HAL
open science

Du conflit armé aux conflits mémoriels : les femmes mayas ixil et la reconstruction sociale post-génocide au Guatemala

Coralie Morand

To cite this version:

Coralie Morand. Du conflit armé aux conflits mémoriels : les femmes mayas ixil et la reconstruction sociale post-génocide au Guatemala. Sociologie. Université de Nanterre - Paris X, 2021. Français. NNT : 2021PA100131 . tel-03649650

HAL Id: tel-03649650

https://theses.hal.science/tel-03649650

Submitted on 22 Apr 2022

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.

Université Paris Nanterre
200 av. de la République
92001 Nanterre Cedex
www.parisnanterre.fr

Membre de l'université Paris Lumières

École doctorale 395 : Milieux, cultures et sociétés et passé et du présent
UMR 7186/EREA

Coralie Morand

Du conflit armé aux conflits mémoriels

Les femmes mayas ixil et la reconstruction sociale post-génocide au Guatemala

Thèse présentée et soutenue publiquement le 03/12/2021
en vue de l'obtention du doctorat de Anthropologie de l'Université Paris Nanterre
sous la direction de Mme Valentina Vapnarsky (Université Paris Nanterre)
et de M. Philippe Erikson (Université Paris Nanterre)

Jury* :

Rapporteur·e :	Mme Ruth Piedrasanta	Professeure, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)
Rapporteur·e :	Mme Karine Vanthuyne	Professeure, Université d'Ottawa
Membre du jury :	M. Alain Breton	Directeur de recherche honoraire, CNRS
Membre du jury :	Mme Marie Chosson	Maître de conférences, INALCO
Membre du jury :	Mme Valérie Robin Azevedo	Professeure, Université de Paris Descartes

Coralie Morand

Du conflit armé aux conflits mémoriels

Les femmes maya ixil et la reconstruction sociale post-génocide au Guatemala

Thèse dirigée par Valentina Vapnarsky et Philippe Erikson

Il y avait des combats constants, des combats constants. (…) Bien qu'il y ait eu (…) un plan de, de, de, de, comment dire, d'extermination, de terre brûlée, d'ethnocide, de génocide. Ils n'ont pas pu… Nous faire disparaître en tant qu'Ixil. (…) Mais nous restons en vie ici. Mais il y en a d'autres qui sont tombés aussi. Certains qui n'ont pas pu se défendre. Ou parce que les balles sont tombées des tirs de roquette ou des obus pas loin. Ils sont morts. C'est comme ça qu'a été la, la, la, comment te dire, l'attaque envers les peuples de par ici. Mais nous sommes là[1].

La mémoire est la vie, toujours portée par des groupes vivants et à ce titre, elle est en évolution permanente, ouverte à la dialectique du souvenir et de l'amnésie, inconsciente de ses déformations successives, vulnérable à toutes les utilisations et manipulations, susceptible de longues latences et de soudaines revitalisations (…). La mémoire s'enracine dans le concret, dans l'espace, le geste, l'image et l'objet (…). La mémoire est un absolu (…)[2].

---

[1] « *Había combates constantes, combates constantes.* (…) *A pesar de que hubo* (…) *un plan de, de, de, de, cómo dijera yo, de aniquilamiento, de tierra arrasada, de etnocidio, de genocidio. No pudieron…. Desaparecernos como ixiles.* (…) *Pero ahí quedamos vivos. Pero hay otros que cayeron también. Algunos que no pudieron defenderse. O porque cayeron las balas de los roquetazos o de los obuses cerca. Murieron. Así fue la, la, la, cómo te dijera, el ataque hacia los pueblos de por acá. Pero ahí estamos* », entretien avec une ancienne guérillera (octobre 2017).

[2] Nora (1984, p. XIX).

SOMMAIRE

Table des cartes, tableaux, figures et photographies **9**

Remerciements **12**

Profil de l'autrice **14**

INTRODUCTION **16**

Genèse 16
Premiers contacts avec le terrain 18
Présentation du terrain d'enquête 21
Problématique et plan de l'analyse 30

PARTIE I. LE GÉNOCIDE, UN « FAIT SOCIAL BRUTAL » 39

Chapitre I. Le procès pour génocide, révélateur des fractures héritées du passé 42
I.1. Le conflit armé interne : de la guerre contre-insurrectionnelle au génocide ixil 45
I.1.1. Contexte d'émergence de la guérilla guatémaltèque 45
I.1.2. Mise en place de la stratégie contre-insurrectionnelle en région ixil 49
I.2. Un procès historique au pays de l'« éternelle impunité » 58
I.2.1. Justice transitionnelle et divisions mémorielles 67
I.2.2. Jour d'audience à Nebaj 74
I.2.3. Des fractures mémorielles diverses 81
I.3. Concurrences mémorielles et divisions religieuses : comment s'articulent-elles ? 84
I.3.1. Le phénomène religieux en région ixil 86
I.3.2. Évolution des groupes religieux 91
I.3.3. Mémoire historique et religion 102

Chapitre II. Le témoignage judiciaire : une forme particulière du discours mémoriel 107
II.1. Qu'est-ce que le viol comme arme de guerre ? 111
II.1.1. Le viol comme arme de guerre : crime holistique, élément du « fait social brutal » 113
II.1.2. Essais de classification 120
II.2. Du récit oral à la transcription : parcours d'hybridation du récit mémoriel judiciaire 123
II.2.1. La temporalité du récit traumatique 126
II.2.2. Interprétation et modification des marques de personnes : un soldat ou des soldats ? 129
II.2.3. Les marques affectives dans le récit oral, quelle place dans une cour de justice ? 132
II.2.4. Construction du discours ixil et attendus judiciaires : la forme du récit 133
II.3. Verbaliser, traduire et transcrire l'intime : le langage du viol 137

PARTIE II. LA CONSTRUCTION DE LA MÉMOIRE INDIVIDUELLE DU CONFLIT 143

Chapitre III. Silences, réinterprétation et énonciation : (co-) construction de la mémoire individuelle du conflit 145

III.1. *Cooperativa Tejidos Cotzal* : tourisme mémoriel, et évolution du format testimonial 149
III.1.1. Membres, histoire et projet de la coopérative *Tejidos Cotzal* 149
III.1.2. Exemple d'une séquence mémorielle face aux touristes 154
III.1.3. Évolution des séquences testimoniales dans le temps 162
III.2. Le récit mémoriel dans l'intimité 168
III.2.1. Que nous dit *Nan* An en dehors du circuit touristique ? 169
III.2.2. Public-privé : quel récit mémoriel pour quels espaces ? 175
III.2.3. (Ré) interpréter l'histoire pour construire du sens 178
III.3. Se taire ou parler ? 182
III.3.1. La valeur émique du silence 182
III.3.2. Le silence comme acte réparateur 188
III.3.3. Parler pour transmettre 194

Chapitre IV. La permanence du traumatisme : empreinte sur les corps, effets sur la construction mémorielle individuelle 200

Dire l'évènement traumatique 204
IV.1. Le traumatisme : causes et conséquences sur la construction d'une mémoire du conflit armé 206
IV.1.1. Qu'est-ce que le concept de traumatisme pour les Ixil ? 207
IV.1.2. Les actes violents des humains comme sources de traumatismes à long terme 211
IV.2. Les pathologies liées au traumatisme : des maladies à long terme 222
IV.2.1. Le *susto*, ou la pathologie autochtone du traumatisme 222
IV.2.2 La *vergüenza*, ou la pathologie autochtone de la violence 232
IV.3. Alcool et traumatisme : des liaisons dangereuses ? 239
IV.3.1. La consommation d'alcool : entre maladie traumatique, punition et vice 240
IV.3.2. La consommation d'alcool comme usage socioreligieux traditionnel 244
IV.3.3. Alcool et mémoire : quels enjeux mémoriels fait ressortir la consommation d'alcool ? 250

PARTIE III. LE MILITANTISME COMME STRATÉGIE MÉMORIELLE. RÉFLEXIONS À PARTIR DE LA RÉCUPÉRATION D'UNE DRAMATURGIE COLONIALE 253

Chapitre V. Le théâtre traditionnel ixil comme instrument mémoriel : la *Moronka – Chabela Ju* 255

V.1. Les cinq périodes de génocide visant les Ixil 258
V.1.1. Histoire d'un continuum d'oppressions 258
V.1.2. Quand le passé dialogue avec le présent et justifie l'avenir 265
V.2. Présentation générale de l'œuvre 268
V.2.1. Place de la *Moronka – Chabela Ju* dans la littérature 269
V.2.2. Ethnographie de la performance théâtrale 275
V.3. La *Moronka – Chabela Ju* comme métaphore du conflit armé 294

V.4. Réinterprétation politique d'une imagerie traditionnelle 296

Chapitre VI. Le théâtre mémoriel au service du militantisme politique 299
VI.1. Le théâtre rituel comme outil de transmission de la mémoire historique 302
VI.1.1. Quand la tradition devient un « art » au service de la mémoire historique 304
VI.1.2. Fonction didactique de l'« art » rituel 306
VI.2. Réinterprétation de la pièce aux luttes politiques nationales actuelles 308
VI.3. Représentation de la femme dans la performance théâtrale : construction d'une rhétorique féministe *new age* 314
VI.3.1. Quel féminisme ? 314
VI.3.2. Le pachamamisme : idéologie ou concept ? 322
VI.3.3. Réappropriation ixil des théories féministes latino-américaines et du pachamamisme 325
VI.3.4. Féminin/masculin : opposition ou complémentarité ? 331

CONCLUSION **336**

Sigles, acronymes et abréviations présents dans le texte **343**

Références bibliographiques citées **347**

Annexes **397**

TABLE DES CARTES, TABLEAUX, FIGURES ET PHOTOGRAPHIES

Table des cartes

Carte 1. Position géographique de la région ixil 21
Carte 2. Emplacement de la Réserve de la biosphère ixil Visis Cabá 28
Carte 3. Zones d'activité des principaux mouvements de guérilla, 1972-1982 48
Carte 4. Carte administrative de Santa María Nebaj 405

Table des figures

Figure 1. Évolution temporelle des langues mayas 23
Figure 2. Couverture d'un dossier de la *Fundación Contra el Terrorismo*, 21.04.2013 61
Figure 3. Relations entre humains et non humains, comparaison des modèles ixil et tzotzil 65
Figure 4. Article de *Prensa Libre* annonçant la venue du tribunal à Nebaj, 02.02.2018 74
Figure 5. Pourcentage de viols par département entre 1962 et 1996 108
Figure 6. Pourcentage de viols selon l'origine ethnique entre 1962 et 1996 115
Figure 7. Séquelles physiques et psychiques des viols commis durant le conflit 209
Figure 8. *Oxlajuj B'aqtun* 260
Figure 9. Schéma des cinq périodes génocidaires 262
Figure 10. Visuel annonçant la *Moronka – Chabela Ju*, diffusé sur les réseaux sociaux 277
Figure 11. Étapes du tissage traditionnel ixil 305
Figure 12. Éléments constitutifs de la communauté selon la théorie du féminisme communautaire 318

Table des tableaux

Tableau 1. Charge démographique de la région ixil, 2016 22
Tableau 2. Caractéristiques des quatre principales guérillas guatémaltèques 49
Tableau 3. Axes opérationnels de la politique contre-insurrectionnelle guatémaltèque 53
Tableau 4. Marqueurs aspectuels, temporels et modaux en ixil de Nebaj 126
Tableau 5. Découpage thématique du témoignage de *Nan* An, *Tejidos Cotzal*, 21.07.2017 159
Tableau 6. Évolution des formats touristiques de la *Cooperativa Tejidos Cotzal* de 2010 à 2018 163
Tableau 7. Nombres d'articles de presse relevant des morts violentes, 2017-2018 214
Tableau 8. Usages de la racine verbale *yan-* à Chajul 218
Tableau 9. « Continuum de violences contre les corps, territoires et peuples des femmes » 264
Tableau 10. Exemples de termes liant corps et éléments de la « nature » en ixil de Nebaj 320
Tableau 11. Pronoms de personnes humaines en ixil de Nebaj 404
Tableau 12. Préfixes du jeu ergatif en ixil de Nebaj 404
Tableau 13. Marqueurs du jeu absolutif en ixil de Nebaj 404
Tableaux 14. Symbolique des couleurs et motifs des *huipils* ixil 452

Table des photographies

Photographie 1. Entrée de Cotzal, vue depuis le centre pour touristes de la coopérative *Tejidos Cotzal*, septembre 2017 16
Photographie 4. Vue sur l'église catholique depuis les hauteurs Chajul, avril 2018 20
Photographies 5a et b. Fresque *Nebaj Histórico* représentant l'histoire et la culture du peuple ixil, Nebaj, septembre 2017 33
Photographie 6. Mémorial en l'honneur des victimes du conflit armé, église catholique de Nebaj, septembre 2017 39
Photographie 7. Portraits d'hommes et femmes ixil victimes de massacres, Nebaj, novembre 2017 ... 56
Photographie 8. Journée d'audience publique, face au tribunal, Nebaj, 09.02.2018 67
Photographie 9. Pancarte pro-militaires affichée à Nebaj un jour d'audience, 09.02.2018 69
Photographie 10. Pancarte pro-procès affichée à Nebaj un jour d'audience, 09.02.2018 72
Photographie 11. Policiers encadrant une audience de procès, Nebaj, 09.02.2018 75
Photographie 12. Quatre *aaq'ii*, membres de confrérie religieuse, mènent une prière rituelle lors de la cérémonie d'ouverture de l'*oq'ii*, Nebaj, 15.02.2018 88
Photographie 13. Église pentecôtiste *Iglesia de Dios Pentecostal Mi. N2*, Santa Avelina (Cotzal), juillet 2017 89
Photographie 14. « Culmination de la fête d'août à Nebaj alors que les confréries et leurs saints sont sur le point d'entrer dans l'église » 91
Photographie 16. Chute d'eau de Santa Avelina (Cotzal), juillet 2017 145
Photographie 17. Métier à tisser à la ceinture (*chem*), Cotzal, septembre 2017 150
Photographie 18. Centre d'accueil des touristes de la *Cooperativa Tejidos Cotzal*, mai 2018 153
Photographie 19. Préparation du ciment pour la construction du centre de la coopérative *Tejidos Cotzal*, juillet 2017 154
Photographie 20. Clocher de l'église catholique de Chajul, avril 2018 204
Photographie 21. Femmes se bagarrant sur le marché, Nebaj, mai 2019 216
Photographie 22. Entrée de la Vierge Marie dans son nouveau foyer, Nebaj, 07.10.2017 246
Photographie 23. Autel de la Vierge Marie au domicile d'un *cofrade* en charge de l'accueillir pour un an, Nebaj, 07.10.2017 248
Photographies 24a et b. Exemples de costumes de *convite*, Nebaj, 08.12.2017 274
Photographie 26. Danse introductive des personnages espagnols, Nebaj, 16.09.2017 280
Photographie 27. Chabela Ju et son mari, Nebaj, 16.09.2017 281
Photographie 29. Acte I – La présentation des personnages, Nebaj, 16.09.2017 283
Photographie 30. Acte II – L'arrivée des Espagnols, Nebaj, 16.09.2017 284
Photographie 31. Acte II – L'enlèvement de la femme, Nebaj, 16.09.2017 285
Photographie 32. Acte III – L'absence, Nebaj, 16.09.2017 288
Photographie 33. Acte IV – Le retour de la femme, Nebaj, 16.09.2017 290
Photographie 34. Acte IV – La découverte de l'enfant, Nebaj, 16.09.2017 291
Photographie 35. Acte V – La chasse, Nebaj, 16.09.2017 292
Photographie 37 : Pancarte d'Asaun-Ixil, marche féministe, Nebaj, 08.03.2018 315
Photographie 39. Pancarte pro-procès, Nebaj, 09.02.2018 406
Photographie 40. Pancarte pro-procès, Nebaj, 09.02.2018 407
Photographie 41. Pancarte du *Movimiento Nacional de Víctimas Q'anil Tinamit*, Nebaj, 09.02.2018 407
Photographie 42. Pancarte pro-procès, Nebaj, 09.02.2018 408
Photographie 43. Pancarte d'AJR, Nebaj, 09.02.2018 408
Photographie 44. Pancarte d'AJR, Nebaj, 09.02.2018 409
Photographie 45. Pancarte de *Alianza de Mujeres y Mujeres Indígenas de Guatemala por el Acceso a la Justicia*, Nebaj, 09.02.2018 409

Photographie 46. Pancarte pro-procès, Nebaj, 09.02.2018 410
Photographie 47. Pancarte pro-procès, Nebaj, 09.02.2018 410
Photographie 48. Pancarte pro-militaires, Nebaj, 09.02.2018 411
Photographie 49. Pancarte pro-militaires, Nebaj, 09.02.2018 411
Photographie 50. Pancarte pro-militaires, Nebaj, 09.02.2018 412
Photographie 51. Pancarte de *Asociación Movimiento Justicia y Reconciliación* (AJURE), Nebaj, 09.02.2018 412
Photographie 52. Pancartes pro-militaires, Nebaj, 09.02.2018 413
Photographie 53. Pancarte *Coordinadora Paz y Justicia*, Nebaj, 09.02.2018 414
Photographie 54. Pancarte pro-militaires, Nebaj, 09.02.2018 414
Photographie 55. Pancarte pro-militaires, Nebaj, 09.02.2018 415

Remerciements

Le doctorat est souvent vu comme un travail solitaire, une rencontre entre soi et soi-même. Cependant, cette thèse n'aurait jamais pu être ce qu'elle est aujourd'hui sans ces personnes dont nous avons croisé la route et qui nous ont accompagnée tout au long de ce chemin. Nous tenons à toutes les remercier pour leur soutien et leur amitié.

Nous souhaitons en premier lieu exprimer notre gratitude à nos directeurs, Valentina Vapnarsky et Philippe Erikson, qui nous ont permis de réaliser le défi de rédiger une thèse de doctorat dans une discipline que nous connaissions alors mal. Ils ont su nous guider à travers les méandres de l'anthropologie mayaniste, tout en nous laissant la liberté d'avancer vers des sujets de recherche qui nous tenaient à cœur. Nous les remercions également de nous avoir guidée vers la ComUE Paris Lumières, ce qui nous a permis de bénéficier d'un contrat doctoral durant les trois premières années de notre doctorat. Nous exprimons ensuite notre plus profonde gratitude à Marie Chosson et Sylvie Pedron Colombani, membres de notre Comité de Suivi Individuel, pour leur accompagnement scientifique toujours pertinent, qui nous a permis de remettre en question nos hypothèses tout en nous apportant des éclairages nouveaux sur nos données.

Nous adressons également toute notre reconnaissance à Sergio Romero, Alain Breton, Marc Drouin, Eric Adell et toute l'équipe du *Proyecto Lingüístico Ixil*, Miguel de León Ceto, Victoria Sanford, Emmanuel de Vienne et Vincent Hirtzel pour leurs éclairages scientifiques et méthodologiques à différentes étapes du travail de doctorat. Des remerciements sont également adressés à toutes et tous les membres du LESC, de l'EREA, du GERM et du CEMCA Guatemala pour leur accueil bienveillant. Notre gratitude revient également à la station de radio *La Voz de Nebaj*, à Arlette Gautier, Jean-Marc Serme, Gilles Bataillon, Yvon Le Bot et au projet ANR SoV – Sortie de la Violence pour leur confiance et pour nous avoir offert l'occasion de partager nos travaux auprès de publics variés.

Nous tenions à adresser un remerciement particulier à nos proches. En premier lieu, à notre conjoint pour son soutien indéfectible depuis tant d'années, et pour sa confiance dans chacune de nos décisions. Nous sommes également reconnaissante envers notre famille pour leurs relectures attentives et patientes de ce manuscrit, pour leurs échanges et leur soutien dans les moments de joie, mais également dans la difficulté. Nos amis, ensuite, ont été présents pour

partager nos peines, nos difficultés, nos folies, des verres de vin, de rhum ou des plaisirs sucrés. Une pensée chaleureuse est également adressée aux Résilientes pour leur confiance et leur bienveillance sincères.

Le travail de terrain n'aurait pas été aussi riche sans toutes ces personnes qui l'ont facilité et nous ont ouvert les portes du territoire ixil. Nous remercions donc Amandine, Bruno, Lu' et sa famille, ainsi que toutes les femmes de la coopérative *Tejidos Cotzal*, en particulier *Nan* Tel Tom, pour nous avoir ouvert leur porte, nous avoir offert leur amitié et leur affection. Nous adressons également notre plus sincère gratitude à *Nan* An Laynez et ses filles qui ont été une deuxième famille pour nous lorsque nous nous trouvions à Nebaj. Merci également à Ma'lb'alay, *Nan* Si't, *Pap* Xhe'p et *Pap* Kul qui nous ont accordé de leur temps et nous ont appris à bien nous comporter parmi les Ixil. Nous tenons également à remercier la DMM de Nebaj et la *Red de Mujeres Ixhiles* et le CALDH qui nous ont guidée à travers les réseaux féministes ixil.

Antonio, Jaime, Simona, Erika, Éliane, Nery, Raul et les autres ont tous été présents lorsque des difficultés familiales nous rattrapaient sur le terrain, qu'ils soient tous remerciés pour cette présence et pour leur bonne humeur lors de nos moments de détente.

Nous pensons également à nos collègues doctorants et étudiants, à leurs précieuses relectures, et à nos échanges si stimulants : Chema, Christophe, Julia, Laura, Léa, Lisa, Maddyson, Romain et Sonia, auxquels nous souhaitons une belle et riche carrière dans la recherche. Les mêmes vœux sont adressés à toutes et tous les membres de la page Facebook NdDoc pour les rires et le soutien entre inconnus.

Les amis de Ciudad de Guatemala (Alejandro, Luis, David, Jansel) nous ont permis de découvrir la vie artistique de cette belle capitale. Rubén, les membres d'ACOGUATE et du Collectif Guatemala nous ont quant à eux ouvert les portes du milieu de la défense des droits de l'Homme et ont tous concouru à la construction de cette relation d'amour avec le Guatemala.

Enfin, nous remercions très sincèrement toutes celles et ceux que nous risquons d'oublier, celles et ceux qui sont restés anonymes, mais qui ont tous apporté leur grain de maïs pour mener à bien cette belle étape de vie qu'a été notre doctorat.

Profil de l'autrice

Conformément aux recommandations de plusieurs auteurs (Genest, 1979 ; Olivier de Sardan, 1995), nous faisons le choix de présenter notre parcours pour éclairer certains des partis-pris méthodologiques effectués dans cette thèse. Nous avons suivi une formation pluridisciplinaire, alliée à des activités bénévoles au sein de plusieurs associations, qui sont au fondement de la façon dont ce travail d'enquête a été conçu. Après une année d'études littéraires (2004-2005), nous nous sommes consacrée à une licence en langues étrangères appliquées au commerce international (2005-2007), jusqu'au niveau maîtrise (2007-2008). Souhaitant nous investir dans un secteur professionnel proche de l'Amérique latine après avoir vécu au Venezuela et été bénévole pour une fondation colombienne, nous avons intégré l'Institut des Hautes Études de l'Amérique latine. Nous y avons étudié les sciences sociales et la coopération internationale au cours d'un Master professionnel (2008-2010) qui nous a menée à travailler auprès d'associations loi de 1901. Après plusieurs expériences en coordination de programmes associatifs, nous avons intégré les équipes du Collectif Guatemala[1] en tant que coordinatrice au siège de la structure (2014-2015). Cette expérience a été un tournant dans nos ambitions, car elle coïncide avec notre première « rencontre » avec le Guatemala. Intéressée depuis toujours par les mécanismes de type génocidaire, cet emploi a été une circonstance opportune pour approfondir nos connaissances en la matière et sur la question de l'utilisation du viol comme arme de guerre dans le contexte ixil[2]. Nous avons souhaité élargir celles-ci en suivant une formation aux droits de l'Homme dans les juridictions internationales auprès de l'Université de Genève (2016).

