia social en el ámbito municipal*. Retrieved from www.bantaba.ehu.es/coop/ccont/cldoc/guate/.
- Perrin, M. (2001). *Les praticiens du rêve*. Paris : PUF Quadrige.
- Petras, J., & Veltmeyer, H. (2005). *Social movements and state power*. London: Pluto Press.
- Piaget, J. (1967). *Biologie et connaissance*. Paris : Gallimard
- Piaget, J. (1967). *Etudes sociologiques*. Genève: Librairie Droz.
- Piaget, J. (1968). *Le structuralisme*. Paris: PUF.
- Piaget, J. (1980). *Les formes élémentaires de la dialectique*. Paris : Gallimard.
- Piel, J. (1984). *Capitalisme agraire au Pérou. Deuxième volume. L'essor du néo-latifundisme dans le Pérou républicain*. Paris: Anthropos
- Piel, J. (2007) La naissance des Etats(-nations ?) en Amérique latine entre 1770 et 1850. In Coquery-Vidovitch, C., Hémerly, D., Piel, J. (eds) (2007). *Pour une histoire du développement: Etats, sociétés, développement*. Paris : L'Harmattan. (première édition, 1988) (pp. 189-203).
- Piel, J. (1989). *Sajcabajá: muerte y resurrección de un pueblo de Guatemala, 1500-1970*. México & Guatemala : CEMCA, Seminario de Integración social.
- Piel, J. & Little-Siebold, T. (1999). *Entre comunidad y nación: la historia de Guatemala revisitada desde lo local y lo regional*. La Antigua : CIRMA et Plumsock Mesoamerican Studies.
- Piot, C. (1991). Of Persons and things: some reflections on african spheres of exchange. *Current anthropology*, Vol. 3, n°26, (pp. 405-424).
- Piron, S. (2002, avril-juin). La dette de Panurge. *L'Homme*, n°162, (pp. 255-269).
- Plant, R. (1995). Hacia la reconstrucción de la sociedad civil: las organizaciones de trabajadores rurales en Guatemala. *Cuestiones de desarrollo*. OIT, Ginebra, documento de discusión n°5.
- PNUD Guatemala. (2005). *Informe nacional de desarrollo humano: la diversidad étnico-cultural: la ciudadanía en un estado plural*. Guatemala: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
- Polanyi, K. (1983). *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris: Gallimard.
- Polanyi, K., & Arensberg, C. (1975). *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*. Paris: Larousse.
- Popkin, S. (1979). *The rational peasant*. Berkeley: University of California press.
- Pouchepadass. (2000). Les subaltern studies ou la critique postcoloniale de la modernité. *L'Homme*, n°156, (pp. 161-186).
- Price, B. (1974). Burden of the cargo; ethnographic models and archaeological inference. In N. Hammond (ed.), *Mesoamerican archaeology: new approaches* (pp. 445-465). Austin: University of Texas Press.
- Propp, V. (1970). *Morphologie du conte*. (T. K. Derrida, Trans.) Paris: Seuil.
- Proyecto Interdiocesano "Recuperación de la memoria histórica" (REMHI). (1998). *Guatemala, Nunca Más. Versión resumida*. Guatemala: Oficina de derechos humanos del arzobispado de Guatemala.