La fin de ce contrat avec le Collectif Guatemala nous a offert l'occasion de réaliser un vieux rêve : la rédaction d'une thèse axée sur un sujet de société. Notre objectif était de développer de nouvelles compétences en sciences sociales tout en nous inscrivant dans une démarche d'anthropologie militante. Cette dernière[3] assume une réflexivité profonde quant à

[1] Pour plus d'informations sur cette association, on peut consulter son site internet : http://collectifguatemala.org/.

[2] L'orthographe « ixil », correspondant aux normes orthographiques de l'ALMG (*Academia de Lenguas Mayas de Guatemala*), sera utilisée et non l'orthographe « ixhil » qui peut parfois être rencontrée dans la littérature du fait de sa proximité avec la phonétique du terme. La langue ixil n'appliquant pas d'accords de genre et de nombre, la même règle sera employée pour cette étude. Lorsque le mot sera utilisé comme nom propre, une majuscule initiale lui sera appliquée.

[3] Nous considérons, à l'instar de nombreux autres chercheurs (Cefaï et Amiraux, 2002 ; Terray, 2014 ; Niezen, 2014), que la recherche scientifique et l'engagement militant sont deux temps et méthodes distincts, mais dont les apports peuvent être complémentaires.

ses engagements et aux émotions vécues et suscitées (Jamar et Chappuis, 2016), tout en bénéficiant des connaissances acquises tout au long de notre parcours. En effet, nous envisageons la discipline avec une sensibilité proche de celle de Nancy Scheper-Hughes (citée par Naepels, 2006, p. 490), tout du moins sur la question de l'engagement moral : « la nécessité pour l'ethnologue de s'engager, moralement et politiquement, par ses choix d'étude et de perspective théorique dans l'exercice même de son activité d'anthropologue », bien que cette opinion laisse Michel Naepels (2006, pp. 490-491) perplexe. Le choix du sujet d'enquête a donc été guidé par cette envie de participer aux débats actuels de nos sociétés sur les formes de reconstruction post-traumatisme. Nous l'abordons du point de vue de la mémoire historique et, plus particulièrement, de celui de la construction mémorielle des femmes ixil. Ce choix nous a permis d'allier notre intérêt intellectuel et émotionnel pour le pays à une démarche d'apprentissage et d'engagement social et scientifique.

Introduction

Photographie 1. Entrée de Cotzal, vue depuis le centre pour touristes de la coopérative *Tejidos Cotzal*
Septembre 2017
Crédits : C. Morand[1].

Genèse

De 1960 à 1996, le Guatemala a traversé un conflit armé interne particulièrement violent : deux-cent-cinquante-mille morts et disparus, six-cent-vingt-six villages rayés de la carte et plus d'un million de réfugiés sur les dix millions d'habitants que comptait alors le pays (Duterme C., 2017, pp. 57-59). L'armée et des groupes paramilitaires ont commis 93 % des exactions (CEH, 1999, II, p. 324, 1754). L'une des caractéristiques de ce conflit tient au fait que 83 % des personnes assassinées étaient mayas[2]. La stratégie contre-insurrectionnelle développée par les

[1] Sauf mention contraire, l'ensemble des photographies présentées ont été réalisées par l'autrice.
[2] On peut consulter : Casaús Arzú (2008, pp. 11-20) ; CEH (1999, III, p. 321-322, 1745) ; Heras González (2017, pp. 9-11) ; Marthoz (2007, pp. 1-14).

gouvernements en place au début des années 1980 a mené à la perpétration d'actes de type génocidaire, plus spécifiquement dans la région ixil, située au nord du département du Quiché (CEH, 1999, III, p. 422, 3601) [3]. Trois-cent-quarante-quatre des six-cent-vingt-six massacres commis par les forces armées régulières durant le conflit ont eu lieu dans cette zone. Par « massacres », les Guatémaltèques entendent les actes commis entre 1981 et 1983, qui incluaient généralement : exécutions arbitraires, disparitions forcées, viols, actes de torture et de cruauté, destruction de biens, déplacement d'enfants et mutilations de cadavres (Vela Castañeda, 2009, pp. 93-95). Nous emploierons donc le terme de « massacre » pour définir ces actes qui constituent l'« évènement massacre » et non le processus de massacre (Sémelin, 2002, pp. 484-487).

En 2013, un procès s'ouvre à l'encontre de José Efraín Ríos Montt, général de l'armée et pasteur évangélique de l'Église *El Verbo*, au pouvoir entre 1982 et 1983. Le tribunal cherche à déterminer si la politique mise en place par l'ancien chef d'État *de facto* a effectivement mené à la perpétration d'actes génocidaires à contre le peuple maya ixil. Après nombre de recours et d'interruptions, ce procès est définitivement clos en 2018, à la suite du décès de l'accusé. Les conclusions du projet *Recuperación de la Memoria Histórica - REMHI* (ODHAG, 1998), de la *Comisión para el Esclarecimiento Histórico - CEH* (CEH, 1999), et des deux tribunaux ayant jugé l'affaire (CALDH, 2013), les rapports d'ONG (ACOGUATE, 2013 ; FIDH, 2006, pp. 26-27 ; *idem*, 2013) et travaux de chercheurs ayant étudié la période[4], permettent d'affirmer que les exactions commises à l'époque (terre brûlée, assassinats ciblés, disparitions forcées, massacres indiscriminés, actes de torture et de barbarie, utilisation du viol comme arme de guerre…) font partie d'une stratégie génocidaire. Les rapports finaux de la CEH et du projet REMHI ont été établis par les deux commissions de la vérité qui se sont succédées au Guatemala. Le rapport de REMHI, *Guatemala: Nunca Más*, est issu d'un projet interdiocésain. Il a été présenté publiquement en 1998 par l'évêque du Quiché, monseigneur Gerardi, assassiné deux jours plus tard. Publié en 1999, le rapport de la CEH a quant à lui été produit par une commission indépendante, sous l'égide de l'ONU, prévue dans les Accords de paix. Chacun des deux rapports conclut à l'existence de violences de type génocidaire mises en place par les

[3] Sur l'application d'une stratégie de terreur par la politique de la terre brûlée et des massacres dans la proche région de l'Ixcán, autour des fleuves Chixoy et Xalbal, on peut consulter : Falla (1992, pp. 49-197).

[4] Sélection d'études non exhaustive : Bastos (2015) ; Casaús Arzú (2008) ; Cumes (2015) ; Esquit (2015) ; Fulchiron (2016) ; Guzmán Böckler (2015) ; Huet (2008) ; Palacios Aragón (2017) ; Sanford (2004 [2003]) ; *idem* (2019 [2008]) ; Vela Castañeda (2009).

forces gouvernementales, conclusions jamais reconnues par les gouvernements qui se sont succédés à la tête du pays (Asturias Valenzuela, 2010, pp. 16-18).

La stratégie génocidaire visait l'ensemble de la population, sans distinction de sexe ni d'âge. Ce contexte postconflit ainsi que l'existence d'une procédure de justice transitionnelle sont les principaux facteurs qui nous ont menées à choisir la région ixil comme terrain d'enquête. Notre sujet initial concernait les effets actuels de l'utilisation du viol comme arme de guerre sur les femmes ixil. Celui-ci évoluera par la suite vers une interrogation plus vaste sur la mémoire du génocide et la façon dont celle-ci structure la société ixil contemporaine, ainsi que sur les espaces dans lesquels elle est mobilisée. Nous nous attacherons à comprendre la façon dont les Ixil, et plus spécifiquement les femmes ixil, construisent des mémoires plurielles du conflit armé, variables selon les contextes dans lesquels elles sont mobilisées, mais également fonction d'enjeux qui voient s'entremêler passé et présent. La collecte et l'analyse des données nous aura permis de construire le concept de « fait social brutal »[5], défini ultérieurement, afin d'apporter un regard holistique sur les enjeux liés à la mémoire du génocide dans la région ixil.

Premiers contacts avec le terrain

L'arrivée en bus dans la région, depuis Sacapulas, devrait toujours se faire de jour. La cordillère des Cuchumatanes est d'une beauté rare, immuable. Les nuances de vert émeraude qui illuminent les flancs des montagnes nous font oublier que la télévision de la *camioneta* diffuse un clip vidéo d'Enrique Iglesias accoudé sur les fesses nues d'une femme sans visage. Nous ressentons physiquement, jusque dans l'estomac, la sensation d'arriver au bout du monde, dans une enclave qui aurait dû rester « inviolée ». Contact avait été pris au préalable avec Lu'[6], le coordinateur de la coopérative *Tejidos Cotzal*[7] pour qu'il nous reçoive au sein de l'organisation et nous héberge pour les deux semaines que nous allions passer dans son village.

[5] Nous remercions Philippe Erikson (communication personnelle, octobre 2020) pour ses recommandations quant à l'expression « fait social brutal », initialement inspirée du concept de « fait social total ».

[6] En dehors des personnes présentées dans le cadre de leurs activités professionnelles ou publiques, tous les noms seront des noms d'emprunt dans un souci de préservation de l'anonymat et de l'intimité de nos interlocuteurs et interlocutrices. Les noms de lieux seront également modifiés, dès lors que cela ne nuira pas à l'analyse.

[7] Pour plus d'informations, voir en annexe : « Dépliant de présentation de la *Cooperativa Tejidos Cotzal* – traduction », et « III.1.1. Membres, histoire et projet de la coopérative *Tejidos Cotzal* ».

À notre arrivée à San Juan Cotzal, personne n'était présent pour nous accueillir, il nous a fallu attendre sur la place centrale, devant l'église, que Lu' envoie quelqu'un nous récupérer, trois quarts d'heure plus tard. Une jeune fille et une femme âgée vinrent à notre rencontre ; étant la seule étrangère présente, il leur fut facile de nous reconnaître. Nous avons alors été accompagnée au siège de la coopérative où nous avons rencontré Lu' ainsi que plusieurs associées de la coopérative. Nous balbutiions quelques mots d'ixil, les femmes nous reprenant, car notre ixil était de Santa María Nebaj et non de San Juan Cotzal. Lu' nous a fait visiter les lieux et nous a demandé de nous asseoir sur une chaise. Nous avons alors expérimenté pour la première fois la notion d'attente si bien connue des anthropologues. Nous avons compris également que notre statut n'était pas très clair : nous avons été présentée comme une volontaire ce qui, de prime abord, nous a convenu. Nous comprendrons au bout de quelques jours que ce statut allait nous jouer des tours, car Lu' nous confiait des tâches qui nous éloignaient des femmes, comme l'étiquetage des produits mis en vente par la coopérative. Nous acceptions néanmoins ce statut pour ce premier terrain de prise de contact, mais nous sommes promis de nous en éloigner par la suite, car il nous rendait parfois très compliqué l'accès direct aux femmes ; d'autant plus que Lu' souhaitait conserver une forme de contrôle dans le traitement de l'information liée à la coopérative. Comme cela est souvent le cas lors du travail de terrain, notamment au Guatemala (Simon S., 2016, pp. 122-124), seul le temps nous aura permis de gagner la confiance de certains membres de la coopérative qui lâcheront alors du lest et nous permettront peu à peu d'organiser notre travail de terrain comme nous le souhaitions.

Quelques heures après notre arrivée, Lu' nous a proposé de rendre visite à l'une des membres de la coopérative ; nous sommes alors partis sur un des nombreux chemins de terre de San Juan Cotzal. Nous fûmes époustouflée par la beauté du panorama. Voir cette ville enclavée au cœur des montagnes, connaître le passé de la région, tout cela nous étreignait le cœur et nous donnait des ailes. Nous avons grimpé jusqu'au domicile d'une femme qui nous a accueilli l'air soucieux. Nous avons rapidement compris qu'elle avait des problèmes d'évacuation de fumée dans sa cuisine. Lu' a réglé le tuyau d'évacuation et nous a expliqué que son mari travaillait sur la côte ; ici ne vivent que des femmes. Nous avons discuté de tout et de rien, la femme nous a montré son travail de tissage, sa maison avec les quelques pieds de maïs qu'elle fait pousser devant sa chambre. Le soir, nous sommes allée chez Lu' où nous serions logée le temps de ce séjour. Nous avons alors découvert de l'intérieur, pour la première fois, les conditions de vie d'une famille ixil : la promiscuité, l'eau non potable, la température glaciale de l'eau au petit matin, les repas en famille, la chaleur du foyer où cuisent les *tortillas* ;

bref, nous prenions peu à peu pied sur notre terrain d'enquête. Nous sommes restée environ deux semaines à San Juan Cotzal, au cours desquelles nous avons découvert les activités de la coopérative, visité San Gaspar Chajul (photo 4) et Santa María Nebaj aux côtés de Lu', tissé les premiers liens avec des personnes qui nous accompagneront tout au long de notre thèse.

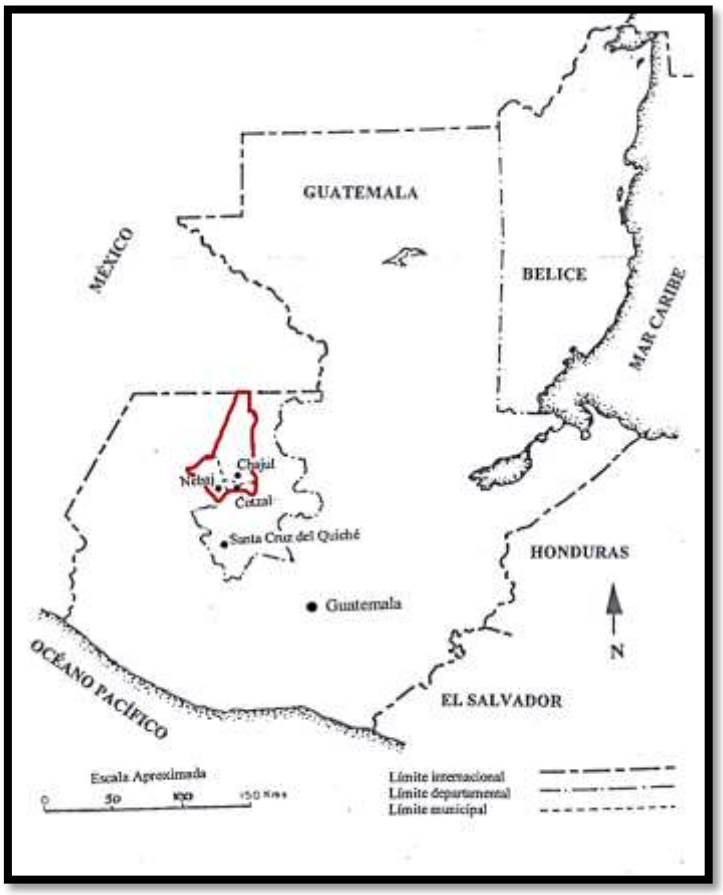
Photographie 4. Vue sur l'église catholique depuis les hauteurs de Chajul
Avril 2018

Nos deux premières semaines de terrain ont été un condensé des différentes difficultés que nous rencontrerions par la suite pour mener notre enquête : la difficulté d'une langue qui varie d'une localité à l'autre, la conception locale de la ponctualité, la suspicion entre habitants de Santa María Nebaj et de San Juan Cotzal, le contrôle que certains tentent d'exercer sur notre collecte de données, la complexité de composer avec un statut assigné, etc. Nous avons très vite compris que cette région allait représenter un défi et nous acquérions la certitude d'avoir fait le bon choix. La région ixil nous accueillait avec circonspection, mais nous nous y sentions bien et nous pressentions que de nombreux enjeux anthropologiques s'y jouaient, que nous avions hâte de tenter de démêler.

Notre retour, pour un terrain de onze mois, se fera début juillet 2017, après de longues journées à la capitale pour tenter de trouver un moyen de transport adapté à la suite d'éboulements sur la route entre Sacapulas et Santa María Nebaj. C'est alors que le travail de fond commencera, accompagné par la beauté des montagnes, cadencé par la brume quotidienne,

bercé par le son du marimba et les musiques à tue-tête des *cantinas*[8], mais aussi, et surtout, entourée de nombreux interlocuteurs fascinants, qu'ils soient ixil, *ladinos*[9] ou étrangers.

Présentation du terrain d'enquête



Carte 1. Position géographique de la région ixil
Source : d'après Durocher (2002, p. 193).

Située sur le versant nord de la cordillère des Cuchumatanes, la région ixil se trouve sur la portion la plus élevée et la plus accidentée de la chaîne de montagnes, autour des localités de

[8] Les *cantinas* sont des lieux de consommation d'alcool où l'on se rend pour boire (souvent à l'excès), en écoutant des chansons crachées par un vieux juke-box. Il arrive assez souvent que les *cantinas* cachent des lieux de prostitution.

[9] Les *Ladinos* sont « le fruit du métissage des *Criollos*, ces colons blancs descendants d'Espagnols, avec les populations indigènes (…). Les *Ladinos* sont habituellement décrits comme ayant adopté un mode de vie occidental, mais recouvrent aujourd'hui une telle diversité d'origine ethnique et sociale que le langage politiquement correct les dénomme les "non-indigènes" » (Bergeret (2007, p. 1), à l'exception des Garífunas et des afrodescendants (Romero, 2017, pp. 1-2). Certains estiment qu'il existe deux cultures *ladinas* au Guatemala : celle de l'élite dominante et celle issue des secteurs prolétaires et paysans métis (Aguayo *et al.*, 1989, pp. 52-56). Au Guatemala, la majeure partie des positions de pouvoir économique et politique est occupée par des *Ladinos*, selon une structuration bipolaire historique de la société entre quelques grandes familles privilégiées et une majorité de défavorisés (Casaús Arzú, 2007 [1992]).

San Gaspar Chajul[10], San Juan Cotzal et Santa María Nebaj, sur un territoire d'une superficie de 2 413 km² (carte 1). Les terres des Ixil se situent entre sept-cents et trois-mille mètres au-dessus du niveau de la mer, les principales zones de peuplement se trouvant à plus de mille-cinq-cent mètres d'altitude (Durocher, 2002, p. 21-22 ; Palacios Aragón, 2017, pp. 11-25). La population de la zone est majoritairement ixil et rurale, avec une forte proportion de jeunes (tab. 1). 52 % des habitants de la région vivent dans la localité de Nebaj (Palacios Aragón, 2017, pp. 11-25).

	Nebaj	**Chajul**	**Cotzal**	**Total**
Population totale	73 508	57 790	29 459	160 757
Proportion de femmes	51 %	49 %	50 %	49,86 %
Proportion de ruraux	81 %	66 %	68 %	73,35 %
Proportion de population maya	91 %	95 %	99 %	94,10 %
Proportion d'habitants entre 15 et 29 ans	26,33 %	28,34 %	28,36 %	27,43 %

Tableau 1. Charge démographique de la région ixil, 2016
Sources : d'après USAID Nexos Locales (2016a, pp. 15-19 ; 2016b, pp. 15-19 ; 2016c, pp. 5-18).

En termes sociolinguistiques, bien que les principales langues parlées dans la région soient l'ixil et l'espagnol, on trouve également, dans d'assez faibles proportions, des locuteurs k'iche' et q'anjob'al (Consejo Municipal de Desarrollo del Municipio de Chajul et SEGEPLAN/DPT, 2010, pp. 12-14 ; Consejo Municipal de Desarrollo del Municipio de San Juan Cotzal, Quiché et SEGEPLAN/DPT, 2010, p. 14 ; Oficina Municipal de Planificación, Municipalidad de Nebaj et SEGEPLAN/DPT, 2010, p. 15). Le monolinguisme reste assez élevé, particulièrement auprès de la population féminine (Źrałka et Radnicka, 2014, pp. 170-173), comme cela se retrouve fréquemment dans toute la Mésoamérique (Galinier dans Erikson *et al.*, 2001, pp. 208-209). À titre d'exemple, sur les vingt-quatre femmes interrogées de façon systématique à Cotzal[11], vingt ne parlaient pas, ou très peu, espagnol. La langue ixil appartient à la branche maméenne des langues mayas[12] (fig. 1).

[10] Nous utiliserons la version raccourcie du toponyme de chacune des localités (Chajul, Cotzal et Nebaj) dans le but d'alléger le travail de lecture ainsi que pour coller à la réalité locale où les appositions de noms de saints ne sont quasiment jamais employées par les habitants.
[11] Pour plus d'informations sur la méthode d'enquête, voir « Problématique et plan de l'analyse ».
[12] Sur cette question, on peut consulter : Adell (2016a) ; Aguayo *et al.* (1989, p. 45) ; Becquelin (1965) ; Hearne (1985, pp. 55-56) ; Romero (2017, pp. 1-2) ; van Akkeren (2005, pp. 12-14).

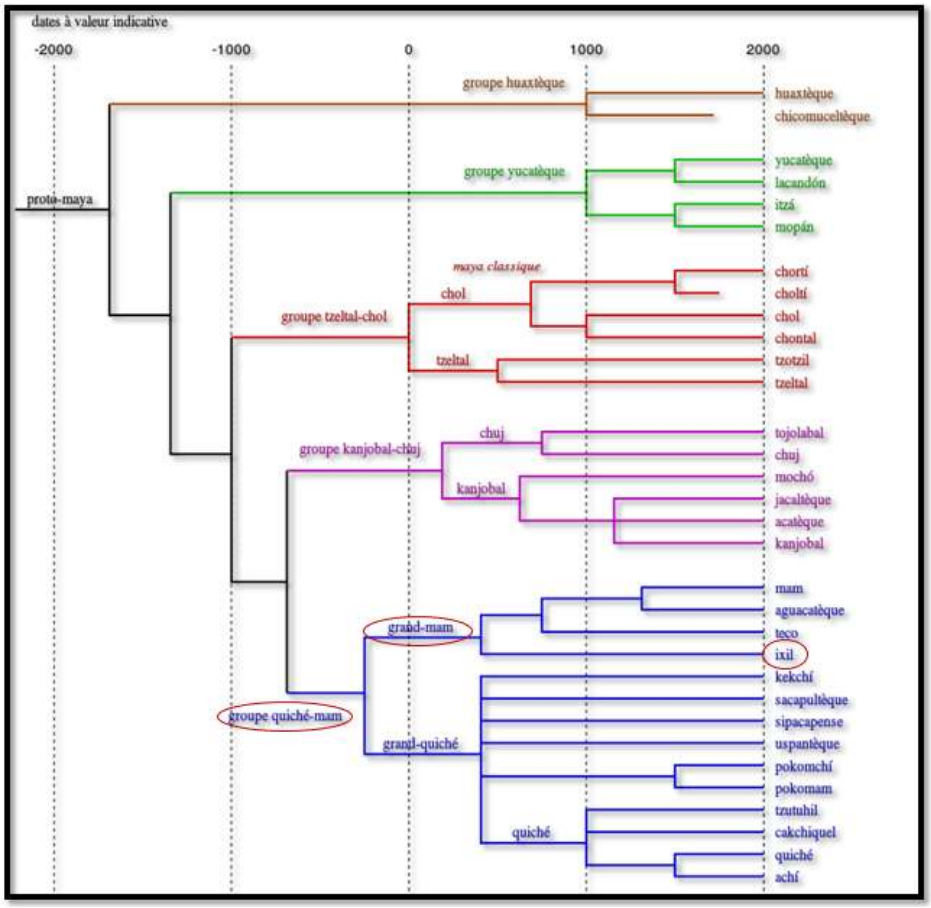


Figure 1. Évolution temporelle des langues mayas
Source : d'après l'Institut Français de l'Éducation (2016).

Une des études majeures consacrées à la linguistique ixil est *La Gramática Ixil* de Glenn Ayres (1991) qui propose une analyse assez complète de la langue en usage à Chajul et à Nebaj. Des publications plus récentes d'Eric Adell (2015, 2016a et 2016b), en linguistique et en phonologie de l'ixil de Chajul, ont également permis d'avoir une connaissance plus fine du fonctionnement de cette langue, et ce d'autant plus que l'ixil parlé à Chajul est réputé être celui ayant subi le moins de variations dans le temps (Garay Herrera, 2013, pp. 37-38). Adell a récemment coordonné, avec le linguiste Danny Law, le *Proyecto Lingüístico Ixil* (2016-2019)[13] qui a pour ambition de documenter la langue ixil telle qu'elle est parlée aujourd'hui dans chacune des trois localités, à travers des enregistrements et transcriptions d'entretiens axés sur

[13] Le « projet linguistique ixil » est né d'une volonté partagée entre des membres de l'Université d'Austin au Texas, des organisations de la société civile locales et des locuteurs natifs de l'ixil. Pour plus d'informations, on peut consulter : https://www.ericadell.com/projects/ixil-documentation.

la culture[14] et l'histoire ixil, ainsi que par des analyses linguistiques et phonologiques[15]. Ce projet a produit un corpus de trois-mille-sept-trente pages de récits et discours de registres divers. Il n'a pas simplement vocation à combler la « voracité archivistique » (Vapnarsky, 2020, p. 82) des chercheurs occidentaux, mais bien à refléter l'histoire du peuple ixil ainsi que la façon dont elle est narrée par ceux qui en sont les principaux acteurs. Accompagné par l'ALMG, un projet de mise en œuvre d'un dictionnaire moderne, destiné à l'éducation scolaire bilingue, est en cours dans la région, visant à une standardisation de la langue qui prend le risque de gommer les particularités linguistiques et culturelles de chacune des trois localités (Romero, 2012, pp. E21-E22 ; *idem*, 2017, pp. 1-2), et ce alors que des dictionnaires de chacune des variantes ont déjà été édités par différentes institutions[16].

L'histoire précoloniale du peuple ixil reste encore largement à explorer, entre autres du fait que peu d'archéologues se soient rendus dans la région, probablement à cause de son éloignement géographique des grandes cités mayas. Cet isolement a d'ailleurs durablement imprimé sa marque dans l'histoire de la région (Colby et Colby, 1986 [1981], pp. 41-43 ; Colby et van den Berghe, pp. 51-74 ; Elliott, 1989, pp. 5-6). Parmi les archéologues français, Pierre Becquelin (2001 [1969]) a toutefois réalisé une étude, complétée par des articles à vocation ethno-historique (1970, 1991). Ces travaux permettent de documenter les évolutions culturelles à l'œuvre sur toute la période préhispanique et jusqu'à la fin du XIXe siècle, plus spécifiquement dans la région de Nebaj, complétant ainsi les études entreprises par l'anthropologue Jackson Steward Lincoln dans les années 1930-1940 (1942, pp. 103-104 ; 1945, pp. 40-58). Des traces archéologiques retrouvées dans la région prouvent que la dénomination « ixil » existait déjà pendant la période dite classique[17] ; le terme signifierait « le lieu du jaguar » (van Akkeren, 2005, pp. 56-57). Aucun texte autochtone ni dictionnaire missionnaire n'a été retrouvé (Becquelin, 1970, pp. 13-23 ; de León Ceto, 2018, pp. 74-103), à l'exception de deux mentions dans le *Rabinal Achi* (Breton, 1994), ballet-drame recueilli par Charles Étienne Brasseur de

[14] Nous entendons la culture comme un ensemble dynamique et complexe de traits matériels et spirituels qui participent de la structuration du comportement humain. Cet ensemble construit l'identité d'un peuple et en synthétise l'expérience collective. Elle est transmise de génération en génération et est évolutive (Colaj Tuctuc, 2013, pp. 6-7 ; Perrineau, 1975).

[15] L'ensemble du matériel écrit collecté par le projet est consultable ici : Cedillo de Paz et de Paz Pérez (2018a et b) ; Mateo Ramírez et Caba Mendoza (2018a et b) ; Toma Cruz (2018a et b).

[16] Voir notamment : Asicona Ramírez *et al.* (1998) ; Jewett et Willis (1996) ; Uchituy Tijonik et DIGEBI (2004) ; Universidad Rafael Landívar (2002).

[17] Les chercheurs divisent l'histoire des peuples mayas en trois grandes périodes : le préclassique (jusqu'aux environs de 300 de notre ère), le classique (de 300 à 900 environ) et le postclassique (jusqu'à la conquête espagnole). Pour plus d'informations sur les subdivisions de ces périodes et leurs caractéristiques, on peut consulter Gendrop (2008 [1978]).

Bourbourg en 1855 à Rabinal (Baja Verapaz). À ce jour et à notre connaissance, le *Rabinal Achi* est le seul texte indigène mentionnant la région ixil.

Il n'existe que peu d'études concernant la période de l'indépendance (1821) et des réformes libérales qui s'en sont suivies (Colby et Colby, 1986 [1981], pp. 43-51 ; González Galeotti, 2013, p. 57), alors même qu'il s'agit d'une période de changements radicaux quant à la question de la propriété foncière dans la région (Elliott, 1989), notamment dus à l'implantation de la caféiculture qui a brisé l'isolement des Ixil et a mené à leur appauvrissement progressif (Colby et van den Berghe, 1969, pp. 71-72). En dehors du travail de Lincoln (1942, 1945), ce n'est qu'à partir des années 1960 que de nouvelles recherches d'envergure sont consacrées aux Ixil, notamment par le couple Colby (Colby et Colby, 1974 ; 1986 [1981]) qui cherche à comprendre leur « vision du monde ». Les Colby publient une étude fondée sur le récit de vie d'un *aaq'ii*[18], ou « guide spirituel » (1986 [1981]). Celui-ci est complété par des récits de tradition orale ainsi que par une étude ethnographique de la « religion » ixil. Benjamin Colby et le sociologue et anthropologue Pierre van den Berghe (1969) s'intéressent aux modifications culturelles et structurelles induites par l'augmentation de la présence *ladina* dans la région. Ils définissent la société ixil comme pluraliste et s'intéressent à la forme que revêtent les relations interculturelles, à leur contexte institutionnel et aux clivages socio-économiques qu'elles font jaillir. Le déchaînement de violence qui se met en place dans la zone au milieu des années 1970 freine alors l'avancée des recherches sur la région, lesquelles reprendront au sortir du conflit avec un regard désormais essentiellement centré sur les évènements liés au conflit armé et à ses effets sur la société ixil.

La majeure partie des analyses produites sur ces questions ont été publiées sous forme d'articles[19] ou bien font partie de travaux de plus grande envergure géographique[20]. Toutefois, quelques ouvrages notables se distinguent et proposent un regard centré sur la région. C'est ainsi le cas du travail mené par l'anthropologue américain David Stoll dans les années 1980 dans le cadre d'un travail journalistique en 1982, puis de sa thèse de doctorat à la fin de la décennie. L'ouvrage *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala* (Stoll, 1993), se place dans une posture de neutralité courante à cette époque et dont le but est de dénoncer un

[18] Les *aaq'ii* soignent les maladies, établissent les comptes de jours du calendrier *Tzolkin*, dirigent des cérémonies aux objectifs divers. Ils sont considérés comme les gardiens de la connaissance et du savoir traditionnels (Colaj Tuctuc, 2013, pp. 16-22 ; Colby et Colby (1986 [1981]) ; Peretti, 2010, pp. 23-24).
[19] On peut notamment consulter : Bonifacio (2002) ; Duterme C. (2017) ; Girón P. (2009) ; Stoll (2008a).
[20] Voir notamment : Casaús Arzú (2008) ; Falla (1992) ; Kauffer (2000) ; Le Bot (1992) ; Stoll (1988).

paradigme simplificateur qui ferait de l'armée le seul responsable des exactions commises dans la région. Comme le démontre le titre de l'ouvrage, pour Stoll, les Ixil étaient coincés entre deux ennemis qu'il analyse sur un pied d'égalité ce qui, nous le verrons, est plus révélateur du contexte de peur et de suspicion généralisée que d'une réalité historique tangible. Cet ouvrage est sujet à polémiques[21] (Drouin, 2019 [2016] ; Hale, 1997), car son discours victimaire ne rendrait pas compte de la réalité complexe de l'enrôlement des Ixil dans l'une ou l'autre des parties au conflit. Il présenterait les Ixil comme des spectateurs passifs plutôt que comme acteurs des évènements. Il tendrait également à mettre la guérilla et l'armée sur un pied d'égalité malgré leur grande asymétrie sur le plan de la puissance de feu. Sa remise en question de l'aspect génocidaire des actes commis dans la région, et la responsabilité qu'il fait peser sur l'EGP quant aux violences vécues par les Ixil, font de lui une caution scientifique utilisée par certains militaires pour justifier leurs actions. Un ancien militaire et proche d'un parent de Ríos Montt que nous avons rencontré à Nebaj en 2017 nous confiait ainsi l'amitié qui l'unissait à Stoll et la qualité de ses travaux, particulièrement ceux remettant en question la légitimité de Rigoberta Menchú comme représentante des victimes du conflit armé (Stoll, 2008b). Il convient toutefois de noter l'important travail de recherche qui a guidé cet ouvrage (Stoll, 1993), soutenu par la présence sur le terrain de son auteur au moment du conflit, ce qui en fait une référence indispensable pour tout chercheur s'intéressant à la région. La controverse qui suivra cette publication[22] mettra en avant la nécessité d'analyser les récits mémoriels à l'aune des contextes interactionnels locaux, marqués par des relations de pouvoir et de domination anciennes, parfois même précédant le conflit armé lui-même (Drouin, 2019 [2016], pp. 170-172 ; Duterme C., 2017, pp. 64-67 ; Vanthuyne, 2014, pp. 13-46). Stoll (1993) interroge également le bien-fondé du recours aux armes par la guérilla pour obtenir des avancées socio-politiques. Enfin, il propose une description complète des phénomènes les plus marquants pendant le conflit : l'arrivée de l'EGP (*Ejército Guerrillero de los Pobres*), la constitution des groupes paramilitaires *Patrullas de Autodefensa Civil* (PAC), la fuite dans les montagnes, les exactions commises par l'armée, les méthodes de contrôle de la population et le rôle des Églises catholique et évangéliques dans les évènements du début des années 1980.

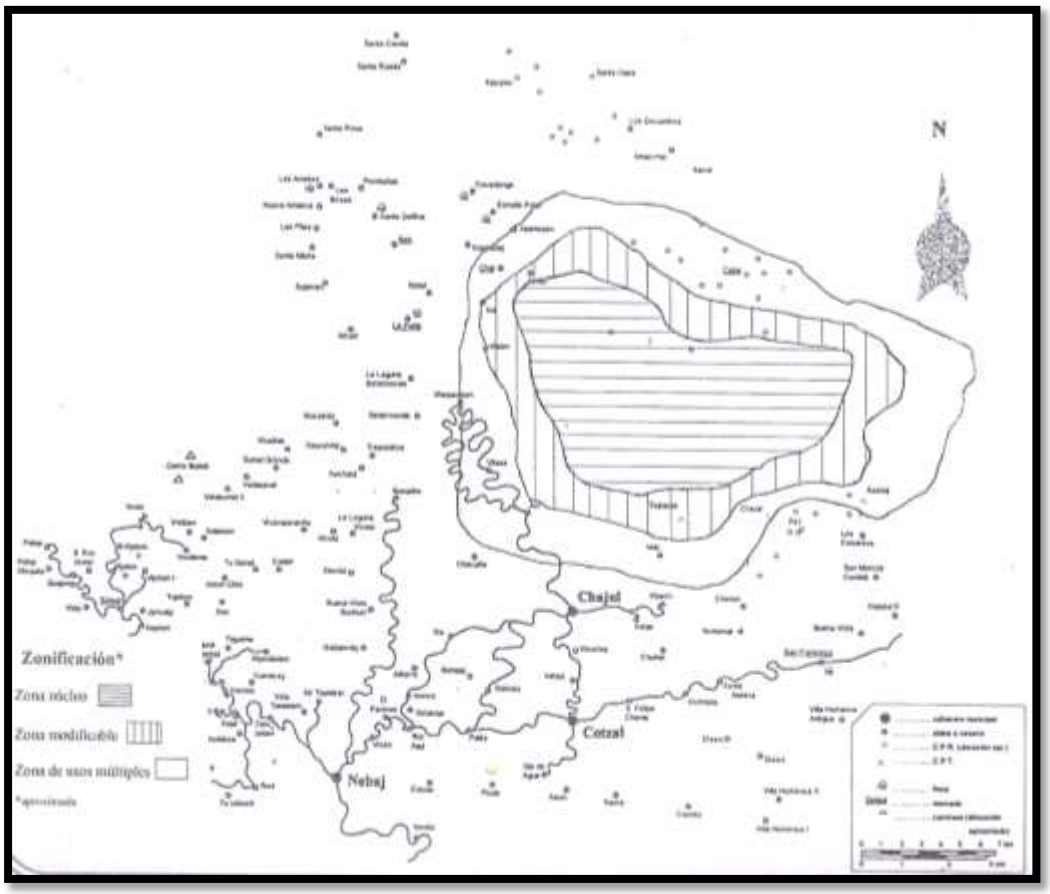
Après la signature des Accords de paix ferme et durable en 1996 et avec le retour des populations déplacées dans la région au début des années 1990, de nouvelles études ont été réalisées, visant à documenter l'aspect génocidaire des violences vécues par les Ixil. C'est ainsi

[21] Opinion qui nous a également été exprimée par plusieurs chercheurs français et internationaux dans le cadre de discussions informelles.
[22] Voir « I.1.1. Contexte d'émergence de la guérilla guatémaltèque ».

le cas de *Una Guerra sin Batallas : Del odio, la violencia y el miedo en el Ixcán y el Ixil, 1972-1983,* publié en 2007 par Roddy Brett, politologue spécialiste des génocides et de la violence politique. Il propose, en partant de l'exemple ixil, d'établir une histoire sociale de la terreur et de la peur comme instrument politique pour les agents armés. Cet ouvrage est conçu comme une analyse socio-historique du conflit armé dans le nord du Quiché et s'ajoute à de nombreuses autres analyses qui plaident en faveur de la reconnaissance d'une stratégie génocidaire à l'encontre du peuple ixil. On peut également citer le récent ouvrage du politologue et sociologue Marcio Palacios Aragón (2017), *Violencia y Genocidio en Guatemala: el caso ixil*, dans lequel il se positionne comme un médiateur de la mémoire historique dans le débat idéologique et politique national sur la nécessité de conserver cette mémoire ou bien de l'occulter. À travers le contexte particulier de la région ixil, Palacios Aragón (2017) dresse une étude de la conflictualité sociale et des notions de déshumanisation/réhumanisation applicable à l'ensemble du pays en ancrant son analyse du conflit armé et des Accords de paix dans un continuum de contrôle sociétal depuis la colonisation. Miguel de León Ceto (2018), sociologue maya ixil, a récemment soutenu une thèse en sociohistoire portant sur les liens entre résistance et religion dans la région ixil de 1930 à 1990. Il tend à démontrer les liens étroits qui existent entre religion/spiritualité maya d'un côté et ethno-résistance de l'autre, cette dernière étant définie comme un concept permettant d'analyser les processus sociaux à l'origine de la survie et de la continuité des peuples mayas en général, et du peuple ixil en particulier. Ce travail fait suite à son étude de 2006 portant sur la présence évangélique à Nebaj, *Las Fuentes de Poder del Movimiento Evangélico en Nebaj, El Quiché,* dans laquelle il retrace l'arrivée des Églises néo-protestantes dans la région tout en interrogeant la conversion comme un moyen de survie pendant le conflit armé. L'enquête de terrain ayant accompagné cette étude lui permet également de présenter un panorama exhaustif de la présence évangélique à Nebaj dans la première moitié des années 2000.

Sur la question foncière, l'ouvrage *Los Dos Derechos de la Tierra: la cuestión agraria en el país ixil* de Bettina Durocher (2002), ingénieure agronome spécialiste des savoirs autochtones et de l'aménagement du territoire, étudie les questions d'usage et de propriété de la terre dans la zone ixil. À travers un parcours historique, elle revient sur l'impact de la colonisation espagnole sur la modification du mode d'habitat et la concentration des populations. Concernant l'époque de la Réforme libérale du XIXe siècle, l'autrice documente le développement des grandes exploitations de café dans le pays et le début des migrations saisonnières pour les Ixil, mettant en place les conditions socio-économiques ayant justifié le

recours à la lutte armée. Ce parcours historique s'achève avec les politiques publiques postconflit issues des négociations pour les Accords de Paix, sources de nouveaux conflits internes dans la zone. Prenant la suite d'Elaine Elliott (1989, pp. 5-6), Durocher (2002) revient également sur l'histoire des grands conflits fonciers qui ont divisé les Ixil depuis des siècles, véritables luttes fratricides dont les effets se ressentent encore à l'heure actuelle. Enfin, à travers l'exemple de la création de la réserve naturelle Visis Cabá à Chajul (carte 2), Durocher met dos à dos le droit, au sens juridique du terme, à l'usage ancestral fait de la terre par les Ixil, mettant ainsi en exergue les enjeux politiques et de pouvoir qui sous-tendent la question de la propriété de la terre.



Carte 2. Emplacement de la Réserve de la biosphère ixil Visis Cabá
Source : Durocher (2002, p. 197).

Sur la question de la propriété foncière, on peut également noter l'étude de Duncan Talome (2008) sur Ilom[23], fief historique des Ixil qu'il définit comme étant le symbole de leur ethnicité, dans laquelle il présente, outre l'histoire de la localité, les opérations militaires contre-

[23] Ilom, situé dans l'une des vallées les plus fertiles de la région, et point de rencontre entre les terres hautes et les terres basses du territoire ixil, est le plus ancien centre d'occupation des Ixil, habité et travaillé depuis le préclassique (Durocher, 2002, pp. 37-39 ; Talome, 2008, pp. 15-19).

insurrectionnelles dans la région et plus spécifiquement autour d'Ilom. Il revient également sur le mécanisme d'appropriation des terres analysé par Durocher (2002, pp. 37-91) et sur la mise en place des grandes exploitations agricoles dans la région, ayant permis l'établissement des familles propriétaires et de leurs proches comme une caste de privilégiés qui bénéficient encore actuellement d'un statut social élevé. Enfin, Stoll (2008a) propose un axe complémentaire d'analyse des conflits fonciers dans la région en mettant en avant l'impact de la croissance démographique dans la perte de surfaces arables disponibles par foyers. Il s'intéresse également à l'effet des politiques des ONG sur la question foncière, menant, selon lui, à une verticalisation des conflits. Autrement dit, il constate que les conflits locaux intègrent désormais des acteurs nationaux voire internationaux, créant un terreau favorable à de nouvelles luttes pour conquérir des espaces d'influence politique.

Enfin, pour terminer ce rapide tour d'horizon des écrits sur l'histoire de la région ixil et du conflit armé dans la zone, on peut citer brièvement les cas particuliers d'ouvrages non scientifiques destinés à un public plus large. On notera par exemple le roman historique d'Iñaki Carro (2010), *Del Cielo a la Montaña*, qui nous conte, dans une langue à la fois acérée et poétique au service d'un récit richement documenté, l'histoire d'un missionnaire espagnol qui s'installe en région ixil à la fin des années 1950. L'œuvre témoigne de la répression militaire à l'encontre des catholiques ainsi que des atrocités vécues par la population au cours du conflit et dans les communautés de civils survivants de massacres, les *Comunidades de Población en Resistencia de la Sierra* (CPR-Sierra). Ce roman se veut ainsi un instrument de transmission de la mémoire historique et un plaidoyer en faveur de la reconnaissance du génocide.

Les tenants d'une argumentation inverse, selon laquelle les exactions commises par les forces armées régulières sont dues au contexte de guerre en lui-même et non à une politique génocidaire, diffusent également des ouvrages visant à participer à ce débat idéologique et politique. Cependant, ces ouvrages ont souvent une valeur scientifique quasi nulle et diffusent de nombreux mensonges historiques. Ils trouvent malgré tout leur audience et, ce débat étant toujours très présent dans le pays, il nous a semblé important d'en faire mention. Citons, par exemple, le récit autobiographique d'Hugo Morales (2016), *En las Botas de un Kaïbil. Relatos de una Guerra Ganada, Perdida. De Julio 1986 – Junio 1988*, dans lequel il narre les risques qu'il prenait en tant que soldat d'élite, *Kaïbil*, pour sauver la nation et les civils du danger de la guérilla. Cet ouvrage, de piètre qualité littéraire, a tout du moins le mérite d'exposer certaines des opérations militaires mises en place en région ixil sur la période concernée, ainsi que les arguments récurrents des opposants à la reconnaissance du caractère génocidaire du conflit

armé. Ainsi, il y a un foisonnement d'études sur les enjeux du conflit armé interne dans la région mais, finalement, peu s'intéressent à la société ixil comme une société postconflit, regard que nous avons tâché de conserver tout au long de notre travail de collecte de données.

Problématique et plan de l'analyse

L'étude de terrain s'est principalement déroulée entre juin 2017 et mai 2018 avec un séjour quasiment ininterrompu à Nebaj, et des allers-retours réguliers à Cotzal. La majeure partie du corpus de terrain a été obtenue par l'observation et la participation à la vie quotidienne de femmes membres d'une coopérative (*Cooperativa Tejidos Cotzal*) et de défenseures des droits de l'Homme de Nebaj et d'*aldeas* environnantes (Tzalbal et Pulay notamment). Parmi la quarantaine de femmes membres de la coopérative *Tejidos Cotzal*, treize ont accepté de se prêter au jeu de l'entretien dirigé. Certaines parties de l'entretien avaient vocation à produire des données plus factuelles et étaient donc conçues comme des entretiens directifs. D'autres se voulaient plus ouvertes et étaient donc conçues comme des questions semi-directives. Les entretiens étaient menés dans les locaux de la coopérative ; lorsque les femmes étaient monolingues ixil, nous étions accompagnée par une interprète non professionnelle. Les sections des entretiens étaient thématiques : famille, scolarité, santé, économie familiale, loisirs, conflit armé, politique, religion et vie quotidienne. Ces entretiens sont venus compléter une série de onze entretiens semi-directifs axés sur les histoires de vie des femmes. Le fait de collecter des histoires de vie est une stratégie qui peut sembler classique, mais qui revêt une importance fondamentale pour le chercheur qui enquête sur des phénomènes traumatiques (Quicena Toro, 2008). Cette méthode permet de replacer l'évènement dans l'histoire longue afin de comprendre la façon dont il est mis en sens par l'interlocuteur. Elle est également un élément qui favorise l'instauration de la confiance nécessaire à l'expression de l'émotion et de l'intime, notions essentielles pour aborder des questions aussi complexes. Enfin, il s'agissait pour nous de prendre des précautions vis-à-vis de nos interlocutrices et interlocuteurs afin de ne pas les placer d'emblée dans une posture de reviviscence traumatique. Ces précautions prises, nous ne pouvons pour autant pas nier que, de façon somme toute assez banale, le fait de parler de violence et de mémoire traumatique a eu des impacts émotionnels forts sur les personnes avec lesquelles nous avons travaillé.

Nous avons également observé des activités rituelles (nouvel an maya, cérémonies d'ouverture d'activités publiques, passation de charges, etc.) et religieuses, des évènements de politique locale ainsi que des « interactions personnelles spontanées » et « anonymes et fonctionnelles »[24]. Si la majeure partie des entretiens et observations ont été menés auprès de femmes, nous avons également pris soin de recueillir des témoignages d'hommes appartenant à différents réseaux. Ces méthodes nous ont permis d'élargir les thématiques de l'enquête, entraînant un foisonnement des données et des types de matériaux étudiés. Cela a finalement mené à une redéfinition du sujet de la thèse et à la construction d'un objet de recherche au plus près des problématiques locales.

Suite au travail bibliographique et à l'enquête de terrain, il est effectivement apparu qu'un pan essentiel de la société postconflit avait été peu traité : la question de la résilience collective et individuelle à travers la mémoire historique du conflit et, plus particulièrement, la question de la mémoire de la guerre du côté des femmes, axe de recherche encore trop négligé en sciences sociales (Losonczy, dans Robin Azevedo, 2020). Si on en croit les travaux de la spécialiste en études féministes postcoloniales Gayatri Chakravorty Spivak (2009 [1988], pp. 69-103), ce manque pourrait être lié au silence qui historiquement a été imposé aux femmes dans les anciennes sociétés coloniales, particulièrement lorsque les femmes cumulent différents statuts de « subalternes » (ici, le fait d'être mayas et pauvres).