- Quine, W. (2003). *From a logical point of view. Nine logico-philosophical essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- Radcliffe-Brown, A. (1952). *Structure and function in Primitive Society*. New York: Simon and Schuster.
- Radin, P. (1972). *The trickster. A study in American Indian Mythology*. New York. Schocken Books.
- Raffinsoe, S. (2008). Qu'est-ce qu'un dispositif? L'analytique sociale de Michel Foucault. *Revue canadienne de philosophie continentale*, Vol. 12, n°1, (pp. 44-66).
- Raynaud, G. (1980). *Les dieux, les héros et les hommes de l'ancien Guatemala*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve.
- Recinos, A. (1984). *Crónicas indígenas de Guatemala*. (Vol. 29). Guatemala: Academia de geografía e historia de Guatemala, publicación especial.
- Redfield, R. (1960). *The little community and Peasant Society and Culture*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Redfield, r., & Villa Rojas, A. (1934). *Chan Kom: a Maya village*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reina, C. (2007, febrero). Una aproximación al debate actual sobre la descentralización en Guatemala. *El Observador*, n°4, (pp. 38-44).
- Reina, R. (1966). *The law of the Saints : a Pokoman pueblo and its community culture*. New York: Bobbs-Merrill.
- Ricard Lanata, X. (2005). "El irracional es el otro". Los mecanismos de la interpretación en antropología. *Anthropológica*, Año 23, n°23, (pp. 5-41).
- Richards, P. (2005). *No peace no war. An anthropology of contemporary armed conflicts*. Athens: Ohio university press.
- Rivière, C. (2008). *Socio-anthropologie des religions*. Paris : Armand Colin
- Rodríguez Becerra, S. (1977). *Encomienda y conquista. Los inicios de la colonización en Guatemala*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Roesch, M., Helies, O., (2007). La microfinance, outil de gestion du risque ou de mise en danger par sur-endettement ? *Autrepart*, n°44, pp. 119-140.
- Rosales Ponce, E. (1965). *Secretos de la Raza*. Cobán: El Norte.
- Rospabé, P. (1995). *La dette de vie. Aux origines de la monnaie*. Paris: La Découverte.
- Rossi, Ilario (1997) *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme médical*. Paris : Armand Colin.
- Rouquié, A. (2010). *A l'ombre des dictatures: la démocratie en Amérique latine*. Paris: Albin Michel.
- Rouquié, A. (1992). *Guerres et paix en Amérique centrale*. Paris: Seuil.
- Rouquié, A. (1982). *L'État militaire en Amérique latine*. Paris: Seuil.
- Roys, R. (1965). Lowland maya native society at spanish contact. In R. Wauchope, & G. Willey, *Handbook of middle American Indians*, Austin: University of Texas Press, Vol. 3, (pp. 659-678).
- Roys, R. (1965). *Ritual of the bacabs*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Roys, R., & Scholes, F. (1968). *The Maya Chontal Indians of Acalan-Tixchel*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Rufin, J.-C. (1994). *Le piège humanitaire. Humanitaire et politique depuis la chute du mur*. Paris: Hachette.

- Rupflin Alvarado, W. (1995). *El tzolkin es más que un calendario*. Guatemala: CEDIM, Cholsamaj.
- Rus, J. & Wasserstrom, R. (1980) Civil-religious hierarchies in Central Chiapas: a critical perspective. *American ethnologist*, Vol.7, n°3, (pp. 466-478).
- Ryfman, P. (1999). *La question humanitaire. Histoire, problématique, acteurs et enjeux de l'aide humanitaire internationale*. Paris: Ellipses.
- Sahlins, M. (1976). *Age de pierre, âge d'abondance*. Paris: Gallimard.
- Sahlins, M. (1992). The Economics of Develop-Man in the Pacifics. *Res*, Vol.21, (pp.13-25).
- Saint-Lu, A. (1968) *La Verapaz, esprit évangélique et colonisation*. Paris : Centre de recherches hispaniques, institut d'études hispaniques.
- Saler, B. (1967). Nagual, Witch, and sorcerer in a Quiché Village. In. Middleton, J. (ed.) *Magic, Witchcraft and Curing*. New-york: American museum sourcebooks in anthropology, (pp. 69-100).
- Samayoa, C. (2004). El rostro del Terror. Análisis de los ataques en contra de defensores de los derechos humanos del 2000 al 2003. Guatemala: coalición para la CICIACS.
- Samayoa, C. (2007, abril). Qué modelo de seguridad impulsó Oscar Berger? *El observador*, Vol. 2 , n°5, pp. 25-32.
- Samayoa, C. (2007, agosto). Seguridad: tres ofertas electorales ante una necesidad sentida por la población. *El observador electoral* , Vol. 2 ; n° 4, (pp. 9-13).
- Sandstrom, A. (2000). Toponymic groups and house organization: the Nahuas of Norther Veracruz, Mexico. In O. Joyce, & S. Gillepsie, *Beyond kinship: social and material reproduction in House societies* (pp. 53-72). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Sanford, V. (2003). *Buried secrets. Truth and human rights in Guatemala*. New York: Palgrave MacMillan.
- Sanford, V. (2000). The silencing of Maya Women from Mamá Maquín to Rigoberta Menchú. *Social justice*, Vol. 27, n°1, (pp.128-151);
- Sanford, V. (1999). Between Rigoberta Mechú and La Violencia. Deconstructing David Stoll's History of Guatemala. *Latin american perspectives*. Vol.26, n°6. (pp. 38-46).
- Sapir, J. (2000). *Les trous noirs de la science économique. Essai sur l'impossibilité de penser le temps et l'argent*. Paris: Albin Michel.
- Sapper, K. (1925) Costumbres y creencias religiosas de los Indios Quekchi. *Anales de la sociedad de geografía historia de Guatemala*, n°4 (pp.334-343)
- Sapper, K. (1985).The Verapaz in the sixteenth and seventeenth centuries: a contribution to the historia geography and ethnography of northeastern Guatemala. Occasional Paper 13. Los Angeles: University of California, Institute of Archaeology
- Sarfati, G.-E. (2002). *Précis de pragmatique*. Paris: Nathan.
- Scarry, E. (1985). *The body in pain: the making and unmaking of the world*. New York, Oxford University Press.
- Schackt, J. (1983) *One god Two temples. Schismatic process in a kekchi village*. Oslo: department of social anthropology, University of Oslo.
- Schackt, J. (2000). La cultura q'eqchi' y el asunto de la identidad entre indígenas y ladinos en Alta Verapaz. *Estudio interétnicos*, Vol. 8, n° 13, (pp. 14-20).
- Schele, L., & Freidel, D. (1990). *A forest of kings. The untold story of the ancient Maya*. New York: Library of Congress.