Parmi les travaux portant sur la mémoire du conflit armé guatémaltèque au sein des populations mayas, les études de Karine Vanthuyne (2008a et b, 2014) ont permis de comprendre la place des ONG dans la construction de cette mémoire parmi les populations chuj de deux communautés de Huehuetenango. Entrée sur son terrain d'enquête par le biais du volontariat au sein d'une ONG d'accompagnement international dans les années 2000, son analyse se concentre plus particulièrement sur le travail de mémoire tel qu'influencé par les interactions et les discours d'ONG nationales. Elle démontre comment la construction d'une identité de victime est utilisée comme un outil politique dans le dialogue avec l'extérieur, qu'il s'agisse de mouvements sociaux comme d'institutions officielles. Vanthuyne poursuit son enquête en s'intéressant à la négociation de la place de citoyen par la construction d'une identité de Maya et de victime politique du conflit armé. Elle conclut son étude en exhortant les militants et chercheurs à une réflexion profonde quant à la façon dont est conçu le travail dans des

[24] Les « interactions personnelles spontanées » sont des évènements spontanés, qui n'ont pas fait l'objet d'une annonce publique et n'ayant pas été préalablement organisés. Les « interactions anonymes et fonctionnelles » sont des interactions du quotidien au cours desquelles il n'y a ni engagement personnel ni mise en scène, leur organisation n'est qu'abstraite et générale (Beaud et Weber, 2010 [1997], p. 135).

contextes post-génocide. Plus précisément, elle appelle à une prise en compte des phénomènes de violence dans une perspective historique plus large que les limites temporelles du conflit armé interne. Au-delà de cette nécessaire prise en compte du temps long, nous avons également souhaité interroger la mémoire du conflit au-delà des espaces politiques et thérapeutiques afin de saisir les effets de la violence extrême sur de larges pans de la société ixil.

En tant que « fait social brutal », le génocide a profondément affecté la structuration de la société ixil, y compris les modes de transmission de sa mémoire historique. Cette question est d'autant plus centrale que le génocide ixil s'est caractérisé par son aspect « mémoricide » en s'attaquant aux racines d'un peuple, à sa mémoire, à travers l'assassinat de personnes âgées et de « sages » porteurs de la tradition (Jahan, 2012b, pp. 14-19 ; Morales J., 2012, pp. 62-65). De plus, la mémoire historique globale, et celle du conflit en particulier, est présente au quotidien chez les Ixil. L'anthropologue spécialiste de la mémoire du conflit armé péruvien Valérie Robin Azevedo (2019, pp. 121-188) évoque la question de la pluralité des mémoires qui s'affrontent dans les espaces privés et publics au lendemain d'un conflit, diversité que nous avons tenté de capter tout au long de notre travail de thèse. Enfin, la mémoire – et sa représentation – est également un acte politique, car sa mobilisation et son interprétation peuvent servir de grille de lecture pour des évènements postérieurs, afin de bénéficier à des enjeux de société modernes.

La fresque *Nebaj Histórico*, présente sur la place centrale de Nebaj (photos 5a et b), illustre parfaitement le rôle de la mémoire comme acte politique. Cette peinture murale, réalisée en 2015, est le fruit d'une coopération entre l'Église de Nebaj, un groupe de vingt-trois étudiants en arts de l'université San Carlos de Guatemala, dont certains étaient originaires de Nebaj, et la mairie de la localité. Elle propose une lecture de l'histoire des Ixil qui met en avant les oppressions et les traditions sous un angle politisé. Comme le signale l'historien et anthropologue Nathan Wachtel (1967) dans son étude des danses folkloriques péruviennes, guatémaltèques et mexicaines, analyser les productions contemporaines sur l'histoire de la conquête, voire sur l'Histoire de façon régressive, permet de comprendre les logiques qui sous-tendent les déformations de l'histoire, particulièrement dans des sociétés à tradition orale[25].

[25] Voir également Monod Becquelin et Breton (2002, pp. 127-237) sur les Mayas tseltal.

Photographies 5a et b. Fresque *Nebaj Histórico* représentant l'histoire et la culture du peuple ixil, Nebaj
Septembre 2017

La fresque ci-dessus reprend les principaux symboles de la culture ixil, et plus largement maya, ainsi que les grandes étapes historiques qui construisent la mémoire historique ixil, parmi lesquelles l'arrivée des colons espagnols et la reddition des Mayas, lesquels se voient représentés avec l'imagerie de l'ancienne civilisation maya flamboyante (atours d'or, temples). Les Espagnols sont représentés avec leurs symboles caractéristiques du folklore amérindien : les vêtements de fer, la barbe, les bottes et les chevaux. On notera cependant quelques différences avec les caractéristiques décrites par Wachtel (1967) : l'absence de Bible et d'armes à feux, ainsi que la prédominance de la couleur bleue au lieu de la couleur rouge. L'importance traditionnelle de la complémentarité entre masculin et féminin est symbolisée par les visages de ce qui semble être un couple de dirigeants mayas. Selon plusieurs habitants de Nebaj interrogés, tous ayant bénéficié d'études supérieures et évoluant professionnellement dans le secteur de la solidarité, il s'agirait de Tecún Umán, héros k'iche' de la conquête espagnole, et de sa femme. Un article de presse relatant la présentation de la fresque au public (Figueroa, 2015) identifie ces deux personnages comme étant les entités divines Yum Kaax (présenté comme le « dieu du maïs » dans l'article) et Ixchel (présentée comme la déesse de la Terre Mère, mais que nous connaissons sous le qualificatif de déesse du tissage et de la fertilité). « Yum Kaax » semble faire référence au « Yum K'aax » yucatèque, « Maître des forêts » et non « Dieu du maïs » comme présenté dans l'article de presse (Erikson et Vapnarsky, communication personnelle, octobre 2021). Ces deux figures encadrent un soleil rouge et jaune qui éclaire une jeune ixil de Nebaj tenant un épi de maïs dans une main et de l'eau dans l'autre, référence à la racine étymologique de Nebaj, *Naab' a'* – « lieu de naissance de l'eau/source d'eau » – (Figueroa, 2015).

Le conflit armé est présenté à travers plusieurs scènes : une vision occidentalisée du conflit avec une colombe prisonnière puis libre qui symbolise la période du conflit et le retour de la paix ; la fuite des populations et, enfin, le général Ríos Montt[26]. D'après de León Ceto (communication personnelle, août 2021), le projet initial prévoyait de représenter Otto Pérez Molina, mais l'Église s'y serait opposée, jugeant cette figure trop polémique[27]. Le visage de Ríos Montt a été postérieurement recouvert de peinture noire et assorti de la mention *asesino* (« assassin »). L'ajout de ce substantif soutient la thèse d'une construction politique et polémique de la mémoire historique, en mettant en exergue les interprétations opposées qui coexistent quant au rôle de Ríos Montt dans le conflit armé : un pacificateur méritant les hommages pour les uns, un assassin coupable de génocide pour les autres. En ce sens, cette fresque est représentative de la fracture mémorielle qui traverse la région. En bas du mur, deux textes mettent en avant la résistance et la résilience mayas comme fondements de la reconstruction de la société. Le livre les contenant est tenu par des enfants, dans le but de mettre en avant la vitalité culturelle ixil ainsi que sa transmission aux nouvelles générations (Figueroa, 2015).

1	*Lo doloroso de este trayecto (que no debe repetirse) será el cimiento para un nuevo amanecer.*	Ce qui a été douloureux sur ce chemin (qui ne doit pas se répéter) sera le ciment pour une nouvelle aube.
2	*Profetas mayas gritad: ¡No morirán los quetzales, que llega la libertad! La sangre de los leales nos ha salvado la herencia. Población en resistencia ponte de Pasqua* (sic) *y de pie. Ponte las galas de bodas, tú la más mártir de todas, ¡Santa Iglesia del Quiché!*	Prophètes mayas criez : Les quetzals[28] ne mourront pas, que vienne la liberté : Le sang des fidèles a sauvé notre héritage. Population en résistance lève-toi comme à Pâques et debout. Revêt tes habits de fête, toi la martyre entre toutes, Sainte Église du Quiché !

L'origine du premier extrait semble difficilement identifiable ; voici la référence telle qu'elle apparaît sur la fresque : « SRQ. Wector Castro, ESARTE. USAC », signalant notamment la participation de l'École supérieur d'art de l'Université San Carlos du Guatemala (USAC) à la confection de l'œuvre. La seconde citation est extraite d'une publication de

[26] Le général Efraín Ríos Montt était au pouvoir au moment du génocide en région ixil. Toutefois, différents facteurs historiques et politiques font qu'il est considéré par certains comme l'artisan de la paix dans la zone. Nous aurons l'occasion de revenir de façon plus détaillée sur ce paradoxe dans les chapitres consacrés au conflit armé interne et à ses répercussions dans la région ixil.

[27] Voir « I.1.2. Mise en place de la stratégie contre-insurrectionnelle en région ixil ».

[28] Le quetzal revêt une importance toute particulière en Mésoamérique, au point d'être devenu l'oiseau emblème du Guatemala et le nom de sa devise monétaire. Paul Kockelman (2016) a consacré une étude aux rapports des Q'eqchi' avec les quetzals (et les gallinacés) dans un village accueillant une réserve de cet oiseau rare. Les Ixil racontent que leurs forêts regorgeaient de quetzals avant le conflit armé, mais que la déforestation en cours depuis les années 1980 les a quasiment fait disparaître de la région.

l'*Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala* (López Balan *et al.*, 2011, p. 153) reprenant quatre récits de vie de catéchistes guatémaltèques et dans laquelle cette citation de monseigneur Pedro Casaldáliga est reprise. La référence apparaît ainsi sur la fresque : « *Mons. Casaldaliga* ». L'expression *ponte de Pasqua y de pie* pourrait être une référence à Pâques, fête au cours de laquelle est commémorée la résurrection du Christ. En filigrane, l'expression viendrait donc sanctifier la population ixil entrée en résistance et transformer les victimes du conflit en martyres au sens chrétien du terme[29].

Les quatre principales localités ixil sont représentées sur la fresque : Ilom, Chajul, Nebaj et Cotzal (de gauche à droite). Les confréries religieuses apparaissent également (hommes portant des foulards violets) à travers la présentation de l'enfant Jésus qui se déroule tous les ans le 26 décembre. Enfin, les activités de la vie quotidienne sont peintes à droite de la fresque, symbolisant ainsi le retour de la paix après cinq cents ans d'oppression : le travail dans les champs, la pâte de maïs comme élément central de la gastronomie ixil, le tissage traditionnel et la famille. Cette fresque met ainsi en lumière la présence du passé dans le présent, autrement dit, la persistance d'une mémoire collective dont la mobilisation doit être interrogée en fonction des lieux et temporalités dans lesquels elle se déroule. Ceci n'est pas sans rappeler les travaux pionniers du sociologue Maurice Halbwachs (1925, 1968) sur les rapports entre passé et mémoire et sur l'interdépendance entre mémoire individuelle et collective dans le monde occidental. Les souvenirs ne réapparaissent dans la conscience qu'en fonction de nécessités contextuelles. Ces mêmes nécessités permettent de donner du sens aux souvenirs, dans un jeu d'allers-retours, selon les « cadres sociaux » qui favoriseront leur émergence. Ainsi, un évènement ne sera pas remémoré à l'identique en fonction des besoins qu'il servira. Le souvenir sera également énoncé de façon distincte selon le contexte de cette énonciation.

L'anthropologue spécialiste de la mémoire comme ressource de transmission du passé Michèle Baussant (2007) s'est également penchée sur les processus dynamiques de réinterprétation des souvenirs et sur les espaces d'intervention de la mémoire, si vastes et divers qu'ils participent à la construction identitaire des groupes concernés.

> Polysémique et plurielle, la notion de mémoire engage tant les mécanismes de rappel et de recouvrement du souvenir, les processus dynamiques et génératifs de relecture des représentations sociales collectives, étroitement liés à la question des identités présentes, que

[29] Nous remercions Miguel de León Ceto (communication personnelle, mars 2021) pour son aide dans la traduction et l'analyse de cette expression.

> les souvenirs eux-mêmes. En elle se concentrent différentes réalités et formes de présence du passé, réelles ou métaphoriques, vives ou résiduelles : lieux de mémoire, commémorations, monuments et mémoriaux, devoir de mémoire, souvenir et contre-souvenir, art de la mémoire, tourismes de la mémoire, phénomènes d'hypermnésie ou d'amnésie-amnistie, réparation et pardon, pour ne citer que ces exemples… (Baussant, 2007, p.389).

Afin donc de comprendre la façon dont la société et ses membres se sont reconstruits après le conflit, il faut se pencher sur la mémoire du conflit dans la société en tant que fait présent et pluriel. En effet, la façon dont le génocide, en tant qu'évènement brutal, est mis en mémoire, et plus spécifiquement intégré à la (ou les ?) mémoire(s) collective(s) nous renseigne sur les représentations et conceptions ixil contemporaines. Perla Petrich (1993), spécialiste des traditions orales mayas, a mis en avant ce rapport entre l'évènement-rupture et la mémoire dans un article consacré aux communautés mocho du Mexique. S'inspirant des travaux de la psychologue sociale Denise Jodelet sur les représentations sociales, Perla Petrich s'intéresse à la façon dont un évènement qui rompt l'équilibre d'un collectif est ensuite intégré à la mémoire collective. Ce phénomène vise à construire un faisceau interprétatif cohérent et susceptible de rétablir la cohésion du groupe.

> Face à l'irruption de tout facteur influant sur l'équilibre de la collectivité, la société déclenche son système d'interprétation. En effet, pour comprendre et accepter socialement l'existence d'un objet, il ne suffit pas de constater son existence ; il est nécessaire de l'envisager comme possible, c'est-à-dire comme digne d'occuper un espace dans la mémoire collective. Cela impose qu'on l'explique, qu'on le rattache à ce qui s'est déjà passé et qu'on le dote d'un contenu dans la limite d'une pensée préexistante. Autrement dit, on construit une représentation qui se veut une « version de la réalité », une « vision consensuelle » (Jodelet, 1989, 35), culturelle donc arbitraire, pouvant être opposée – voire contradictoire – à celle d'autres groupes. Jamais isolée, cette représentation se combine avec d'autres pour former de véritables configurations, rénovées à mesure que des éléments nouveaux s'incorporent et que d'autres disparaissent. C'est ainsi que ces représentations établissent une relation symbolique avec l'évènement pour l'ancrer dans la mémoire collective (Petrich P., 1993, pp. 187-188).

Ainsi, s'intéresser à la mise en mémoire de la violence extrême – en tant que phénomène dynamique et constamment renégocié –, tant individuellement que collectivement, nous semble être un axe indispensable de la recherche anthropologique tant sur la question mémorielle que pour les études portant sur les génocides et les contextes postconflit. Cela nous mène donc aux interrogations suivantes : comment, dans le contexte ixil, se met en place la mémoire du conflit pour reconstruire une société divisée par les antagonismes hérités de cette période, voire

d'oppositions antérieures ? De quelle manière est élaborée cette mémoire et dans quels espaces s'exprime-t-elle ? La mémoire historique est-elle plurielle, divisée, voire fracturée et, le cas échéant, comment mémoires individuelles et mémoire(s) collective(s) s'articulent-elles entre elles ? Quels enjeux politiques sous-tendent la construction des mémoires du conflit armé interne ?

L'analyse de ces questions s'organisera autour de trois grandes parties, constituées de deux chapitres chacune (numérotés de I à VI). Ceux-ci proposent d'aborder la construction de la mémoire dans la tension entre individuel et collectif, tout en explorant les récupérations politico-religieuses qui se donnent à voir aujourd'hui au sein de la société ixil. La première partie s'intéressera au conflit armé envisagé comme « fait social brutal ». Dans le premier chapitre, nous interrogerons ce « fait social brutal » en regard avec une structuration communautaire en groupes aux intérêts divergents. À travers l'étude du procès pour génocide et d'une audience menée à Nebaj, nous analyserons les liens entre communautés religieuses, anciens adversaires, et conceptions variées de la mémoire dans la perspective d'une résilience communautaire. Le deuxième chapitre sera centré sur l'expérience de l'utilisation du viol comme une arme de guerre et sur le témoignage judiciaire des femmes qui en ont été victimes afin de définir les enjeux à long terme de ce phénomène pour les communautés ixil, et de comprendre si cette forme discursive constitue un type de discours mémoriel *ad hoc*.

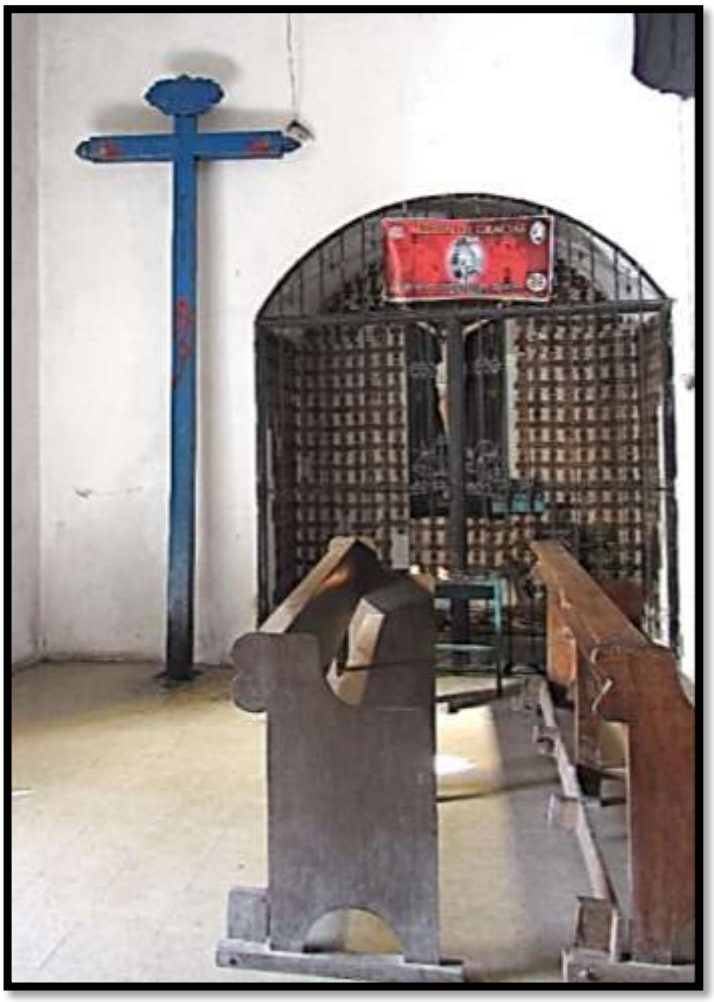
La deuxième partie adoptera un regard micro sur la mémoire du conflit en s'attachant à la construction d'une mémoire individuelle du conflit et à ses enjeux. Dans le chapitre III, nous nous attarderons sur la façon dont les femmes, en tant que principales gardiennes de la mémoire (Dunn, 1995), construisent le récit du conflit à partir de leur expérience personnelle. Elles viennent ainsi combler des failles dans la connaissance de l'histoire nationale du conflit, tout en co-construisant leur mémoire personnelle par le contact avec des touristes. Ce sera ainsi l'occasion de s'interroger sur les éventuelles discontinuités présentes dans les récits mémoriels partagés dans des contextes divers. Nous chercherons ainsi à comprendre comment ces récits et réinterprétations constituent un mode de résilience face à l'intrusion du passé dans le présent, par la reviviscence et les maladies traumatiques au long cours, hypothèse qui sera développée dans le chapitre IV, consacré à l'inscription de la mémoire traumatique dans le corps.

La troisième et dernière partie analysera le militantisme comme une stratégie mémorielle en questionnant les récits construits par les activistes pro-droits de l'Homme autour du conflit armé. Ce dernier axe sera abordé, dans le chapitre V, par l'exemple d'une œuvre de théâtre mémoriel modernisée et mise au service d'un discours politique arguant de l'idée d'un

continuum de violences dont les Ixil seraient victimes. Enfin, le chapitre VI, reprenant le fil rouge du théâtre mémoriel, sera l'occasion d'analyser les influences extérieures, des ONG notamment, sur la construction du récit mémoriel individuel et collectif ainsi que sur la diffusion d'un discours mémoriel servant des enjeux militants très contemporains.

PARTIE I

LE GÉNOCIDE, UN « FAIT SOCIAL BRUTAL »



Photographie 6. Mémorial en l'honneur des victimes du conflit armé
Église catholique de Nebaj, septembre 2017

Au centre du mémorial se trouve Jésus crucifié, au-dessus d'une toile tissée reprenant l'esthétique d'un *reboso*[1] de Nebaj. Tout autour, des croix sont accrochées au mur, indiquant le nom de personnes disparues ou tuées pendant le conflit ainsi que la date de leur disparition, ou de leur mort lorsque celle-ci est connue.

En tant que phénomène holistique, ou « processus social » (Andreopoulos, 1994) global, le génocide peut être analysé comme un fait social total, dans une perspective maussienne

[1] Le *reboso* est un châle tissé et brodé en coton épais, porté par les femmes ixil. Il peut être plié sur la tête pour se protéger du soleil, en écharpe sur les épaules pour se protéger du froid ou bien attaché en besace pour porter les enfants sur le dos.

(Mauss, 1967 [1947], pp. 7-11 ; *idem*, 2014 [1924, 1925], pp. 233-241). Dans le cas ixil, il produit des effets sur l'ensemble des structures qui fondent une société : son système d'organisation sociale, son mode d'habitat, son mode de reproduction économique, son mode de transmission des traditions, sa construction mémorielle, les subjectivités individuelles, etc. La brutalité de ce génocide se présente sous plusieurs aspects. Tout d'abord, au sens premier du terme, il a été perpétré au moyen d'actes d'une cruauté rare, qu'il est difficile de nommer. En second lieu, il a entraîné des pertes de repère profondes pour les Ixil, servant ainsi une politique de « dissimilation », soit, selon la définition qu'en propose l'historien Christian Ingrao (2016) concernant la Shoah, une politique visant à la perte des caractéristiques culturelles d'une population en vue de son assimilation dans une autre population. Enfin, c'est un « fait social brutal » par son irruption soudaine dans la société, ce qui crée une difficulté supplémentaire dans la perspective d'une reconstruction des structures sociales, puisque chacun de leurs pans se trouve affecté de façon quasiment concomitante. Proposer cette perspective du génocide comme « fait social brutal » nous mène à poser un regard large sur ses effets sur le plan de la construction de la société. Nous interrogerons ces effets sur le long terme afin d'analyser les traces durables que la violence extrême a laissées dans le fonctionnement de la société et dans sa reproduction. Il s'agira donc dans cette partie d'analyser les éléments hérités du conflit qui continuent à structurer la société ixil et sa construction mémorielle à notre époque, cela à partir de deux entrées principales : le procès, en tant qu'évènement cristallisant des divisions sociales, et le témoignage judiciaire comme forme hybride de discours mémoriel.

Le premier chapitre s'intéressera au procès pour génocide entamé en 2013 comme révélateur de la mémoire collective des fractures héritées du conflit. La notion de mémoire collective a notamment été définie par le sociologue Maurice Halbwachs qui l'étudie en la confrontant à d'autres notions telles que l'histoire, par son inscription dans le temps, ou la mémoire historique à laquelle elle est intrinsèquement liée, ou bien encore la mémoire individuelle. Cette dernière est indissociable de la notion de mémoire collective en ce sens qu'elles se construisent l'une l'autre par un mécanisme d'allers-retours des souvenirs entre l'individu et le groupe.