- Schirmer, J. (2001). *Intimidaciones del proyecto político de los militares en Guatemala*. (2^o édition). Guatemala: FLACSO.
- Schneider, P. R. (1996). Monedas y finanzas públicas. In *Historia General de Guatemala*, Vol. 6, (pp. 451-464).
- Scott, J. (1976). *The moral economy of the peasant*. New Haven: Yale.
- Secretaría de la Paz. (2006). *Los Acuerdos de Paz*. Guatemala: Presidencia de la República.
- Seligmann, L. (2001). *Women traders in cross-cultural perspective: mediating identities, marketing wares*. Stanford: Stanford University Press.
- Servet, J.-M., (1994). Paroles données : le lien de confiance. *Revue du MAUSS*, n°4, (pp. 37-56).
- Servet, J.-M., (1998). Monnaie et lien social selon Karl Polanyi. In Servet, J.-M., Maucourant, J et Tiran, A. (dir.) *La modernité de Karl Polanyi*. Paris : L'Harmattan. (pp. 227-260).
- Servet, J.-M., (2007). Le principe de réciprocité chez Karl Polanyi. Contribution à une définition de l'économie solidaire. *Revue Tiers Monde*. N°190, (pp. 255-273).
- Servet, J.-M. (2012). *Les monnaies du lien*. Lyon : Presses universitaires de Lyon.
- Siebers, H. (1998). *Tradición, modernidad e identidad en los Q'eqchi'es*. Cobán: Ak'kutan.
- Simmel, G. (1999). *Philosophie de l'argent*. (S. C. Ivernel, Trans.) Paris: Quadrige PUF.
- Siskind, J. (1978, dec). Kinship and mode of production. *American anthropologist*, Vol. 80, n°4, (pp. 860-872).
- Skinner-Klee, J. (1954). *Legislación indigenista de Guatemala*. México: Instituto indigenista interamericano.
- Skocpol, T. (1979). *States and social revolutions*. Cambridge: Cambridge university press.
- Skocpol, T. (1982). What makes peasants revolutionary? In S. Guggenheim, & R. Weller, *Power and protest in the countryside*, Durham: Duke University Press, (pp. 157-179).
- Smith, C. (1984). Local history in global context: social and economic transitions in western Guatemala. *Comparative studies in society and history*, Vol 26, n°2, (pp. 193-228).
- Smith, C. (1998). Destruction of the material bases for Indian culture: economic changes in Totonicapán. In R. Carmack, *Harvest of violence. The maya indians and the guatemalan crisis*, Norman: University of Oklahoma Press. (pp. 206-231).
- Smith, C. (1990). *Guatemalan Indians and the State, 1540-1988*. Austin: University of Texas Press.
- Smith, C. (1990). The militarization of civil society in Guatemala. Economic reorganization as a continuation of war. *Latin American Perspectives*, Vol. 17, n° 4, (pp. 8-41).
- Smith, C. (1995) Race-Class-Gender Ideology in Guatemala: Modern and anti-modern forms. *Comparative Studies in society and history*. (pp. 723-749).
- Smith, W. (1977). *The fiesta system and economic change*. New York: Columbia University Press.
- Solano, L. (2007, julio). La Franja Transversal del Norte, neocolonización en marcha. *El Observador*, n°7, (pp. 3-27).
- Solano, L. (2007, abril). La política de "limpieza social" y el marco ideológico subyacente. *El Observador*, Vol.2, n°5, (pp. 33-36).
- Solano, L., & Solis, F. (2006, septiembre). El bloque histórico y el bloque hegemónico en Guatemala. primera parte. *El Observador*, Vol. 1, n° 2, (pp. 2-11).

- Solano, L., & Solís, F. (2006, noviembre). El bloque histórico y el bloque hegemónico en Guatemala. segunda parte. *El Observador*, Vol. 1, n°3, (pp. 3-14).
- Solano, L., & Solís, F. (2007, febrero). Más allá de la consolidación bancaria: las luchas por el control bancario y el poder económico, *El Observador* n°4, (pp. 3-37).
- Sonnleitner, W. (2009). Aux marges de la démocratie: 22 ans de processus électoraux au Guatemala. *Problèmes d'Amérique latine*, n°73, pp. 37-72.
- Sonnleitner, W. (2006). Mutations de la démocratie en Amérique centrale: entre fragmentation et polarisation. *Etudes de la documentation française*, pp. 51-69.
- Sperber, D., & Wilson, D. (2009). *La pertinence: communication et cognition*. Paris: Ed. de Minuit.
- Stavenhagen, R., & Iturralde, D. (1990). *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América latina*. México: Instituto Interamericano de derechos humanos-Instituto indigenista interamericano.
- Stoll, D. (1993). *Between two armies in the Ixil towns of Guatemala*. New York: Columbia University Press.
- Stoll, D. (1999). *Rigoberta Menchú and the story of all poor Guatemalan*. Boulder: Westview press.
- Strathern, A., & Stewart, P. (1999). " Objects, relationships, and meanings. Historical switches in Currencies in Mount Hagen, Papua New Guinea". In D. Akin, & J. Robbins, *Money and modernity*, (pp. 164-191).
- Strathern, M. (1988). *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Surrallès, A. (2000). La passion génératrice. Prédation, échange et redoublement de mariage candoshi. *L'Homme*, n°154-155, (pp. 123-144).
- Sørensen, P. (2000) "*Money is the true friend*": economic practice, morality and trust among the Iganga maize traders in Uganda. Hamburg, Lit Verlag & Apad.
- Taracena Arriola, A. (2004). *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1944-1985*. (Vol. 2). Guatemala: Cirma.
- Tarn, N. (2006). *Chamans et prêtres au Guatemala dans la région du lac Atitlán. Scandale dans la maison des oiseaux*. Paris: L'Harmattan.
- Taube, K. (1992). *The major gods of Ancient Yucatan: Schellhas revisited*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Taussig, M. (1984, summer). History as sorcery. *Representations*, n°7, (pp. 87-109).
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, colonialism, and the wild man : a study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taussig, M. (1980). *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Tax, S. (1964). *El capitalismo del centavo. Una economía indígena de Guatemala*. Guatemala: José de Pineda Ibarra.
- Tedlock, B. (1992, Dec). The role of dreams and visionary in Mayan Survival. *Ethos*, Vol. 20, n°4, (pp. 453-476).
- Tedlock, D. (1993). *Breath on the mirror: mythic voices and visions of the living Maya*. San Francisco: HarperCollins.
- Temple, D. (1995). *La réciprocité et la naissance des valeurs humaines*. Paris: l'Harmattan