> Pour que notre mémoire s'aide de celle des autres, il ne suffit pas que ceux-ci nous apportent leurs témoignages : il faut encore qu'elle n'ait pas cessé de s'accorder avec leurs mémoires et qu'il y ait assez de points de contact entre l'une et les autres pour que le souvenir qu'ils nous rappellent puisse être reconstruit sur un fondement commun. Il ne suffit pas de reconstituer pièce à pièce l'image d'un évènement passé pour obtenir un souvenir. Cette reconstruction

> doit s'opérer à partir de données ou de notions communes, présentes dans notre esprit aussi bien que dans ceux des autres, parce qu'elles passent sans cesse de ceux-ci à celui-là et réciproquement, ce qui n'est possible que s'ils ont fait partie et continuent à faire partie d'une même société (Halbwachs, 1968, pp. 12-13).

L'historien Pierre Nora reprend et complète les travaux d'Halbwachs dans les années 1970 pour définir la notion de mémoire comme marqueur de la construction identitaire du groupe.

> En première approximation, la mémoire collective est le souvenir ou l'ensemble de souvenirs, conscients ou non, d'une expérience vécue ou mythifiée par une collectivité vivante de l'identité de laquelle le passé fait partie intégrante (Nora, cité par Lavabre, 2000, p. 49[2]).

Cette construction mémorielle peut s'entendre aussi bien sous l'angle collectif du groupe, que comme l'addition de mémoires individuelles qui participent de la constitution d'une mémoire collective (Lavabre, 2000, pp. 53-54). Cette perception de la mémoire comme un dialogue entre l'individu et le groupe est complétée par Marie-Claire Lavabre (2000, p. 55), spécialiste de la sociologie de la mémoire, sur la base des travaux de Marc Bloch et Roger Bastide qui mettent, eux aussi, en avant le parcours en deux sens que poursuit la mémoire entre l'individu et le collectif.

> Le renversement opéré avec la notion de mémoire collective, qui aboutit à privilégier résolument le point de vue du groupe, n'autorise donc pas à considérer que la mémoire collective transcende les mémoires individuelles. L'opposition de l'individuel et du collectif se résorbe alors dans une forme d'influence réciproque entre les groupes et les individus qui les composent : la mémoire est dite collective non pas parce qu'elle est la mémoire du groupe en tant que groupe, mais parce que le collectif, le social, est l'état dans lequel existent les individus. Encore faut-il préciser que cette interaction doit être pensée en tenant compte de la multiplicité des appartenances de ces derniers (Lavabre, 2000, p. 55).

Le second chapitre, quant à lui, interrogera le rôle du procès dans la construction d'une forme particulière de mémoire. Il abordera le cas particulier des témoignages des femmes ixil victimes de l'utilisation du viol comme arme de guerre, tout en dessinant les contours de ce phénomène par la perspective du viol comme un élément du « fait social brutal » qu'est le génocide.

---

[2] Citation extraite de Pierre Nora, 1978, « La mémoire collective », in : Jacques Le Goff ; Roger Chartier et Jacques Revel (dirs.), *La nouvelle histoire*, Paris : Retz-CEPL, p. 398.

Chapitre I

Le procès pour génocide, révélateur des fractures héritées du passé

L'histoire du Guatemala, qui ne fait pas exception sur le continent, est marquée par des épisodes successifs de violences. Ceux-ci marquent aussi bien la configuration des pouvoirs nationaux que le processus de construction de la nation guatémaltèque (Matilde González-Izas, citée par Simon S., 2016, pp. 118-122). Elle se caractérise également par une structuration bipolaire, voire raciste, de la société entre les *Ladinos* – privilégiés – et les autochtones – considérés comme inférieurs –, elle-même liée à l'histoire de violences du pays[1]. Pour l'anthropologue et historienne Ruth Piedrasanta Herrera (1997), le fait que la définition du groupe *ladino* se fasse par la comparaison négative avec les groupes indigènes, soulève des questions fondamentales sur la construction identitaire et la capacité du Guatemala à être une réelle nation pluriethnique. Ce mode de construction de la nation en deux pôles opposés a été développé pendant la période coloniale et a perduré après l'indépendance de 1821[2]. Les réformes libérales du XIXe siècle ont encore accentué l'exclusion des populations autochtones, vues comme un obstacle à la modernisation du système économique productif, alors centré sur l'exportation de produits agricoles issus des grandes *fincas*[3] du pays[4]. La décennie comprise entre 1944 et 1954, appelée « printemps démocratique », voit l'avènement d'un système démocratique. Les deux présidents successifs (Juan José Arévalo et Jacobo Árbenz Guzmán)

[1] Sur cette question, on peut consulter : Aguayo *et al.* (1989, pp. 45-49) ; Bastos (2015) ; Colby et van den Berghe (1969) pour le contexte ixil ; Epe et Kepfer (2014, pp. 138-171) ; Gautier (2003, p. 571) ; Nash M. (1958).

[2] On peut consulter, concernant le contexte national : Adams et Bastos (2003) ; Aguayo *et al.* (1989, pp. 50-52) ; CALDH (2014, pp. 75-85) ; Casaús Arzú (2007 [1992], pp. 25-35) ; Durocher (2002, pp. 37-91) ; Guzmán Böckler (2002 [1970], pp. 59-62) ; *idem* (2015) ; Martínez Peláez (n.d. [1973], pp. 13-36) ; Piel (1989, pp. 61-63) ; Yates (2017). Pour le contexte ixil, on peut consulter : Becquelin (2001 [1969], pp. 13-16) ; de León Ceto (2018, pp. 74-103) ; van Akkeren (2005, pp. 53-54).

[3] Plantation ; grande propriété d'exploitation agricole et village de travailleurs installé sur les terres (Simon S., 2016, p. 122). Leur mise en place a été facilitée par la fin de la propriété collective des terres communautaires en 1877 (Bergeret, 2017, p. 319). Les conditions de vie et de travail y étaient particulièrement difficiles ; voir « III.2.1. Que nous dit *Nan* An en dehors du circuit touristique ? ». Pour plus d'informations sur la question de la propriété de la terre dans une perspective capitaliste et sur le rapport à la main-d'œuvre indigène, on peut consulter : Bergeret (2012, pp. 78-80).

[4] On peut consulter, pour le contexte national : Alonso-Fradejas (2013) ; Bermúdez (2012, pp. 77-80) ; CIDA et Misión Conjunta de Programación para Centroamérica (1975, pp. 200-203) ; Jahan (2012a, pp. 39-44) ; Nash M. (1958) ; Yates (2017). Pour des regards plus localisés : Bergeret (2012) en contexte q'eqchi' ; Stoll (1988, pp. 101-104) en contexte ixil.

s'attèlent à intégrer les populations autochtones au marché économique national, notamment par la mise en place d'une réforme agraire (Bermúdez, 2012, pp. 77-80 ; Davis, 1988, pp. 14-20). Dans la région ixil, les conditions de traitement des Ixil par les *Ladinos* restent pourtant globalement inchangées (Elliott, 1989, pp. 11-13) ; des prêtres catholiques commencent à s'en émouvoir, notamment lorsqu'ils constatent que certains marchands *ladinos* demandent à recevoir de jeunes filles ixil en guise de garantie de prêts (Stoll, 1988, pp. 101-104). L'*United Fruit Company*, qui a joué un rôle central dans l'économie guatémaltèque depuis le début du siècle grâce à l'exploitation de terres indigènes, est alors expropriée de ses terrains non cultivés. Elle réplique par un coup d'État mené par la CIA en 1954, mettant fin à une décennie porteuse d'espoir pour les plus défavorisés[5].

L'impossible mise en place de réformes sociales se combine à la confiscation du pouvoir entre les mains de quelques-uns et à l'instauration de « mécanismes de la violence » sous Jorge Ubico (Metz, 2009, p. 66). Cela a pour conséquence la montée de la colère d'une bourgeoisie plutôt urbaine (leaders syndicaux, étudiants et membres dissidents de l'armée). S'inspirant des mouvements marxistes révolutionnaires des pays voisins, celle-ci se constitue en force armée d'opposition au pouvoir oligarchique économico-militaire, menant à un conflit interne particulièrement violent, marqué par des actes de torture et viols de masse commis par des soldats et paramilitaires. Ce conflit s'étendra de 1960 à 1996 et va profondément structurer les rapports de pouvoir à toutes les échelles de la nation.

Le rapport établi par la CEH (1999, III) est éloquent : lorsque le conflit prend fin, 2 % de la population du pays est morte ou disparue, 10 % est réfugiée[6].

> (…), la CEH conclut que des agents de l'État du Guatemala, dans le cadre des opérations contre-insurrectionnelles réalisées dans les années 1981 et 1982, ont exécuté des actes de génocide à l'encontre du peuple maya résidant dans les régions ixil, Zacualpa, nord de Huehuetenango et Rabinal. Cette conclusion se fonde sur la preuve (…) qu'il y eut des meurtres de membres des groupes mayas (…), des atteintes graves à leur intégrité physique ou mentale (…) et des actes d'assujettissement intentionnel des groupes affectés à des conditions d'existence entraînant ou pouvant entraîner leur destruction physique totale ou partielle (…).

[5] Sur cette question, on peut consulter : Bard (2012, pp. 68-69) ; Black (1984, pp. 11-25) ; CALDH (2014, pp. 88-93) ; Cullather (1994) ; Schlesinger et Kinzer (1987 [1982], pp. 21-39).

[6] Pour plus d'informations sur les camps de réfugiés au Chiapas et sur la réintégration des *retornados* (réfugiés de retour au Guatemala), on peut consulter : Kauffer (2000) ; sur l'impact de l'exil et du retour sur l'auto-identification maya, on peut consulter : Nolin Hanlon (1997). Pour un témoignage sur les conséquences du déplacement interne, on peut visionner : Dewever-Plana et Fougère (2012).

> Elle se fonde également sur la preuve que l'ensemble de ces actes furent perpétrés « *avec l'intention de détruire, ou tout ou en partie* » des groupes identifiés par leur ethnie commune, en tant que tels, indépendamment de la cause, du motif ou de l'objectif final de ces actes (…) (CEH, 1999, III, p. 422, 3601. Italiques présents dans le texte)[7].

Alors que, dans les années 1970, 55 % de la population de la région ixil était indigène, pour la CEH, le conflit armé fut prétexte à y commettre des actes génocidaires particulièrement « sanglants » (Torres-Rivas, 2007, p. XVI). 14,5 % des habitants de la zone ixil ont disparu, 60 % ont été déplacés et 70 % des villages ixil ont été brûlés (CEH, 1999, III, p. 359, 3361). À cette période, des corps mutilés apparaissaient chaque jour dans les rues de Nebaj ; tous les déplacements de la population étaient contrôlés (Sanford, 2004, pp. 86-90). Interrogé par l'écrivain guatémaltèque Rodrigo Rey Rosa (2013, p. 76), un survivant ayant vécu seize ans caché dans la montagne témoigne qu'aucune de la vingtaine d'*aldeas*[8] de Nebaj n'a survécu au conflit. Au sortir de la guerre, seule la zone urbaine était encore debout. Ce mécanisme d'effacement des peuples mayas correspond à ce que l'anthropologue Pierre Beaucage (2004) analyse comme un « processus de désindianisation non seulement culturelle, mais physique ».

La perspective du génocide comme un processus culturel et physique appelle donc à s'interroger plus précisément sur les effets à plus long terme quant à la structuration de la société. Plus précisément, quelles sont les fractures héritées du conflit qui se donnent encore à voir dans la région ixil ? Afin d'éclairer le contexte historique de ces tensions, nous aborderons, dans un premier temps, un récapitulatif des grands axes et enjeux du conflit armé interne au cours de la période visée – soit le début des années 1980 –. Puis, nous nous interrogerons sur le procès pour génocide comme révélateur des divisions héritées du passé, au travers de l'analyse d'une audience et des évènements qui se sont déroulés à Nebaj en février 2018. Enfin, nous étudierons les dissensions religieuses comme des héritages des divisions mémorielles du conflit.

---

[7] « (…) *la CEH concluye que agentes del Estado de Guatemala, en el marco de las operaciones contrainsurgentes realizadas en los años 1981 y 1982, ejecutaron actos de genocidio en contra del pueblo maya que residía en las regiones ixil, Zacualpa, norte de Huehuetenango y Rabinal. Esta conclusión se basa en la evidencia de que* (…) *hubo matanzas de miembros de los grupos mayas* (…), *las lesiones graves a su integridad física o mental* (…) *y actos de sometimiento intencional de los grupos afectados a condiciones de existencia que acarrearon o pudieron haber acarreado su destrucción física total o parcial* (…). *Se basa también en la evidencia de que todos esos actos fueron perpetrados* "con la intención de destruir total o parcialmente" *a grupos identificados por su etnia común, en cuanto tales, con independencia de cuál haya sido la causa, motivo u objetivo final de los actos* (…) », CEH (1999, III, p. 422, 3601).

[8] Unité de population de cinq-mille à neuf-mille-neuf-cent-quatre-vingt-dix-neuf habitants rattachée à un *municipio* (unité de base de l'organisation territoriale d'État guatémaltèque), régie par le Code municipal, décret 12-2002 (Congreso de la República de Guatemala, 2002).

I.1. Le conflit armé interne : de la guerre contre-insurrectionnelle au génocide ixil

I.1.1. Contexte d'émergence de la guérilla guatémaltèque

D'aucuns, comme le sociologue spécialiste de l'Amérique latine Yvon Le Bot (1992), estiment que les sources du conflit s'ancrent dans des enjeux liés à la Guerre froide et à des problématiques foncières[9]. Pourtant, les racines du conflit sont sujettes à débat, leur pluralité ne permettant pas d'apporter de réponse simple à ce sujet. Il y a une dizaine d'années, l'historienne Virginia Garrard-Burnett (2010, pp. vii-xvi) a dressé un panorama de ces débats. Certains chercheurs voient dans les aspirations non accomplies du printemps démocratique les racines des espoirs formulés par les mouvements de guérilla pendant le conflit. Garrard-Burnett (2010, pp. vii-xvi) cite notamment Arturo Taracena et Santiago Bastos, Greg Grandin ou encore David Wilkinson. Pour d'autres, le racisme et l'identité ethnique occupent une place fondamentale autant dans le conflit armé que dans la construction de la paix : Diane Nelson ou Demetrio Cojti Cuxil, par exemple. Les tenants de cette analyse sont indécis quant à la place réellement occupée par les populations autochtones dans le conflit : ont-elles participé activement et en pleine conscience à la lutte armée, ou bien étaient-elles des victimes innocentes coincées entre les feux de l'armée et de la guérilla ? Un exemple de ce débat se retrouve dans la controverse qui a entouré les études de Stoll (1993, 1999 et 2001), et, plus particulièrement, la désormais fameuse controverse Stoll-Menchú. Celle-ci est née à la suite de la publication du témoignage de Rigoberta Menchú Tum (Burgos, 2009 [1983]) et, en 1999, de *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans* de Stoll (2008b)[10]. La pierre angulaire de cette controverse tient au fait que Stoll désacralise le témoignage d'une activiste ayant reçu le prix Nobel de la paix en pointant les mensonges et approximations contenus dans son témoignage. Il considère ce récit (auto) biographique comme une potentielle étude ethnographique et non comme un matériau

[9] Sur cette question, on peut consulter, concernant le contexte national : Asturias Valenzuela (2010, p. 3) ; CALDH (2014, pp. 111-133) ; Fleitas et Devoto (2007, pp. 101-102) ; Jahan (2012b, pp. 11-14) ; Vargas et Zamuner (2007, pp. 95-96). Pour des regards plus localisés, on peut consulter : Bergeret (2012, pp. 95-118) en contexte q'eqchi' ; Durocher (2002, pp. 45-63) en contexte ixil ; Talome (2008, pp. 33-43) en contexte ixil.

[10] Sur cette controverse, on peut consulter : Arias (2001, 2002) ; Burgos (2001) ; Drouin (2019 [2016]) ; Duterme C. (2017, pp. 64-67) ; Fischer (2001) ; Garrard-Burnett (2010, pp. vii-xvi) ; Linstroth (2009, pp. 150-153) ; Morales M. R. (2001a et b) ; Sanford (1999) ; Schirmer (2001) ; Vanthuyne (2011 ; 2014, pp. 13-14) ; Volek (2001). Voir « Présentation du terrain d'enquête ».

subjectif venant compléter les données ethnographiques disponibles sur la période du conflit armé.

La vérité se trouve très certainement à la confluence de ces différentes analyses. C'est ainsi que se comprend le caractère tout à fait spécifique des guérillas guatémaltèques dont le discours mêlait des thématiques marxistes de lutte des classes à une idéologie indigéniste de libération des peuples autochtones d'une oppression subie depuis la colonisation espagnole. Cette double rhétorique marxiste et indigéniste est à l'image de la temporalité du conflit qui répond à des exigences belligérantes certes, mais également idéologiques. Ainsi, le conflit peut se diviser en deux phases, cette périodisation mettant en lumière les enjeux politiques de chacune des étapes (Le Bot, 1992, pp. 87-131 ; *idem*, 1998, pp. 107-108). Lors de la première phase, dans les années 1960, la guérilla est essentiellement présente dans les régions *ladinas* du pays et met sur pied la théorie révolutionnaire guévariste du foquisme (Brett, 2007, pp. 33-43). La seconde phase, à partir du milieu des années 1970, voit l'installation de la guérilla dans les zones mayas du pays ; l'armée y répond par une stratégie contre-insurrectionnelle à partir de la fin de la décennie.

En janvier 1959, suite à la révolution cubaine, le Guatemala devient une base d'entraînement pour les militaires américains, ce qui déclenche l'hostilité de certains officiers guatémaltèques. Avec le soutien cubain, ces officiers se révoltent en novembre 1960 et créent les premiers mouvements dissidents à l'est du pays (« Mouvement du 13 novembre »), dans des régions où la population paysanne est majoritairement *ladina* (CALDH, 2014, pp. 113-124 ; Jahan, 2012b, pp. 11-14). Toutefois, ce mouvement peine à se constituer une base de « soutien comportemental »[11] (Kalyvas, cité par Torres-Rivas, 2007, pp. xxvi-xxx) solide du fait de son discours marxiste de lutte des classes, peu adapté aux réalités des régions indigènes (Brett, 2007, pp. 33-36). Le mouvement se voit anéanti par l'armée, soutenue par les forces spéciales américaines (Bermúdez, 2012, pp. 77-80 ; Jahan, 2012b, pp. 11-14 ; Le Bot, 1992).

Dans les années 1970, l'avancée des sandinistes donne un second souffle à la guérilla guatémaltèque. Ses discours muent vers des thématiques indigénistes, proposant une nouvelle lecture du marxisme, plus appropriée à la réalité du pays et plus à même d'être entendue et soutenue par les paysans locaux, majoritairement mayas (Duterme B., 2007, pp. 61-63 ; Le Bot,

[11] Dans son étude sur les logiques de la violence dans les guerres civiles, le politologue grec Stathis Kalyvas (cité par Torres-Rivas, 2007, pp. xxvi-xxx) distingue en effet deux formes de soutien à une guérilla. D'une part, le « soutien comportemental » (« *apoyo conductual* ») est un appui direct et concret aux actions du groupe rebelle. D'autre part, le soutien « attitudinal » (« *apoyo actitudinal* ») se réfère à un soutien idéologique aux demandes du groupe concerné.

1992, pp. 109-131). Le Bot (1992) analyse les enjeux politiques du conflit armé guatémaltèque à travers deux prismes complémentaires. D'une part, l'idéologie de la lutte des classes et des luttes nationales, voire communautaires, ce qui lui permet de mettre en relief l'originalité de l'idéologie des guérillas guatémaltèques par rapport à d'autres mouvements révolutionnaires armés de la région. D'autre part, il remet en question la pertinence de la notion de « guerre maya », au sens d'une guerre spécifiquement liée aux questions identitaires mayas, élargissant le champ idéologique de la lutte armée guatémaltèque. Nous emploierons le terme « idéologie » en nous inspirant de la définition qu'en propose Beaucage (2004), soit « (…) un ensemble structuré de représentations collectives, qui donne un sens officiel à la totalité des rapports sociaux dans des sociétés modernes en voie de sécularisation ». Nous adaptons toutefois cette définition au contexte qui nous occupe et l'entendons donc comme un ensemble de doctrines politiques visant à construire un nouvel ordre social au Guatemala. En ce sens, le discours idéologique emprunte aux catégories du sens commun, de la science et du mythe, qui se trouvent mises en relation sur un mode métaphorique propre. Ce discours est élaboré et institutionnalisé par des spécialistes (ici, les dirigeants de la guérilla) et il est diffusé par des appareils spécifiques chargés d'assurer l'adhésion générale (ici, les responsables des formations politiques au sein de la guérilla). L'idéologie a comme objectifs de légitimer une structure de pouvoir et d'imprégner le sens commun par le sens global qu'elle donne au monde.

En parallèle, au début des années 1970, de nouveaux syndicats éclosent dans tout le pays et des manifestations sont organisées pour l'amélioration des conditions de vie des travailleurs les plus pauvres (Ortiz et Zamora, 2010, pp. 12-15). Cet essor du syndicalisme se fait avec le soutien des ecclésiastiques présents sur le territoire qui, s'appuyant sur l'Action catholique (AC)[12], cherchent à freiner le développement des Églises protestantes (Davis, 1988, pp. 14-20) et soutiennent les revendications foncières des Ixil (Elliott, 1989, p. 14). S'inspirant des enseignements du Concile Vatican II, l'Église développe la théologie de la libération[13], selon laquelle une option préférentielle doit être accordée aux plus pauvres, entraînant une rupture avec les oligarchies locales (Marthoz, 2007, pp. 24-26). Au même moment, le développement de l'anthropologie occidentale dans le pays crée un terreau favorable au développement du

[12] L'AC est une forme d'apostolat créée à partir du Concile Vatican II au milieu du XXe siècle. Elle prétend, en intégrant des laïcs (catéchistes) à ses actions, promouvoir la foi catholique par une meilleure interrelation avec les croyances autochtones, permettant d'améliorer l'efficacité des actions d'évangélisation. En Amérique latine, elle a notamment été marquée par une idéologie politique de gauche inspirée de la théologie de la libération.

[13] Promue par Jean XXII dans les années 1960, la théologie de la libération se veut un instrument de lutte contre la marginalisation de l'Église catholique. En proposant une lecture du catholicisme plus proche du peuple, l'Église entend ainsi mieux s'adapter à la montée des idéologies de gauche en Amérique latine (Beaucage, 2004).

mouvement mayaniste. « Dans le cas du Guatemala, nous appelons “mayanistes” les différents mouvements qui ont pour objectif la défense des droits des peuples “indigènes” du Guatemala sur le principe de l’existence d’une culture maya », Bergeret (2007, p. 1). Ce mouvement est soutenu par une anthropologie indigéniste nationale et internationale mettant en avant les problématiques propres aux peuples autochtones guatémaltèques (Bergeret, 2007, p. 1).

Carte 3. Zones d’activité des principaux mouvements de guérilla 1972-1982

Source : Vela Castañeda (2014, p. 55).

C’est donc dans un contexte de bouleversement de la conception de la place des autochtones dans la société que le mouvement révolutionnaire guatémaltèque va connaître son plein essor. Dans les années 1970-1980, quatre principaux mouvements de guérilla se répartissent le territoire (carte 3) tout en formulant des propositions politiques complémentaires (tab. 2). L’évolution du discours dissident vers des problématiques indigénistes, impulsée par l’EGP (Brett, 2007, pp. 33-36), permet de grossir les rangs des guérillas. Celles-ci ne dépasseront pourtant pas les six à sept-mille membres au plus fort de leur existence, ne mettant

ainsi jamais en danger ni le pouvoir politique ni le contexte social[14]. Dès le début des années 1970, l'armée accuse les Ixil d'être favorables à la guérilla, sans que de réelles actions de masse ne soient encore déployées (Brett, 2007, pp. 37-43).

	Naissance	Idéologie	Implantation
PGT *Partido Guatemalteco del Trabajo*	1949	Le parti communiste guatémaltèque est un soutien important du gouvernement Árbenz. Après avoir été décimé à plusieurs reprises, il se divise en plusieurs factions dont certaines choisissent la lutte armée.	Pas de zone d'opération propre
FAR *Fuerzas Armadas Rebeldes*	1963	Après avoir été décimées à la fin des années 1960, elles retrouvent la lutte armée à la fin des années 1970, au profit d'une idéologie marxiste-léniniste orthodoxe.	Petén
ORPA *Organización del Pueblo en Armas*	1971	Inspirée par le guévarisme, le national-populisme et l'indigénisme, elle refuse le concept d'« organisation des masses » défendu par l'EGP.	San Marcos Quetzaltenango Sololá Chimaltenango
EGP *Ejército Guerrillero de los Pobres*	1972	Inspirée par le guévarisme d'une part et la théologie de la libération d'autre part, elle se veut la principale représentante des masses paysannes.	El Quiché Nord du Huehuetenango

Tableau 2. Caractéristiques des quatre principales guérillas guatémaltèques
Source : d'après Le Bot (1992, p. 113).

En 1982, les quatre guérillas se regroupent pour former l'URNG (*Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca*), faisant de ces mouvements une force d'opposition militaire et politique unifiée face à une répression de plus en plus sanglante. Ces quatre organes se différencient en matière opérationnelle, menant l'armée à construire des stratégies de lutte spécifiques à chacune d'entre elles au point que le sociologue et politologue guatémaltèque Manolo Vela Castañeda (2009, pp. 93-96) parle de « quatre guerres » en une.

I.1.2. Mise en place de la stratégie contre-insurrectionnelle en région ixil

Parallèlement à l'évolution discursive et idéologique des mouvements guérilleros, la stratégie de lutte contre les guérillas subit également des changements, jusqu'à devenir une

[14] Sur cette question, on peut consulter : Jahan (2012b, p. 17) ; Le Bot (1998) ; Stoll (1998, pp. 101-104) ; Thonon-Wesfreid (2012).

« guerre de massacres à connotation génocidaire » dans la région ixil (Le Bot, 2009, p. 160)[15]. Un premier pas dans ce changement de doctrine du gouvernement est franchi avec l'arrivée au pouvoir, par des élections frauduleuses (Ortiz et Zamora, 2010, pp. 12-15), du général Kjell Eugenio Laugerud García (1974-1978) qui cherche à appliquer les méthodes états-uniennes mises en place au Vietnam.

> La lecture des rapports des commissions de la vérité et un examen attentif des faits ne laissent guère de doute. Les crimes de masse commis par l'armée guatémaltèque, ou sous ses ordres, dans la deuxième étape de la guerre présentent quelques-unes des principales caractéristiques qui entrent dans la définition du génocide par le droit international. L'intention de détruire, partiellement, la population indienne en tant que telle est présente dans les massacres, dans les atteintes à l'intégrité physique ou mentale des membres des communautés, dans la destruction des conditions de survie des communautés ou de fractions de communautés, notamment de groupes de personnes déplacées. Ainsi que dans la déshumanisation des victimes et la destruction d'éléments symboliques et culturels (Le Bot, 2009, p. 157).

Pourtant, certains (Stoll, 2013) remettent en question la disproportion des attaques de l'armée dans la région ainsi que leur aspect indiscriminé. Un câble de la CIA de février 1982 (NSA, 2000) décrivant les opérations contre-insurrectionnelles en région ixil laisse cependant peu de place au doute[16].

> Depuis que l'opération a commencé, plusieurs villages ont été réduits en cendres, et un grand nombre de guérilleros et collaborateurs ont été tués. Commentaires : quand une patrouille militaire rencontre de la résistance et essuie des tirs depuis une ville ou un village <u>il est présumé que l'ensemble de la ville est hostile</u> et elle est par conséquent détruite. (…) Un village vide est supposé avoir apporté son soutien à l'EGP, et il est détruit (…).
>
> <u>L'armée n'a pas encore rencontré de force majeure de guérilla dans la zone</u> (…). Commentaires : La croyance bien documentée de l'armée selon laquelle <u>l'ensemble de la population ixil est pro-EGP</u> a créé une situation dans laquelle <u>il est attendu que l'armée ne fasse pas de quartier</u> aussi bien face aux combattants que face aux non-combattants (NSA, 2000, pp. 1-3. Souligné par nos soins)[17].

[15] Sur la mise en place de la stratégie contre-insurrectionnelle et ses conséquences sur les civils dans la zone voisine de l'Ixcán, on peut consulter : Falla (1992).

[16] Pour plus d'informations sur le débat autour de la pertinence du concept de génocide appliqué au cas guatémaltèque, on peut consulter : Drouin (2019 [2016]) ; Figueroa Ibarra et Paz Bailey (2013, pp. 59-65).

[17] « *Since the operation began, several villages have been burned to the ground, and a large number of guerillas and collaborators have been killed. Comments: when an army patrol meets resistance and takes fire from a town or a village it is assumed that the entire town is hostile and it is subsequently destroyed* (…). *An empty village is assumed to have been supporting the EGP, and it is destroyed* (…).

D'après Stoll (2013), le concept de génocide ne s'applique pas à la violence extrême subie par les Ixil au début des années 1980. Il invoque pour cela deux raisons principales : le fait que des non-Ixil aient également été visés et le fait que l'armée ait spécifiquement visé les Ixil en tant que groupe politique acquis à l'EGP. L'historien Marc Drouin (2019 [2016]) lui répond dans un article à charge publié en 2016 dans lequel il invalide les conclusions de Stoll en se basant sur la définition juridique du génocide (Drouin, 2019 [2016], pp. 172-175). Il y rappelle également les éléments contenus dans les plans de campagne militaire et visant l'ensemble de la population ixil (Drouin, 2019 [2016], pp. 175-181). Premièrement, le fait que des non-Ixil aient été tués dans la même période relève du crime contre l'humanité, mais n'empêche pas qu'un génocide ait été perpétré contre les Ixil en tant que « groupe protégé » tel que défini aussi bien par le droit international que par les sciences sociales[18]. De plus, Drouin (2019 [2016]) rappelle que la définition juridique du génocide concerne l'intention (*intent*) de détruire un « groupe protégé » et non le mobile ou les motivations (*motive*) du perpétrateur. C'est-à-dire que le génocide se détermine par le but du crime, et non son facteur initial.

> Le crime de génocide a été interdit au niveau international afin de protéger certains groupes, comme les Ixil, de l'extermination, indépendamment de *pourquoi* les perpétrateurs choisissent d'exécuter leur destruction physique. *Les raisons pour lesquelles* les membres du groupe sont visés (i.e. tous les Ixil étaient des partisans de la guérilla) concernent les *motivations* des perpétrateurs, et bien que la compréhension de ces motivations soit intéressante pour les chercheurs en sciences sociales et les survivants, elles ne sont pas considérées comme pertinentes lorsqu'il s'agit de condamner les perpétrateurs comme Ríos Montt pour génocide. (…) Le critère de définition légale est l'intention, pas la motivation, ainsi que Stoll le laisse entendre de façon erronée (Drouin, 2019 [2016], p. 173. Italiques présents dans le texte)[19].

The army has yet to encounter any major guerilla force in the area (…). *Comments: The well-documented belief by the army that the entire ixil Indian population is pro-EGP has created a situation in which the army can be expected to give no quarter to combatants and no-combatants alike* », NSA (2000, pp. 1-3).

[18] La notion de « groupe protégé » regroupe des critères objectifs (*etic*) tels que l'usage d'une langue ou le respect de certaines traditions, et des critères subjectifs (*emic*) tels que l'auto-identification à un groupe ethnique donné (Drouin, 2019 [2016], pp. 172-174).

[19] « *The crime of genocide has been prohibited internationally in order to protect certain groups, like the Ixil, from extermination, regardless of* why *perpetrators choose to undertake their physical destruction*. The reasons why *members of the group are targeted (i.e. all the Ixil were guerrilla supporters) refer to perpetrator* motives, *and while understanding these motives is of interest to social scientists and survivors, they are not considered legally relevant when convicting perpetrators like Ríos Montt of genocide.* (…) *The legal definitional criterion is intent, not motive, as Stoll mistakenly implies* », Drouin (2019 [2016], p. 173).

Le conflit armé se fait réellement présent dans la région ixil en juin 1975 avec la première action publique de l'EGP, installé dans la zone depuis deux ans[20] : l'exécution publique de Luis Arenas, le « Tigre de l'Ixcán », propriétaire de la *finca* La Perla (Chajul), réputé pour sa cruauté (Brett, 2007, pp. 37-43 ; Falla, 1992, pp. 9-11 ; Stoll, 1988, pp. 101-104). Quatre ans plus tard, l'EGP pénètre dans Nebaj pour la première fois et exécute Enrique Brol, propriétaire de la *finca* San Francisco (AMIVR, 2015, pp. 15-20), et entame dès lors la mise en place de la politique de la « guerre populaire prolongée » (Brett, 2007, pp. 33-43 ; Falla, 1992, pp. 46-48). Si l'EGP a été plutôt bien accueillie par les habitants de Cotzal au début des années 1970, il n'en fut pas de même avec ceux de Chajul, réputés plus fermés, dont la guérilla eut du mal à gagner la confiance (Brett, 2007, pp. 33-36). Dès le mois de février 1976, en réponse à l'assassinat d'Arenas, l'armée engage une politique d'exécutions extrajudiciaires dans la région ; des membres locaux de l'AC, des sacristains, des enseignants et des membres de coopérative sont tués. D'après l'anthropologue Shelton H. Davis (1988, pp. 21-27), entre février 1976 et décembre 1977, quarante membres de coopératives sont assassinés à Chajul, vingt-huit à Cotzal et trente-deux à Nebaj.

À la fin des années 1970 et au début des années 1980, la stratégie de lutte contre les guérillas se transforme donc en une guerre contre-insurrectionnelle totale, soutenue par la « kaïbilisation » des forces armées de 1979 à 1981 (Asturias Valenzuela, 2010, pp. 5-6 ; Vela Castañeda, 2009, pp. 109-113). La force d'élite *Kaïbil* devient le fer de lance des campagnes de massacres et d'instillation de la terreur dans les communautés (Cifuentes, 1982 ; Davis, 1988, pp. 21-27). Créées en 1974, les *Kaïbil*s sont les forces d'élite de l'armée guatémaltèque.

> Entraînées dans des conditions extrêmes, (…), privées de sommeil, parfois rouées de coups, forcées à manger la viande crue d'animaux tués à mains nues, ces troupes d'élite auraient (…) été poussées au cannibalisme et au vampirisme dans le cadre d'une formation visant à anéantir toutes leurs barrières morales (Bard, 2012, pp. 69-70).

En 1978, le général Fernando Romeo Lucas García accède au pouvoir à la suite d'un coup d'État et nomme son frère, Benedicto Lucas García, chef d'état-major des armées. Il maintient l'application des méthodes états-uniennes engagée par Kjell Laugerud et les actes de torture et assassinats d'opposants se font de plus en plus nombreux, notamment dans la région du Quiché.

[20] Pour plus d'informations sur la mise en place de l'EGP en région ixil et sur ses rapports avec la population locale, on peut consulter Brett (2007, pp. 33-84). Pour un regard de l'intérieur sur les débuts de l'EGP et la vision *ladina* de la guérilla, on peut consulter les témoignages de Colom (2013) et Payeras (2010 [1981]).

Objectifs	Mise en place opérationnelle
Terreur	Terre brûlée, torture, utilisation du viol comme arme de guerre, massacres, disparitions forcées, bombardements aériens.
Contrôle de la population	PAC et *aldeas modelos*, pôles de développement, restriction des déplacements.
Éradication culturelle et politique	Assassinats ciblés, disparitions forcées, conversion évangélique forcée, interdiction des tenues traditionnelles, enlèvement d'enfants.

Tableau 3. Axes opérationnels de la politique contre-insurrectionnelle guatémaltèque
Sources : d'après Asturias Valenzuela (2010, pp. 6-7) ; CALDH (2013) ; CEH (1999) ; FIDH (2013) ; Oficina Municipal de Planificación, Municipalidad de Nebaj et SEGEPLAN/DPT (2010, pp. 16-17).

Afin de maintenir un contrôle de l'État et de l'armée sur l'ensemble du territoire, trois méthodes de contrôle des populations sont mises en place, venant compléter l'arsenal de la lutte contre-insurrectionnelle (tab. 3), dont les PAC. Elles sont créées en 1981 par Fernando Romeo Lucas García et mises en place en 1982 par Ríos Montt, dans le cadre du plan de campagne Victoria 82 et du programme *fusiles y frijoles* (Hemeroteca PL, 2015 ; Vanthuyne, 2014, pp. 3846). Elles participent systématiquement aux campagnes de massacres. La première PAC a été créée à Nebaj, en réponse à la constitution de *Fuerzas Insurreccionales Locales* (FIL), un des éléments de l'organigramme territorial de l'EGP (Brett, 2007, pp. 33-36 ; Rosada Granados, cité par CALDH, 2013, pp. 145-161). Dès 1982, les PAC atteignent un effectif d'un million de membres. Si les personnes incorporées dans les PAC étaient présentées comme volontaires, il s'agissait en fait souvent de survivants de massacres enrôlés de force (tous les hommes physiquement aptes, âgés de quinze à soixante ans) pour participer aux massacres commis dans leur région d'origine, voire leur communauté, créant ainsi des divisions durables au sein des communautés et des familles[21]. Elles sont soutenues par les pôles de développement, centres de regroupement de la population visant à assurer un contrôle sur le territoire et sa population ainsi qu'à faciliter la collaboration des civils à la lutte contre-insurrectionnelle. « La cohésion du pôle repose sur l'existence d'autres structures contre-insurrectionnelles comme les villages modèles, les PAC, les centres de rééducation idéologique et les centres de réception pour réfugiés et déplacés », Kauffer (2000, p. 21). Les psychiatres et psychanalystes Bernard et Concepción Doray (2012) mettent en avant la difficulté supplémentaire qu'il y avait à être une femme dans ces centres de contrôle de la population :

> Les hommes étaient emmenés au travail sous escorte. Les femmes restaient ainsi à la disposition des militaires dans la journée. Beaucoup d'enfants sont nés de ces viols, mais

[21] Pour plus d'informations sur le fonctionnement des PAC, on peut consulter la thèse de doctorat de Paul Kobrak (1997) consacrée aux PAC d'Aguacatán (Huehuetenango), et le rapport de la CEH (1999, II, pp. 181-234).

> encore aujourd'hui leur origine est l'objet d'un épais silence. (…) Les séances d'endoctrinement sur les valeurs du monde libre et le message évangéliste étaient presque quotidiennes (Doray et Doray, 2012, pp. 92-93).

Les pôles de développement assuraient également le contrôle des *aldeas modelos*. Ces dernières sont des « villages modèles » où sont regroupées les personnes déplacées suite aux massacres commis dans leurs communautés d'origine et à l'incendie de leurs foyers. Ils sont les principaux lieux de déconstruction de l'identité maya avec pour objectif de fondre les Mayas dans la « guatémaltéquité », de les « ladiniser ». L'objectif étant de rééduquer l'ensemble de la population ixil (Drouin, 2019 [2016], pp. 175-178). Ces villages bénéficient, en théorie, de projets de développement destinés à assurer l'autosubsistance de leur population, ainsi que la mise en place de services et infrastructures qui relient ces *aldeas* au reste de la région. Dans les faits, l'armée y exerce un contrôle des déplacements et de la production et commercialisation des biens produits, et les ressources à disposition de la population y sont limitées ; les violences sexuelles et autres actes de torture sont fréquents et la peur omniprésente. Le linguiste et activiste Noam Chomsky (dans Wahlforss, 1983), pour qui le régime guatémaltèque de l'époque était assimilable au régime national-socialiste, compare les *aldeas modelos* aux camps de concentration nazis de la Seconde Guerre mondiale. À ces trois organes s'ajoutent les *comisionados militares* (« auxiliaires militaires »), relais de l'autorité militaire dans les territoires ruraux, généralement sélectionnés parmi les propriétaires terriens (Asturias Valenzuela, 2010, pp. 11-12 ; CEH, 1999, II, p. 181), comme l'étaient par exemple les frères Brol, propriétaires de la *finca* San Francisco à Cotzal. Ce dernier statut a été créé en 1938, mais ce n'est qu'à partir de 1954 que les *comisionados militares* prennent une part active dans la répression des opposants politiques (CEH, 1999, II, p. 159, 1196 ; Adams cité par Falla, 2007 [2001], p. 507). Ils sont théoriquement placés sous l'autorité du commandant de la zone militaire du Quiché (Falla, 2007 [2001], p. 507) et s'insèrent dans une longue histoire de recours au clientélisme et aux milices privées pour asseoir l'autorité d'un État en défaut de légitimité (Casaús Arzú, 1999 ; Simon S., 2016, pp. 119-122).

L'année 1982 voit l'arrivée au pouvoir, par un coup d'État mené par le MLN (*Movimiento de Liberación Nacional*) et un groupe de jeunes officiers, de Ríos Montt, un converti devenu pasteur de l'Église pentecôtiste *El Verbo*[22] qui se présentait comme un envoyé de Dieu (Stoll,

[22] L'Église *El Verbo* est née aux États-Unis et est arrivée au Guatemala après le séisme de 1976 pour participer à la reconstruction des zones impactées. Elle s'est d'abord installée dans la capitale du pays en proposant des prêches destinés à une population issue des classes supérieures avant de se développer dans d'autres régions,

1988). Dans le camp opposé, certains prêtres catholiques ont soutenu, voire rejoint les guérillas de l'altiplano (Stoll, 1988, pp. 101-104), et l'EGP. L'EGP (1981), par le recours aux valeurs traditionnelles du christianisme, a lancé des appels à les rejoindre à tous les chrétiens soucieux du sort réservé aux plus pauvres d'entre les pauvres. Sous le mandat de Ríos Montt, quatre-cent-quarante villages et hameaux indigènes sont rayés de la carte (Falquet, 2018, pp. 96-97). Le général affirmait cependant vouloir modifier la stratégie contre-insurrectionnelle en ne recourant plus à la destruction systématique, mais en accentuant la mise en place de systèmes de contrôle de la population (Pedron Colombani, 1998, pp. 49-52 ; Stoll, 1988, pp. 98-101). En 1982, le général résumait ainsi sa politique : « Les guérilleros sont le poisson, la population est la mer, si vous ne pouvez attraper le poisson, il faut assécher la mer » (Le Bot, 2009, pp. 150-151 ; Oficina Municipal de Planificación, Municipalidad de Nebaj et SEGEPLAN/DPT, 2010, p. 16 ; Yates, 2011). Autrement dit, pour annihiler la guérilla, il fallait éliminer les indigènes et leur volonté d'émancipation, afin de reconstruire une morale nationale, fondée notamment sur la religion (Stoll, 1988, pp. 90-92).

La stratégie contre-insurrectionnelle contre l'EGP en région ixil recouvrait plusieurs axes tactiques complémentaires : des exécutions arbitraires et assassinats ciblés ; des disparitions forcées (photo 7) – qui assurent l'impunité (Falla, 1992, pp. 9-15) – ; la terre brûlée ; des déplacements d'enfants ; des actes de torture et exactions sexuelles (CONAVIGUA *et al.*, n.d., pp. 72-97) ; l'enrôlement de civils dans les PAC ; le contrôle de la population survivante avec des séances d'endoctrinement et la division des communautés (Vela Castañeda, 2014). De 1981 à 1983, la contre-insurrection s'intensifie ; 81 % des violations des droits de l'Homme documentées par la CEH (1999, II, p. 320, 1740) sont commises dans ce laps de temps, notamment dans le département du Quiché dans lequel opérait l'EGP. Une partie de ces actes a été ordonnée par Pérez Molina, alors commandant du détachement militaire de Salquil Grande (Nebaj) et réputé dans la région pour avoir commis des atrocités dans plusieurs communautés.

dont la zone ixil. Son système d'organisation est fortement compartimenté et hiérarchisé, assurant ainsi une facilité d'insertion dans les populations rurales ainsi qu'un contrôle sur les groupes de convertis (Pedron Colombani, 1998, pp. 85-87).

Photographie 7. Portraits d'hommes et femmes ixil victimes de massacres, Nebaj
Novembre 2017

Le milieu universitaire international et les ONG cherchent à alerter l'opinion publique sur les exactions en cours dans le pays et, plus particulièrement dans la région ixil[23], avançant que « [les] Ixil n'avaient pas expérimenté une telle brutalité depuis l'époque de la conquête » (Colby et Colby, 1986 [1981], p. 10)[24]. Les massacres commis dans la zone étaient basés sur la Doctrine de sécurité nationale[25] (DSN) laquelle définissait les Ixil comme « l'ennemi interne »[26]. Plusieurs plans de campagne militaire ont été établis, dont le *Plan Sofía* (López Fuentes, 1982) visant exclusivement le Triangle Ixil[27]. Il prévoyait que les troupes envoyées dans la région, appuyées par les PAC, soient mobilisables rapidement afin de rétablir l'ordre et de libérer la population de la « subversion ». Après avoir explicité l'objectif militaire d'« exterminer les

[23] Sur cette question, on peut consulter : Carmack (1988) ; Colby et Colby (1986 [1981], pp. 9-13) ; Davis (1988) ; Stoll (1993).

[24] « (…) *ixiles no habían experimentado tal brutalidad desde la época de la Conquista* », Colby et Colby (1986 [1981], p. 10).

[25] La DSN a été développée pendant la Guerre froide par les États-Unis, pour être appliquée aux pays latino-américains. Elle est issue du *National Security Act* promulgué en 1947 sous le mandat du président Truman. Elle établissait des protocoles d'actions militaires luttant contre les idéologies communistes et leur équivalent à l'intérieur des frontières, la « subversion ». Le terme « subversion » désignait les organisations considérées comme communistes ; leurs partisans, les « subversifs », étaient les « ennemis internes » à la nation.

[26] Sur cette question, on peut consulter : Asturias Valenzuela (2010, pp. 3-8) ; Bergeret (2012, pp. 98-107) ; CEH (1999, I, pp. 117-121) ; Epe et Kepfer (2014) ; Rosada Granados, cité par CALDH (2013, pp. 145-161).

[27] L'expression Triangle Ixil est née au début des années 1980 pour désigner la région comprise entre les trois localités ixil. Certains habitants la refusent du fait qu'elle a été créée par les militaires et demandent à ce que soit privilégiée l'expression « zone ixil ».

éléments subversifs dans la zone »[28], le *Plan Sofía* (López Fuentes, 1982, pp. 3 et 10) définit l'ensemble de la population ixil comme acquise à la « subversion » (Stoll, 1988, pp. 101-106).

L'Église catholique était alors soutenue par les États-Unis (Bergeret, 2012, pp. 108-109) et influencée par la théologie de la libération. Ayant activement participé à l'essor de coopératives agricoles par le biais de l'AC, elle est également visée par les actions contre-insurrectionnelles (Falla, 1992, pp. 17-24 ; Garrard-Burnett, 2010, pp. 113-143). Ce fut, par exemple, le cas de Dianna Ortiz, missionnaire travaillant auprès de populations indigènes dans la région de La Antigua Guatemala, enlevée et torturée par des forces gouvernementales en 1989 (Rivallain, 2021). Tout comme pour le reste de la population, les actions contre l'Église sont de plus en plus fréquentes et mortelles ; au début des années 1980, la présence du clergé au Guatemala se réduit comme peau de chagrin, allant jusqu'à quitter le département du Quiché. Certains clercs, pourtant, maintiennent leur présence en intégrant des camps de réfugiés, la guérilla ou des CPR-Sierra, comme l'a rapporté si poétiquement Ricardo Falla (2015 [1995]), lorsqu'il évoque les étapes de sa « relation amoureuse » avec ces communautés. Les CPR étaient des communautés de survivants installés dans les montagnes des régions Ixil-Ixcán. Elles sont restées dans l'anonymat jusqu'en 1990, lorsqu'une issue au conflit semblait crédible, afin de participer aux négociations de paix. Composées de survivants de massacres d'ethnies diverses, les CPR sont souvent idéologiquement proches de l'EGP et sont constituées de civils non armés. Ainsi que cela nous a été rapporté par un ancien membre lors d'un entretien mené en novembre 2017, les conditions de vie au sein de ces communautés ont d'abord été d'une rudesse inimaginable. Les survivants ont peu à peu construit une structure communautaire leur permettant de subvenir d'abord à leurs besoins primaires, puis de développer des organes quasi-institutionnels en termes d'organisation politique, d'éducation, de santé, de religion, etc. (Falla, 1992, pp. 199-215 ; Huet, 2008, pp. 105-165 ; Ramírez Ambrocio, 2014).