- Terry, F. (2002). *Condemned to repeat? The paradox of humanitarian action*. Cornell: Cornell university press.
- Testart, A. (2007). *Critique du don. Etudes sur la circulation non marchande*. Paris: Syllepse.
- Testart, A. (1991). *Des mythes et des croyances. Esquisse d'une théorie générale*. Paris: Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Théret (éd), B. (2007). *La monnaie dévoilée par ses crises*. Paris: Editions de l'EHESS.
- Théret, B. (1998). De la dualité des dettes et de la monnaie dans les sociétés salariales. In M. Aglietta, & A. Orléan, *La Monnaie souveraine* (pp. 253-287).
- Tirman, J. (2004). Le nouvel humanitarisme. In A. Sud, *Interventions humanitaires? Points de vue du sud*. (Vol. 11, pp. 157-174). Paris: Syllepse.
- Todorov, Z. (1982). *La question de l'autre. La conquête de l'Amérique*. Paris: Seuil.
- Toren, C. (1989). Drinking cash : the purification of money through ceremonial exchange in Fiji. In M. Bloch, & J. Parry, *Money and the morality of exchange* (pp. 142-164).
- Torquemada, J. d. (1989). *Monarquía indiana* (Vol. 3). México: Editorial Porrúa.
- Torres Rivas, E., & Aguilera, G. (1998). *Del autoritarismo a la paz*. Guatemala: FLACSO.
- Tovilla, A. (1985). *Relación histórica de las provincias de la Verapaz y la del Manché del Reino de Guatemala*. Madrid: Edición Jesús M. García Añoveros.
- Tulet, J. C., Charlery, B., Bart, F., & Pilleboue, J. (1994). *Paysanneries du café des hautes terres tropicales*. Paris: Karthala.
- Turner, T. (1979). Anthropology and the politics of indigenous peoples' struggles. *Cambridge anthropology* (5), pp. 1-43.
- Turner, T. (1980). The social skin. In J. Cherfas, & R. Lewas (ed.), *Not work alone*. Beverly Hills: Sage Productions.
- Turner, T. (1985). Dual opposition, hierarchy and value: Moiety structure and symbolic polarity in Central Brazil and elsewhere. In J.-C. Galey (ed.), *Différences, valeurs, hiérarchies: textes offerts à Louis Dumont*. Paris: EHESS.
- Ugarte Escobar, J. (2005). *El programa de modernización financiera de Guatemala y el problema monetario estructural. Una crítica a la política monetaria, 1989-2003*. Guatemala: Universidad San Carlos.
- Valdez, F., & Palencia Prado, M. (1998). *Los dominios del poder: la encrucijada tributaria*. Guatemala: FLACSO.
- Van Akkeren, R. (2000). *Place of the lord's daughter. Rab'inal, its history, its dance drama*. Leiden: Research school CNWS, school of Asian, African and Amerindian Studies, Universiteit Leiden.
- Van Eeuwen (dir), D. (1994). *La transformation de l'État en Amérique latine. Légitimation et intégration*. Paris: Karthala.
- Van Oss, A. (1986). *Catholic colonialism. A parish history of Guatemala, 1524-1821*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vanthuyne, K. (2004). Guatemala. Des ONG oeuvrant pour la "paix". *Journal de la société des anthropologues*, n°90, vol 1, (pp. 240-258).
- Vapnarsky, V. (2001). Cambio y continuidad en las concepciones históricas mayas : estrategias discursivas y constitución de la memoria colectiva entre los mayas macehuales de Quintana Roo. In U. Hostettler, & M. Restall (eds.), *Maya survivalism*, Volume 12, Germany: Verlag Anton Saurwein (pp. 175-190).