Ainsi que cela nous a été confié par une femme ixil de Nebaj en novembre 2017, le fait de se présenter comme membre d'une Église évangélique était une protection face à la répression massive de l'armée vis-à-vis des catholiques. Selon elle, des contrôles réguliers étaient effectués par les soldats dans la région, au cours desquels il fallait présenter une attestation d'appartenance à une de ces Églises. Les élections de 1985 voient la victoire de Vinicio Cerezo (parti démocrate-chrétien) et, avec lui, le retour à un régime civil. À compter de cette date, les actions des guérillas se font plus ponctuelles et la politique de répression contre-

[28] « (…) *exterminar a los elementos subversivos en el área* », López Fuentes (1982, p. 3).

insurrectionnelle diminue d'intensité (Le Bot, 1998, pp. 107-108). Le processus de négociation de la paix s'enclenche alors et va durer une dizaine d'années, jusqu'à la signature des Accords de paix ferme et durable en décembre 1996 sous le mandat d'Álvaro Arzú (Secretaría de la Paz, Presidencia de la República, 2006 ; Vanthuyne, 2014, pp. 97-110). Dès lors, et à l'aune des espoirs nés de la signature de la paix, la narration du conflit a commencé à se développer en deux pôles opposés (Duterme C., 2017, pp. 64-67) : à l'intérieur du territoire national, le gouvernement produisait une histoire officielle tenant plus de la réécriture justificatrice que de la véracité historique (Hale, 1997) ; tandis qu'à l'étranger, les narrations mémorielles étaient essentiellement produites par la société civile telles que des organisations de réfugiés, d'anciens membres des guérillas et des victimes du conflit (Duterme C., 2017, pp. 64-67). Le Guatemala est encore aujourd'hui divisé sur la question de la qualification des crimes commis pendant le conflit. Si les soutiens de l'armée affirment que des crimes ont été commis des deux côtés et qu'ils étaient justifiés par l'état de guerre, nombreux sont ceux qui militent en faveur de la reconnaissance du caractère génocidaire de la politique contre-insurrectionnelle mise en place durant le conflit (Garrard-Burnett, 2010, pp. 113-143).

I.2. Un procès historique au pays de l'« éternelle impunité »[29]

Au cours de la décennie 1990, les premières mises à jour de fosses communes ont lieu (Dunn, 1995 ; Duterme C., 2016). Elles enclenchent un processus d'exhumation et d'identification des corps qui dure encore aujourd'hui, sous l'égide de la FAFG (*Fundación de Antropología Forense de Guatemala*)[30], organisation indépendante à laquelle l'État a délégué ce processus[31]. En 1999, une première plainte pour génocide, terrorisme, torture et actes génocidaires est déposée contre Ríos Montt et quatre généraux à la retraite par, entre autres plaignants, le prix Nobel de la paix Rigoberta Menchú, auprès d'un tribunal espagnol à

[29] Expression souvent utilisée dans les groupes de défense des droits de l'Homme guatémaltèques et dans certains organes de presse. Elle fait référence à l'expression « pays de l'éternel printemps » fréquemment usitée pour parler du Guatemala, de son climat tempéré et de sa flore luxuriante, ou encore à l'expression « pays de l'éternelle tyrannie » du poète guatémaltèque Luis Cardoza y Aragón dans son ouvrage *Guatemala, las líneas de tu mano*, paru en 1955, reprise par le fameux ouvrage photographique publié par Jean-Marie Simon en 2010, *Guatemala: Eterna Primavera, Eterna Tiranía* (Arias Retana, 2015 ; Carrera, 2009 ; Góngora, 2013 ; Simon J.-M., 2010).

[30] Pour plus d'informations, voir en annexe : « Dépliant de présentation de la FAFG – traduction ».

[31] Entre mars et août 2020, la FAFG a identifié soixante-dix corps (information recueillie sur le profil Facebook d'une de nos informatrices, salariée de la FAFG, août 2020).

compétence internationale[32]. À l'issue de plusieurs années de procédure et de l'ouverture de plusieurs procès concernant des exactions commises durant le conflit, la justice espagnole ne parvient pas à faire extrader sur son territoire les différents accusés pour mener à bien les procès (Open Society Justice Initiative, n.d.).

Au Guatemala, une plainte est déposée en 2000 par l'AJR (*Asociación para la Justicia y Reconciliación*) et le CALDH (*Centro para la Acción Legal en Derechos Humanos*), auprès d'un tribunal national, à l'encontre de Fernando Romeo Lucas García (ACOGUATE, 2013 ; FIDH, 2013 ; Rey Rosa, 2013 ; Vanthuyne, 2004, pp. 241-243). Faute de preuve suffisante, celle-ci ne sera finalement pas retenue. L'année suivante, une autre plainte est déposée, cette fois à l'encontre de Ríos Montt et de son ancien chef d'intelligence militaire, José Mauricio Rodríguez Sánchez. Il faudra toutefois attendre 2012, que l'ex-président *de facto* perde son immunité parlementaire, ainsi que la levée des lois d'amnistie par la procureure générale Claudia Paz y Paz, pour que la procédure judiciaire se mette réellement en route. Des témoignages sont alors collectés dans tout le pays, les victimes sont encouragées à exprimer leur expérience du conflit, des monuments et évènements commémoratifs fleurissent dans le pays et le divisent profondément (Drouin, 2019 [2016], pp. 170-172). Les récits des histoires locales de violence se construisent, soutenues par les mouvements sociaux locaux[33] et les ONG, créant une forme d'effervescence mémorielle qui « [cherche] à "rendre présente" la mémoire historique du conflit » (Vanthuyne, 2004, p. 245 ; idem, 2014, pp. 115-171), au risque d'assister parfois à une homogénéisation du discours mémoriel (Robin Azevedo, 2015). Cette dernière tend à gommer les spécificités locales de la contre-insurrection tout en empêchant tout discours critique sur l'URNG d'une part, et sur les défauts d'application des Accords de paix d'autre part. En effet, l'émergence de la mémoire des victimes dans l'espace public peut dériver vers des discours politisés qui excluraient toute forme de nuance, ainsi que cela a été analysé par le philosophe Paul Ricœur (2000, pp. 97-105). Il explicite ainsi le concept de « mémoire manipulée » qui peut se situer à chaque extrême de la mise en mémoire : soit par l'excès « abus de mémoire », soit par le manque, « abus d'oubli » (Ricœur, 2000, p. 98). Vanthuyne (2004,

[32] Sur cette question, on peut consulter : FIDH (2013, pp. 6-7) ; Góngora (2013) ; Monge (1999) ; Santos Vara (2006).

[33] L'expression « mouvement social » est entendue au sens que lui donne l'anthropologue Marie France Labrecque (2011, p. 19), dans une définition inspirée des travaux de la sociologue spécialiste des mouvements de résistance autochtochtone Rima Wilkes. « On peut parler de mouvement social lorsque nous sommes en présence d'un ou de plusieurs groupes qui remettent en question, de façon organisée et sur le plan politique, les pratiques dominantes des institutions, des élites, des autorités ou d'autres groupes ; le mouvement social vise le changement et occasionne des conflits (…) ».

pp. 243-250) résume la théorie du philosophe comme suit, tout en justifiant ce parti pris des ONG face à la persistance de la polarisation de la société guatémaltèque.

> Le désir de justice et de réparation pourrait déboucher (…) sur un phénomène d'idéologisation de la mémoire, sur une lecture de l'histoire prenant le parti des victimes. Ce faisant, une telle mémoire historique finirait par occulter les zones les plus grises de l'histoire (celles notamment où les victimes sont parfois devenues des bourreaux), justifiant l'élaboration d'un statut de peuple victime à qui revient, de droit, l'exercice de nouvelles violences. (…). Une mémoire heureuse doit être une mémoire équitable, rappelle Ricœur (Vanthuyne, 2004, p. 247).

En 2013, un procès s'ouvre à contre Ríos Montt et Rodríguez Sánchez, accusés d'avoir donné les ordres menant à l'élimination de 33,61 % de la population ixil de 1982 à 1983, sur une population totale de quatre-vingt-cinq-mille personnes (CALDH, 2013 ; Rey Rosa, 2013, p. 74). Selon les estimations de Jennifer Schirmer (citée par Drouin, 2019 [2016], pp. 175-178), spécialiste en analyse de conflits et d'acteurs armés, le nombre moyen de morts durant son mandat était de six-mille par mois, alors qu'il était d'environ huit-cents par mois au cours du mandat de son prédécesseur. La première phase de ce procès s'étend du 19 mars au 10 mai 2013. Le tribunal y entend les témoignages de près d'une centaine de rescapés de massacres. Des deux organisations parties civiles (AJR et CALDH), aucune ne demande de réparations financières pour les victimes, conformément aux souhaits de celles-ci (discours public des avocats, 09.02.2018, Nebaj ; Petrich B., 2013). Le procès est émaillé d'interruptions : une quarantaine de recours sont déposés, deux suspensions courtes sont prononcées (ACOGUATE, 2013, pp. 12-14 ; FIDH, 2013, pp. 21-25 ; Rey Rosa, 2013, p. 78). Le pays est profondément polarisé entre le camp de ceux qui sont favorables à la tenue du procès et ceux qui en nient la légitimité et le bien-fondé ; preuve que le paysage politique national n'a finalement que peu évolué depuis la période du conflit et que « la bataille pour la vérité historique » (« *la batalla por la verdad histórica* », Figueroa Ibarra et Paz Bailey, 2013, p. 58) se déroule désormais sur le terrain judiciaire (Langlois, 2013). Pérez Molina, alors président, affirme de façon officielle que le génocide n'a pas existé au Guatemala, tout en niant l'existence d'un système politique raciste dans le pays.

> Je l'ai dit lorsque j'étais candidat et je le répète à nouveau maintenant que je suis président de la République, ici au Guatemala il n'y a pas eu de génocide. On définit le génocide par une extermination d'une race du fait d'être une race. Ici au Guatemala ce qu'il y a eu c'est un conflit armé interne que la guérilla a déplacé à l'intérieur du pays et ils ont voulu impliquer

les populations mayas, mais ici à aucun moment il n'y a eu d'extermination pour raison raciale (Pérez Molina, cité par Figueroa Ibarra et Paz Bailey, 2013, p. 61)[34].

Figure 2. Couverture d'un dossier de la *Fundación Contra el Terrorismo*, 21.04.2013

Source : Fundación contra el Terrorismo, 21.04.2013, fundacioncontraelterrorismo2013.blogspot.com/2013_04_21_archive.html?m=0 [dernier accès le 21.10.2021].

Traduction : « LA FARCE DU **GÉNOCIDE** AU GUATEMALA. CONSPIRATION MARXISTE DEPUIS L'ÉGLISE CATHOLIQUE. LA FARCE DU GÉNOCIDE AU GUATEMALA, UNE BONNE AFFAIRE. Utiliser de façon démagogique le terme génocide, bien qu'il n'y ait jamais eu dans notre pays d'actions qui correspondent à cette acception, pendant le Conflit Armé Interne, est devenu une bonne affaire à laquelle participent différents acteurs. LE MONDE MÉRITE DE CONNAÎTRE **LA VÉRITÉ** ! La présente publication est responsabilité exclusive de la *Fundación Contra el Terrorismo* ».

[34] « *Lo dije cuando estaba de candidato y lo vuelvo a repetir hoy que estoy de presidente de la República, es que aquí en Guatemala no hubo genocidio. Se tipifica el genocidio cuando hay un exterminio de una raza por razón de ser una raza. Aquí en Guatemala lo que hubo fue un conflicto armado interno que la guerrilla lo llevó al interior del país y quisieron involucrar a las poblaciones mayas, pero aquí ni hubo en ningún momento un exterminio por razón de raza* (…) », Pérez Molina, cité par Figueroa Ibarra et Paz Bailey (2013, p. 61).

La *Fundación Contra el Terrorismo* est créée à cette même époque. Cette organisation indépendante, fondée par les membres de l'oligarchie de droite (anciens militaires et patrons de grandes entreprises, pentecôtistes) est proche du pouvoir politique et s'est dotée de la mission de lutter contre le terrorisme au Guatemala. Óscar Germán Platero Trabanino (2014), alors vice-président de la structure, est l'auteur de plusieurs ouvrages cherchant à « [défendre] la vérité, la liberté et la justice et [à dénoncer] le mensonge » (« *En defensa de la verdad, la libertad y la justicia y denunciando a la mentira* », Angoso García, cité dans Platero Trabanino, 2014, p. 9). Un de ses objectifs est d'ancrer les idéologies de la guérilla dans une conspiration marxiste ourdie par l'Église catholique, de discréditer les chercheurs et activistes engagés dans la reconnaissance des crimes du conflit armé et de dédouaner l'armée en excluant toute intentionnalité génocidaire. À l'instar du CACIF (*Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras*) et d'AVEMILGUA (*Asociación de Veteranos Militares Guatemala*), la *Fundación Contra el Terrorismo* achète des encarts (*campos pagados*) dans les plus grands journaux du pays. Elle accuse les juges, témoins, associations nationales et internationales d'être des marxistes qui cherchent à diviser le pays et à favoriser l'installation du communisme au Guatemala (fig. 2).

Les organisations parties civiles usent également de ce système de publication dans la presse pour atteindre l'image de leurs opposants et tenter de convaincre l'opinion publique de la justesse de leur cause (Langlois, 2013 ; Sabino, 2017). Un slogan de solidarité apparaît au moment du conflit : *mi corazón es ixil* (« mon cœur est ixil »), largement repris par la société civile de défense des droits de l'Homme[35], et affiché sur des pin's et des T-shirts, puis détourné par leurs opposants en *mi corazón no es ixil* (« mon cœur n'est pas ixil »). Les discours racistes présentant les Ixil comme des guerriers, des rebelles insoumis ou des communistes, refont surface. La société se polarise profondément tant au niveau national qu'au sein même des communautés ixil où se côtoient encore victimes, ex-PAC, anciens guérilleros, voire, parfois, anciens militaires.

[35] Au Guatemala, l'expression « société civile » tend à faire référence aux mouvements sociaux issus ou s'inspirant de l'idéologie développée par l'URNG à partir du milieu des années 1980. Il s'agit donc d'organisations développant une approche marxiste et indigéniste du contexte sociopolitique guatémaltèque, inspirées par l'héritage de la lutte armée mise en place pendant le conflit armé interne (Bastos, 2006). Avec le temps, les organisations de la société civile guatémaltèque et mésoaméricaine, se sont également inspirées des discours indigénistes promus par l'ONU et certaines ONG qui construisent une rhétorique idéalisant le passé précolombien, tendant parfois à l'essentialisation des peuples autochtones (Bataillon, 2009).

Le 10 mai 2013, à Ciudad de Guatemala, l'ex-dictateur Ríos Montt est reconnu coupable de crimes de génocide et crimes contre l'humanité à l'encontre du peuple maya ixil. Pour la première fois, un ancien chef d'État est condamné pour génocide par un tribunal national, faisant de ce procès un exemple en matière de justice transitionnelle (Falquet, 2018, pp. 96-97 ; Langlois, 2013 ; Petrich B., 2013). Il est condamné à quatre-vingts ans d'emprisonnement (CALDH, 2013). La présidente du tribunal de haut risque[36], Iris Yassmín Barrios Aguilar, confirme l'existence d'un racisme institutionnalisé ayant permis la mise en place d'actes de génocide et l'utilisation de viols comme arme de guerre (Langlois, 2013). Au moment où la sentence est prononcée, la salle du tribunal, pleine à craquer, laisse éclater sa joie d'une seule voix, des chants sont entonnés, et Yassmín Barrios est acclamée aux cris de « *¡Justicia! ¡Justicia!* » (« Justice ! Justice ! »). Profitant de la confusion, les avocats de Ríos Montt tentent de l'exfiltrer, la juge s'empare de son microphone et interpelle les policiers présents afin qu'ils ne le laissent pas s'enfuir[37]. L'ancien dictateur est incarcéré le jour même. Le jugement fait également état de la nécessité d'effectuer une réparation morale : des excuses publiques doivent être adressées aux femmes ixil, et au peuple ixil de façon générale, lors d'une cérémonie au Palais National et dans les trois principales localités ixil. Des monuments de commémoration et un centre culturel de récupération de la mémoire historique doivent être construits dans la région, des centres scolaires de tous niveaux doivent être financés... Enfin, les catégories de génocide et de crimes contre l'humanité doivent être ajoutées au programme national d'indemnisation afin que les Ixil puissent bénéficier des réparations qu'il prévoit (FIDH, 2013, pp. 9-11). Rodríguez Sánchez est quant à lui innocenté, le tribunal estimant qu'il ne faisait pas partie de la chaîne de commandement.

Le 20 mai, soit dix jours plus tard, après trois jours de réunion avec le CACIF, la Cour Constitutionnelle (CC) annule la sentence pour vices de procédure, décision jugée illégale par des organisations nationales et internationales, ainsi que par la présidente du tribunal elle-même (FIDH, 2013, pp. 26-27 ; Petrich B., 2013). Cette annulation invalide l'ensemble des actes déposés entre le 19 avril et le 10 mai 2013 et implique donc que les témoins soient à nouveau appelés à témoigner à la barre. La difficulté à reconstituer un tribunal et les différents recours

[36] Les tribunaux de haut risque (*Tribunal de Mayor Riesgo*) ont été créés en 2009 par des juristes guatémaltèques et des défenseurs des droits de l'Homme, grâce à des soutiens financiers et techniques internationaux. Ils visent à juger les affaires du crime organisé et les graves violations aux droits de l'Homme. Ils permettent également de fournir une protection spécifique aux juristes qui les composent (Oglesby et Nelson, 2019 [2016], p. 8).

[37] Cette scène nous a été rapportée par différents membres d'ONG internationales présents dans la salle ce jour-là et a été filmée par plusieurs médias nationaux et internationaux. Voir également Vanthuyne (2015).

judiciaires déposés mettent un long coup d'arrêt au procès, lequel ne pourra être rouvert que quatre années plus tard. Or, ce fait est loin d'être anecdotique.

La confrontation au tribunal, à la déposition publique et en face à face, est un acte lourd de conséquences pour les Ixil. Ceux-ci sont en effet plus proches de ce que l'ethnologue Marie Chosson (2012b, pp. 241-246), spécialiste des conflits religieux en contexte tseltal, nomme la culture de la négociation que de la culture de la confrontation, plus fréquente en Occident. Comparant les modes de justice traditionnelle du village d'Aguacatenango (Chiapas, Mexique) à la justice d'État, Chosson met en avant le fait que, dans le système coutumier, les plaignants ne sont quasiment jamais mis dans une situation de confrontation avec les accusés. De plus, les juges traditionnels sont considérés comme des médiateurs plutôt que comme des « applicateurs de sanctions définies » (Chosson, 2012b, p. 244). Chez les Ixil, Benjamin et Lore Colby (1986 [1981], pp. 59-63) caractérisent les relations conflictuelles entre humains comme étant de nature indirecte, un trait qu'ils contrastent avec les observations menées auprès de populations tzotzil et tseltal, dans le cadre de la thèse de doctorat de Benjamin Colby[38]. Ils avancent comme preuve de ces relations conflictuelles directes un taux élevé d'homicide parmi les Tseltal « parce qu'ils tuent ceux qu'ils croient être des sorciers » (« (…) *porque matan a quienes creen que son brujos* », Colby et Colby, 1986 [1981], p. 62). Cependant, leurs conclusions concernant les systèmes tzotzil et tseltal sont à nuancer au regard de celles, plus récentes, proposées par Chosson (2012b). L'analyse de cette dernière est corroborée par les travaux de l'anthropologue et linguiste John B. Haviland (2010) dans le village tzotzil de Zinacantán (Chiapas, Mexique)[39].

> Bien que l'existence d'ennemis occupe parfois les pensées des Ixil, et que celle-ci soit liée à des suspicions de sorcellerie, ils ne se font pas justice par eux-mêmes, comme le font, par exemple, les Maya tzotil du Mexique (…). La philosophie ixil ordonne d'éviter les confrontations. De plus, l'idée d'une âme personnalisée qui survit et qui s'intéresse activement aux affaires humaines après la mort apporte un sentiment de l'*ego* et du contrôle que nous considérons important pour maintenir la paix sociale (Colby et Colby, 1986 [1981], pp. 61-62)[40].

[38] Thèse publiée sous la référence suivante : Benjamin Colby, 1966, *Ethnic relations in the Chiapas highlands*, Santa Fe: Museum of New Mexico Press.

[39] Voir « III.3.1. La valeur émique du silence ».

[40] « *Aunque la existencia de enemigos a veces ocupa los pensamientos de los ixiles, y se sospecha de brujería, no se hacen justicia por su mano como lo hacen, por ejemplo, los mayas tzotziles de México* (…). *La filosofía ixil ordena evitar las confrontaciones. Además, la idea de un alma personalizada que sobrevive y está activamente interesada en los asuntos humanos después de la muerte aporta un sentido del ego y de control que consideramos importante para mantener la tranquilidad social* », Colby et Colby (1986 [1981], pp. 61-62).

D'après les auteurs, les confrontations entre humains sont limitées par « une barrière psychologique à l'égard de la confrontation directe » (« *una barrera psicológica contra la confrontación directa* », Colby et Colby, 1986 [1981], p. 62). D'après les auteurs, cette confrontation par indirection serait caractéristique de toute forme de relation interpersonnelle chez les Ixil. Elle s'opposerait en cela aux relations avec les entités (spirituelles, non-humaines, telles que les ancêtres ou les gardiens de la terre) qui seraient, elles, directes. Le couple Colby représente ces différentes formes de relations antagoniques dans un schéma comparatif entre les systèmes ixil et tzotzil (fig. 3). Sur celui-ci, les flèches symbolisent une action qui serait directe entre l'individu (*ego*) et les entités non humaines (*sobrenaturales*), alors que les lignes coupées représenteraient l'absence d'action directe, d'interrelation entre l'individu (*ego*) et son ennemi (*enemigo*).

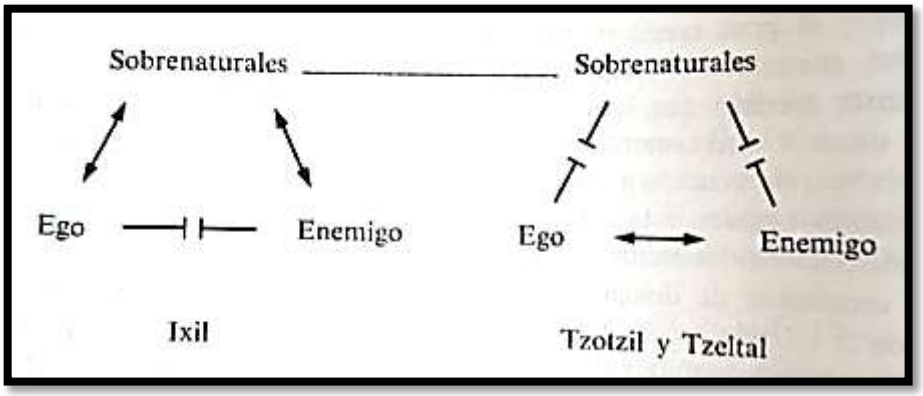


Figure 3. Relations entre humains et non humains, comparaison des modèles ixil et tzotzil

Source : Colby et Colby (1986 [1981], p. 62).