- Vapnarsky, V. (2003) Recorridos instauradores: configuración y apropiación del espacio y del tiempo entre los mayas yucatecos. In Breton, A., Monod-Becquelin, A, Ruz, M.h. (eds) *Espacios mayas: usos, representaciones, creencias*. Universidad nacional autónoma de México, México D-F (pp. 363-382).
- Vapnarsky, V. (2009) Predicción y performatividad en la memoria histórica maya yucateca ». in Gusenheimer, A, Okoshi Harada, T., Chuchiak, J. (eds) *Texto y context: la literatura maya yucateca en perspectiva diacrónica*. Frankfurt: Shaker (pp.160-189).
- Varga Nisthal, N.-F. (1979). *Análisis del cooperativismo agrícola en Guatemala*. Guatemala: Usac, facultad de agronomía, tesis de doctorado.
- Vargas, E.; Say, E. (2008). *Informe de viaje a Guatemala y Honduras (marzo-abril 2008)* Componente organización y competitividad PCC. Turrialba: CATIE
- Vidal, L. (2010). *Faire de l'anthropologie. Santé, science, développement*. Paris, La Découverte.
- Villagutierrez Sotomayor, J. d. (1985). *Historia de la conquista de Itzá*. Madrid: J.M.García Añoveros.
- Villalobos, I., & Deugd, M. (2006, janvier). *Políticas públicas y servicios financieros rurales en Guatemala*. FIDA, RUTA, SERFIRURAL.
<http://www.ruta.org/admin/biblioteca/documentos/279.pdf>, consulté le 2 octobre 2, 2008.
- Villalobos, M.; Say, E. (2008) *Proyecto competitividad y ambiente en los territorios cacaoteros de centroamérica. Informe de viaje. 10-13 de junio 2008*. Turrialba: CATIE
- Viveiros de Castro, E., & Howard, C. (1992). *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vogel, C. (2004). *The journals of George Champney. 1867-1882*. tapuscrit.
- Vogt, E. (1966). Some implications of Zinacantán social structure for the study of the Ancient Maya. In Graham, J (ed.). *Ancient Mesoamerica: Selected readings*. (pp. 176-188). Palo Alto: Peek Publications
- Vogt, E. (1969). *Zinacantán: a maya community in the highlands of Chiapas*. Cambridge: Belknap.
- Vollaire, C. (2007). *Humanitaire, le coeur de la guerre*. Paris: L'insulaire.
- Wachtel, N. (1971). *La vision des vaincus*. Paris: Gallimard.
- Wagner, R. (1996). *Los Alemanes en Guatemala, 1820-1944*. Guatemala: Regina Wagner.
- Wagner, R., Hempstead, W., & Von Rothkirch, C. (2001). *The history of coffee in Guatemala*. Guatemala: Villegas editores ANACAFE.
- Wallerstein, E. (1974). *The modern world system: capitalist agriculture and the origins of the european world economy in the fifteenth century*. New York: Academic Press
- Warren, K. (1998). *Indigenous movements and their critics. Pan-maya activism in Guatemala*. Princeton: Princeton University Press.
- Warren, K. (1989). *The symbolism of subordination*. Austin: University of Texas Press.
- Warren, K. (1993). *The violence within: cultural and political opposition in divided nation*. Boulder: Westview press.
- Watanabe, J. M. (1992). *Maya saints and souls in a changing world*. Austin: University of Texas Press.
- Watanabe, J., & Fisher, E. (2004). *Pluralizing ethnography. Comparison and representation in maya cultures, histories, and identities*. Santa Fe & Oxford: School of american research press; James Currey.

- Weeks, J. (1997). Subregional organization of the sixteenth century Q'eqchi' Maya, Alta Verapaz, Guatemala. *Revista española de Antropología Americana*, 27, (pp. 59-93).
- Weiner, A. (1992). *Inalienable possessions. The paradox of keeping-while-giving*. Los Angeles: University of California Press.
- Wichmann, S., & Hull, K. (2009). Loanwords in Q'eqchi', a Mayan language in Guatemala. In M. Haspelmath, & U. Tudmor, *Loanwords in world's languages*, Berlin: De Gruyter Mouton, (pp. 873-896).
- Wickham-Crowley, T. (1993). *Guerrillas and revolution in Latin America. A comparative study of insurgents and regimes since 1956*. Princeton: Princeton university press.
- Wilk, R. R. (1997). *Household ecology. Economic change and domestic life among the Kekchi Maya in Belize*. DeKalb: Northern Illinois university press.
- Wilson, R. (1994). *Comunidades ancladas : identidad e historia del pueblo maya-q'eqchi'*. Cobán: Ak'kutan.
- Wilson, R. (1995a). *Maya resurgence in Guatemala: Q'eqchi' experiences*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
- Wilson, R. (1995b). *Ametralladoras y espíritus de la montaña. Los efectos de la represión estatal entre los q'eqchi'es de Guatemala*. Cobán: Ak'kutan.
- Wisdom, C. (1940). *The Ch'orti indians of Guatemala*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wolf, E. R. (1957). Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern journal of Anthropology* (13), pp. 1-18.
- Wolf, E. R. (1982). *Europe and the people without history*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Wolf, E. R. (1974). *Les guerres paysannes*. Paris: Librairie François Maspero.
- Wolf, E. R. (1966). *Peasants*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Wolf, E. R. (1955). Types of Latin American peasantry : a preliminary discussion. *American anthropologist*, n°57, (pp. 452-470).
- Wolf, E. R., & Mintz, S. (1957). Haciendas and plantations in Middle America and the Antilles. *Social and Economic Studies*, 6 (3), (pp. 380-412).
- Ximenez, F. (1967). *Historia natural del Reino de Guatemala*. Guatemala: José de Pineda Ibarra.
- Zemon Davis, N. (2003). *Essai sur le don dans la France du 16^e siècle*. Paris : Seuil
- Zepeda Gaitán, R. (2007, junio). El abordaje del hambre por el gobierno Oscar Berger. *El observador* (6), pp. 29-40.

FILMOGRAPHIE

- Anderson, R., Connolly, B. (1982). *First contact*. Australie, Canada, Etats-Unis, Arundel Production; mk2 édition.
- Anderson, R., Connolly, B. (1992). *Black Harvest*. Australie: Arundel Production; Survivance.
- Dehouve, D. (2009). *La dernière chasse au cerf*. Orsay : Tonaltepec Production
- Dreux, d. (1977). *Guatemala, l'éternel printemps*, Paris : Daniel Dreux & CERSMT.
- Eisenstein, S. (1931). *Que Viva Mexico !* film inachevé, monté par Jay Leda. URSS, édition Le Monde 2008.
- Stelzner, U; Walther, T. (1998). *Los civilizadores, Alemanes en Guatemala*, Berlin: ISKA

La quête d'autonomie des paysans mayas-q'eqchi' de Cahabón (Guatemala), 1944-2011

*Trois perspectives sur les conflits de terre et
les politiques de développement agricole*

Résumé

Comment développer l'agriculture de petits paysans au Guatemala ? C'est la question que l'État guatémaltèque se pose depuis 1944, lorsque le Printemps démocratique tenta, sans y parvenir, d'organiser la transition du régime des grandes plantations latifundiaires à une agriculture de petites et moyennes exploitations modernisées. Nous nous intéressons dans cette thèse au cas des villages mayas-q'eqchi' de la vallée de Cahabón au Guatemala.

Face aux différentes politiques de développement qui leur ont été « proposées » avec plus ou moins de contraintes, par les élites locales, nationales ou relevant des ONG, les paysans q'eqchi' se sont efforcés de construire leur relative autonomie actuelle grâce à une longue lutte juridique contre le dispositif du *colonat* dans l'Hacienda, puis en essayant de s'adapter non sans douleurs aux politiques de « transformation agraire » de l'État militarisé, et enfin à la privatisation et la parcellisation des terres imposée par la démocratie libérale. La comparaison de la version q'eqchi' de cette histoire avec la version « occidentale » et la version de l'élite ladina locale, permet de comprendre les enjeux et la complexité des conflits, ainsi que la façon dont les Q'eqchi' organisent leur résistance et leurs luttes, au travers d'une cosmovision et de paroles propres.

En même temps, on tentera de décrire les institutions originales (travail mutuel, abstinence, confrérie) qui régulent la production de denrées commerciales (café, cardamome, cacao, piment) et vivrières (maïs, haricot, courges, etc.) et la relation à l'argent qui en découle. Cela permettra de comprendre les réussites et les échecs des différents programmes de développement actuels.

Mots clés : anthropologie, indianité, travail, don, terre, monnaie

The quest of autonomy of Q'eqchi'-Maya peasants of Cahabón (Guatemala), 1944-2011

Three perspectives on land conflicts and politics of agrarian development

Abstract

How to develop peasant agriculture in Guatemala? Such is the challenge the Guatemalan State faces since 1944, that is, since the "Democratic Spring" tried, without success, to organize the transition from the large latifundios plantations to an agriculture based upon small and medium sized modernized exploitations. The thesis takes the case of Maya-q'eqchi' villages of the valley of Cahabón in Guatemala. Considering the different development policies which "were proposed to them" with their constraints, by national and local elites or by ONG, Q'eqchi' peasants built their relative autonomy thanks to a long legal fight against the device of the *colonato* of the *Hacienda*, then by the painful adaptation to the policies of "agrarian transformation" of the militarized State and to privatization and the parcelization of land imposed by the liberal democracy.

The comparison between the Q'eqchi' version of this history with the "western" and the local ladino elite version provides a detailed ethnographic picture of the complexity of these conflicts and the way Q'eqchi' have organized their resistance and their fight, through their own cosmovision, words and ritual. Through the description of the original institutions (mutual work, abstinence, brotherhood) which control the production of commercial food products (coffee, cardamom, cocoa, hot pepper) and food (corn, bean, marrows, etc) and the relation with money, it relates the successes and the failures of various current programs of development.

Keywords: anthropology, indianity, work, gift, land, money