Par ailleurs, autre frein au processus de justice transitionnelle, le trajet pour se rendre à la capitale est long et onéreux, et rares sont ceux qui peuvent abandonner pour de longues durées leurs foyers et leurs champs. De plus, les témoins sont âgés et de santé fragile, certains d'entre eux sont décédés avant la réouverture du procès en 2017, rendant leurs précédents témoignages inutiles du point de vue judiciaire. Enfin, le procès s'accompagne de tentatives d'intimidation, de diffamations, de menaces, voire d'attaques directes – comme en 2015 lorsque l'un des témoins au procès contre Rodríguez Sánchez a été assassiné (ASOREMI et CISV, 2018a, pp. 27-28) –, et il rouvre des plaies profondes. Le fait de devoir affronter à nouveau le processus judiciaire accentue les traumatismes déjà présents.

Après le premier procès, Yassmín Barrios est victime d'une campagne de diffamation visant à la faire radier du barreau guatémaltèque. Invitée en Europe pour une tournée

d'information sur le processus de justice transitionnelle nationale, elle est contrainte de rester au Guatemala afin d'assurer sa propre défense et de protéger les membres de sa famille des menaces qu'ils reçoivent. Paz y Paz est quant à elle démise de ses fonctions et contrainte à l'exil face aux menaces de mort dont elle est victime (Dudley, 2014, pp. 14-16 ; Gomar, 2014). Après ce qui a semblé être une victoire de la justice face à l'impunité qui gangrénait le système judiciaire guatémaltèque (Alianza contra la Impunidad, 2001, pp. 43-68) – et plus spécifiquement la justice transitionnelle guatémaltèque (Asmann, 2019 ; Denicourt-Fauvel, 2020 ; Gutiérrez Ramírez et Rodríguez Rodríguez, 2015, pp. 57-58) –, ce revirement de situation est un nouveau coup porté par l'oligarchie de droite à tous les Ixil qui se sont investis dans ce procès. Le 13 octobre 2017, le procès est rouvert, après que de nouveaux juges ont été nommés (Burt et Estrada, 2017 ; López E., 2017). Le 1er avril 2018, le décès de Ríos Montt met fin aux poursuites contre lui (Coronado et Pradilla, 2018). En septembre 2018, le Tribunal de Haut Risque B conclut qu'il y a bien eu génocide à l'encontre du peuple maya ixil, mais innocente une nouvelle fois Rodríguez Sánchez (Monzón et Oliva, 2018).

Comme nous venons de le voir, la tenue de ce procès a profondément divisé la société guatémaltèque et a soulevé des questions importantes sur la place accordée à la mémoire historique dans la société : la justice est-elle un préalable à la reconstruction postconflit ? L'amnistie générale, thème qui traverse le continent depuis les années 1980, peut-elle être le ciment de cette reconstruction ? La région ixil s'est retrouvée au cœur d'un débat aux enjeux nationaux fondamentaux dans la façon de faire société et de construire l'histoire nationale. Ceci a entraîné un resurgissement de la polarisation qui s'est donnée à voir dans la région pendant le conflit, accentué par la cohabitation entre anciens bourreaux et victimes. Or, pour comprendre les enjeux mémoriels d'un conflit, il est nécessaire de se recentrer sur des études de terrain localisées, comme nous allons le voir à présent en nous intéressant à une audience du procès qui s'est tenue à Nebaj en février 2018 (photo 8).

Photographie 8. Journée d'audience publique, face au tribunal Nebaj, 09.02.2018

I.2.1. Justice transitionnelle et divisions mémorielles

La question mémorielle est centrale pour concevoir la restructuration d'un groupe après un évènement traumatique. En effet, si, comme l'anthropologue espagnole Teresa del Valle (citée par ECAP et UNAMG, 2011, p. 19), on considère la mémoire comme « (…) une réélaboration, une reconstruction des émotions passées pour s'expliquer à soi-même, se positionner dans le présent, et se projeter dans l'avenir »[41], la mémoire devient alors un concept qui dépasse la simple reconstruction du souvenir. Elle permet aux acteurs d'analyser les moments clés du passé comme des « jalons » qui construisent le présent et l'avenir. Or, pour del Valle (citée par ECAP et UNAMG, 2011, pp. 18-20), ces jalons, ces articulations sont les axes structurants de l'expérience et du souvenir. Au niveau non plus du sujet, mais de la communauté, ils deviennent des éléments structurants du présent et de l'avenir, d'autant plus lorsque la société se construit autour d'une convergence du temps et de l'espace (ECAP et

[41] « (…) *una reelaboración, una reconstrucción de las emociones pasadas para explicárse a sí mismas, ubicarse en el presente y proyectarse hacia el futuro* », del Valle, citée par ECAP et UNAMG (2011, p. 19).

UNAMG, 2011, pp. 18-20). La mémoire devient alors le lieu au sein duquel s'épanouissent des interprétations variées de la réalité. C'est dans cet espace de mémoires variées, voire opposées, que s'épanouit la fracture mémorielle ixil.

Pour simplifier, nous pouvons considérer que, à l'échelle nationale, trois camps s'affrontent autour de cet enjeu mémoriel, fracture que l'on retrouve également en région ixil où elle structure profondément les rapports sociaux. Certains souhaitent privilégier l'amnistie comme ciment de la reconstruction. D'autres mettent en avant le silence comme nécessaire à la reconstruction. D'autres enfin s'inscrivent dans un mouvement de mémoire victimaire en revendiquant l'accès à la justice comme vecteur *sine qua non* de la résilience individuelle et collective.

Une première attitude est celle d'une frange de la population qui soutient l'armée et considère que des exactions ont été commises par chacune des parties au conflit. Les crimes commis à l'encontre des civils ne seraient donc que des dommages collatéraux, voire des mensonges, comme cela se retrouve dans ce témoignage d'un ancien *Kaïbil* présent à Nebaj au milieu des années 1980 :

> Quand la guerre interne atteignit son point culminant, la guérilla, vaincue, et les rêveurs communistes, décidèrent d'entreprendre une chasse aux sorcières avec l'appui de pays nordiques et de chercher de soi-disant ordres de l'état-major de l'armée, dans lesquels il serait donné ordre de massacrer des populations indigènes. Situation complètement éloignée de la réalité, (…).
>
> Aucun plan de campagne n'ordonnait d'agir contre la population civile, et encore moins de réaliser toutes les atrocités que les vaincus manipulèrent à leur façon pour pouvoir accuser nos leaders d'alors d'être responsables de beaucoup de morts de paysans « sans défense ». Je souligne entre guillemets « sans défense », parce que toute personne qui transportait un fusil et tirait contre nous, était un ennemi, un combattant, un guérillero (Morales H., 2016, p. 60)[42].

[42] « *Cuando la guerra interna llegó a su culminación, la guerrilla, derrotada, y los soñadores comunistas, decidieron emprender una cacería de brujas con el apoyo de países nórdicos y buscar supuestas órdenes del Alto Mando del Ejército, donde se ordenara masacrar poblaciones indígenas. Situación totalmente alejada de la realidad,* (…).
Ningún plan de campaña ordenaba el accionar contra la población civil, ni mucho menos realizar todas las atrocidades que los vencidos manipularon a su manera para poder acusar a nuestros líderes de ese entonces de ser los responsables de muchas muertes de campesinos "indefensos". Resalto entre comillas "indefensos", porque todo aquel que portaba un fusil y disparaba contra nosotros, era un enemigo, un combatiente, un guerrillero », Morales H. (2016, p. 60).

Photographie 9. Pancarte pro-militaires affichée à Nebaj un jour d'audience 09.02.2018

Traduction : « Ils nous ont privés de liberté nous qui leur avons donné la liberté #JusticePourLesMilitaires ».
Notons sur cette affiche que le militaire représenté a les yeux bleus, caractéristique plutôt rare chez les Guatémaltèques et chez les Ixil. L'image de l'œil pleurant une larme de sang est probablement issue d'une banque d'images en ligne (123RF, sous le numéro d'identification 12667497) dans laquelle elle apparaît avec la légende suivante : « Un œil qui pleure une larme de la couleur rouge du sang comme un symbole de la brutalité et des victimes tragiques de la guerre et du conflit »[43]. Ainsi, la symbolique de la larme de sang soutient le message de l'affiche selon lequel les militaires seraient victimes d'un acharnement injuste, voire seraient eux-mêmes les premières victimes du conflit armé.

Les tenants de ce discours considèrent l'armée comme l'artisan de la paix et les poursuites judiciaires contre les anciens militaires comme injustes et injustifiées (photo 9). Elles sont, selon eux, orchestrées par des organisations étrangères qui cherchent à développer le socialisme, voire le communisme dans le pays. Cette argumentation ressort d'un discours public que nous avons recueilli le 9 février 2018 devant le Tribunal de Nebaj, au sortir d'une audience du procès contre Rodríguez Sánchez. Il était vociféré dans un microphone par un homme, *ladino*, sur fond de musique militaire diffusée dans des haut-parleurs au son saturé.

En Guatemala aceptamos extranjeros turistas. No queremos extranjeros que vengan a promover el terrorismo y a financiar delincuentes terroristas que sólo quieren sangre. En Guatemala no hubo genocidio (...). Extranjeros, mochileros, marijuanos que en fin de semana en La	Au Guatemala nous acceptons les étrangers touristes… Nous ne voulons pas d'étrangers qui viennent promouvoir le terrorisme et financer des délinquants terroristes qui veulent seulement du sang. Au Guatemala il n'y a pas eu de génocide (…). Étrangers, routards, drogués qui, en fin de semaine à La

[43] « *Un ojo que llora una lágrima de color rojo de la sangre como un símbolo de la brutalidad y las víctimas trágicas de la guerra y el conflicto* ».

Antigua y en Sololá, Panajachel, pasan bien todo el fin de semana, sólo vienen a solidentar (sic) [44] *los ánimos del pueblo ixil contra el pueblo ixil.*	Antigua, et à Sololá, Panajachel, prennent du bon temps toute la fin de semaine, viennent seulement pour renforcer les animosités du peuple ixil contre le peuple ixil.

Nous retrouvons, dans ce discours, la rhétorique du terrorisme utilisée au moment du conflit armé interne pour qualifier les opposants politiques et autres « subversifs ». Ces catégories discursives entre terroristes et résistants font partie du lexique quasi universel des conflits liés à une sédition révolutionnaire[45]. Au Guatemala, les opposants étaient qualifiés de terroristes, disqualifiant d'emblée leur légitimité par un discours manichéen entre les terroristes qui cherchent à imposer une situation de chaos d'un côté, et un organe répressif sévère, seul capable de rétablir l'ordre, de l'autre. Comme l'a montré Robin Azevedo (2019, pp. 43-45) au Pérou, cette stratégie discursive, associée à la criminalisation factuelle des opposants, permet de réprimer toute forme de dissidence. Ce type de stratégies discursives s'ancre dans une rhétorique eschatologique manichéenne entre le bien et le mal (Naishtat, 2008), sommant indirectement la population à choisir son camp. Un exemple de cette rhétorique est consultable sur le site internet miejercito.com[46], où sont détaillées les supposées actions terroristes de personnes aux profils variés telles que des défenseurs indigènes du territoire, l'ancienne procureure Paz y Paz, des membres d'ONG locales et internationales, ou encore Frank La Rue, ancien rapporteur spécial de l'ONU.

Une deuxième attitude face à la mémoire du conflit est mise en œuvre par ceux qui préfèrent le silence comme instrument de reconstruction et de pacification de la société. Les raisons en sont diverses : par un sentiment de honte et de culpabilité mêlées (la *vergüenza*), par les effets du *susto*[47] comme altérateur de la mémoire (Vanthuyne, 2008a)[48], par une conception de l'oubli comme instrument réparateur, ou encore par crainte des conséquences liées à

[44] Les termes employés dans l'expression *solidentar los ánimos* ne semblent pas faire sens entre eux dans ce contexte (nous ignorons d'ailleurs le sens du verbe *solidentar*). Nous choisissons donc de les traduire par « renforcer les animosités », qui nous a semblé être l'expression la plus proche du sens recherché par l'énonciateur.

[45] On peut consulter sur cette question : Daucé (2010) en contexte russe ; Delacroix (2018) en contexte péruvien ; Feld (2014) en contexte argentin ; Naishtat (2008) en contexte états-unien ; Olsson (2013, pp. 58-68) en contexte irakien ; Puccio-Den (2012) en contexte italien.

[46] http://www.miejercito.com/farsagenocidio-terroristas-que-manipulan.html [dernier accès le 27.03.2021].

[47] Les personnes souffrant d'un traumatisme émotionnel lié à un évènement considéré comme violent, un accès de peur ou une anxiété latente sont atteintes de *susto*. Agnès Bergeret (2012, pp. 252 et 376), ayant travaillé en contexte q'eqchi', le qualifie de « panique », d'« effroi ». « La peur ressentie est censée provoquer la perte de l'âme, qui abandonne temporairement le corps de l'individu, et c'est alors que le *susto* s'installe en lui », Benoist (2013, p. 2. Italiques présents dans le texte).

[48] Voir « IV.2.1. Le *susto*, ou la pathologie autochtone du traumatisme ».

l'expression d'une parole publique. Quarante ans après les faits, le risque de représailles est encore bien réel comme nous avons pu le constater nous-même après avoir été victime d'une tentative d'intimidation par un parent d'un ancien responsable militaire. Cette crainte était par ailleurs flagrante dans les entretiens menés à Cotzal, et au cours desquels la majeure partie des femmes interrogées n'avaient que des réponses évasives sur la période du conflit. Elles baissaient le ton de leur voix, avaient tendance à se recroqueviller et à jeter des regards en coin, comme pour vérifier que personne ne les entendait. Cela se comprend aisément, car, durant le conflit, des listes noires de personnes prétendument subversives étaient établies par des *orejas*[49] qui collaboraient avec l'armée. Il s'agissait souvent de voisins ou de proches qui profitaient de la situation de chaos pour régler des conflits antérieurs (Stoll, 2008a, pp. 6-9). Cette forme de surveillance est encore présente aujourd'hui (Linstroth, 2009, pp. 141-143). De plus, un grand nombre d'habitants ont été obligés de se rallier à l'armée pour survivre et ont dû participer aux campagnes de massacres orchestrées par l'armée. Ceci reste l'objet d'une honte profonde encore aujourd'hui (Rey Rosa, 2013, p. 76) ainsi que nous avons pu le constater en côtoyant un ancien PAC ayant participé à des massacres[50].

La troisième position est celle de ceux qui réclament justice au moyen de mouvements sociaux de défense des droits de l'Homme, et soutiennent la tenue de procès visant à condamner les responsables du génocide (photo 10). Ceux-là considèrent que la justice transitionnelle est un préalable indispensable à la reconstruction d'une société apaisée. Elle invaliderait officiellement ce qu'ils considèrent comme étant les mensonges de la partie adverse, afin que la mémoire historique nationale et locale devienne un outil d'information et de résilience collective. Cette judiciarisation des enjeux mémoriels est également un moyen de faire reconnaitre, par la justice *ladina*, les méfaits commis par des *Ladinos* chez des Mayas, de les punir par le biais d'un système dont ils reconnaissent la légitimité et qui accorderait aux Ixil le statut officiel de « victimes de génocide ».

[49] Litt. « oreilles ». Les *orejas* étaient des personnes qui collaboraient avec l'armée en fournissant des listes noires de noms de personnes considérées comme membres ou sympathisantes de la guérilla (Falla, 1992, pp. 9-15). Il arrivait fréquemment que les *orejas* fournissent de fausses informations, notamment pour prendre possession des terrains des personnes visées. Les personnes figurant sur ces listes, et leur famille, étaient ensuite visées par l'armée. Elle procédait à des enlèvements, incendies de biens, voire assassinats comme cela a été révélé lors de la découverte des Archives de la police nationale en 2005 (Hemeroteca PL, 2017 ; on peut également consulter le roman historique de Cuevas Molina, [2011]). Ce même terme était employé pour désigner ceux qui fournissaient des informations à la guérilla. Bien qu'il soit estimé que 20 % de la population ait été *oreja* (Guerrero, 2011), cette question reste encore taboue au sein des communautés.

[50] Voir « IV.3.1. La consommation d'alcool : entre maladie traumatique, punition et vice ».

Photographie 10. Pancarte pro-procès affichée à Nebaj un jour d'audience 09.02.2018

Traduction : « La sentence pour génocide appartient au peuple et elle est valide ».
Sur l'affiche, plusieurs symboles viennent appuyer le message annoncé par le texte, tout en soutenant l'idée d'un « imaginaire de souffrance partagée » (Doran, 2019) entre tous les Ixil, voire tous les Mayas du Guatemala. La présence d'une femme sans visage sur l'affiche permet en effet d'induire que toute femme peut se reconnaître en elle. Elle tient contre son cœur le livre de CALDH (2013) contenant les épreuves du procès de 2013[51]. Dans sa main droite, elle porte des chrysanthèmes jaunes, fleurs qui symbolisent la mort des ancêtres et habituellement utilisées le jour de la Toussaint[52] en offrande aux êtres chers décédés, en même temps que des pompons et des roses d'Inde. Enfin, les quatre couleurs dominantes de l'affiche (le blanc, le jaune, le rouge et le noir) sont les quatre couleurs traditionnelles de la cosmogonie maya, symbolisant, entre autres, les quatre points cardinaux (entretien avec une *aaq'ii* de Nebaj, octobre 2017).

Or, cette fracture sociétale est niée par tous nos interlocuteurs (à une exception près, une femme qui a été membre de l'EGP), qui affirment constamment que la société a recouvré sa sérénité et que le pardon, au sens religieux du terme est une valeur fondamentale pour eux. Pourtant, lors de la messe de Noël de 2017, le prêtre de l'église catholique de Nebaj mentionnait le nécessaire pardon à mettre en place dans cette société après ce qu'il a qualifié de « guerre fratricide », montrant que, quarante ans plus tard, les divisions du conflit armé sont encore présentes, bien que sous-jacentes. Ceci s'explique notamment par le fait que, et c'est une spécificité de la région ixil par rapport au reste du pays, la guérilla a également commis des exactions dans la zone. Elle a également participé à un nombre important de massacres,

[51] L'ouvrage a été distribué gratuitement dans plusieurs communautés ixil ainsi qu'à des hommes et femmes défenseurs des droits de l'Homme guatémaltèques et étrangers

[52] Ce jour-là sont également offerts aux ancêtres de l'encens, des bougies, de la nourriture (chayotte ou courges), de l'eau, de l'alcool, de la musique.

notamment à partir de la mise en place des PAC (Brett, 2007, pp. 141-143), comme cela a été mentionné par un habitant de Nebaj interrogé par Rey Rosa :

> La guérilla a tué comme le faisait l'armée, sans autre forme de procès. Et quand l'armée a commencé à réagir, la guérilla s'est cachée. Ils ont laissé la population recevoir toute la violence. De temps en temps la guérilla faisait une attaque au loin ; ils tiraient sur une patrouille à une distance de disons, cinq-cents mètres, et ils retournaient se cacher. L'armée exerçait des représailles, et elle le faisait contre la population, qui ne pouvait pas fuir aussi facilement (Rey Rosa, 2013, p. 76)[53].

Les exactions commises par l'EGP sont souvent passées sous silence et particulièrement peu documentées dans les travaux des chercheurs nationaux et internationaux qui tendent à privilégier un discours victimaire (Sanford, 2019). Cela s'explique en partie par les liens étroits qui unissent, historiquement, les chercheurs aux mouvements de défense des droits de l'Homme (Bergeret, 2007). En ce sens, le procès de 2013 et sa réactivation récente viennent encore accentuer cette concurrence mémorielle, car ils empêchent le développement de ce que Robin Azevedo (2019, p. 243) nomme « la neutralisation politique des discours et des positionnements idéologiques de chacun durant la guerre ». En effet, en région ixil, tout comme l'anthropologue a pu le constater au Pérou, un discours de neutralité s'est peu à peu développé au sein des communautés, facilitant ainsi non seulement la cohabitation, mais également la reconstruction des structures sociales en évitant de réactiver les anciennes polarisations du conflit. Pour une culture qui cherche constamment à maintenir l'équilibre communautaire et à éviter des émotions fortes pouvant générer du *susto*[54], cette neutralisation de la mémoire historique publique pourrait en effet être l'un des facteurs de la reconstruction individuelle et collective en évitant les situations de reviviscence traumatique.

[53] « *La guerrilla mató como lo hacía el ejército, sin ningún juicio de por medio. Y cuando el ejército comenzó a reaccionar, la guerrilla se escondió. Dejaron que la población recibiera toda la violencia. De vez en cuando la guerrilla hacía algún ataque desde lejos; le disparaban a una patrulla a una distancia de digamos, quinientos metros, y volvían a esconderse. El ejército tomaba represalias, y lo hacía contra la población, que no podía huir tan fácilmente* », Rey Rosa (2013, p. 76).

[54] Voir « IV. La permanence du traumatisme individuel : empreinte sur les corps, effets sur la construction mémorielle individuelle ».

I.2.2. Jour d'audience à Nebaj

JUSTICIA

Tribunal escucha a testigos en Nebaj

● El Tribunal de Mayor Riesgo B escuchará el testimonio de víctimas de violencia sexual durante el conflicto armado, en 1982. Para tal efecto se trasladará a Nebaj, Quiché, para continuar con el juicio contra Efraín Ríos Montt, acusado de genocidio cometido durante su presidencia de facto.

La diligencia del tribunal cobra relevancia, ya que el juicio se desarrolla a puerta cerrada y por primera vez se llevará a cabo fuera de la Torre de Tribunales.

La Fiscalía de Derechos Humanos sostiene que José Efraín Ríos Montt y José Rodríguez Sánchez fueron los responsables de un plan de tierra arrasada, implementado para exterminar a comunidades ixiles.

FOTO: HEMEROTECA PL

Efraín Ríos Montt fue condenado por genocidio y crímenes de lesa humanidad, fallo que anuló la Corte de Constitucionalidad.

Figure 4. Article de *Prensa Libre* annonçant la venue du tribunal à Nebaj 02.02.2018

Traduction : « **Le tribunal écoute des témoins à Nebaj**

Le Tribunal de Haut Risque B écoutera le témoignage de victimes de violences sexuelles durant le conflit armé, en 1982. À ces fins, il se déplacera à Nebaj, Quiché, pour continuer le procès à l'encontre d'Efraín Ríos Montt, accusé de génocide commis durant sa présidence *de facto*.

La diligence du tribunal est d'autant plus importante que le procès se déroulera à huis clos et pour la première fois il se tiendra en dehors de la *Torre de Tribunales* [cour de justice de Ciudad de Guatemala].

Le parquet des droits de l'Homme soutient que José Efraín Ríos Montt et José Mauricio Rodríguez Sánchez furent les responsables d'un plan de terre brûlée, mis en œuvre pour exterminer des communautés ixil ».

L'exemple, à notre sens paroxystique, de la fracture entre les différents groupes mémoriels est la journée d'audience du procès pour génocide à laquelle nous avons assisté à Nebaj (fig. 4)[55]. Du 6 au 9 février 2018, la cour de justice traitant le procès à l'encontre de Ríos Montt et Rodríguez Sánchez s'est déplacée à Nebaj pour la première fois. Ceci a permis que les témoins les plus âgés et à la santé la plus fragile témoignent devant la Cour sans avoir à effectuer le trajet de sept à huit heures jusqu'à la capitale, signe probable que des négociations ont eu lieu entre les avocats de l'accusation et le tribunal. Si la tenue d'une audience dans la région même où les faits se sont déroulés est très certainement chargée d'un enjeu symbolique important pour les populations locales, ce sujet n'a que peu été mis en avant par nos différents interlocuteurs.

[55] Nous reproduisons ici une version résumée des notes de notre carnet de terrain, écrites le 9 février 2018.

Toutefois, ce transfert ponctuel a permis à des personnes éloignées des mouvements sociaux de participer à des « activités » mises en place autour de l'évènement (discours publics, exposition de photographies, musique…). Il a également eu pour conséquence de raviver des tensions entre clans opposés qui sont normalement cachées et tues.

Le mercredi 7 février, des affiches pro-procès avaient été installées, avant d'être retirées par la police locale[56]. Un homme faisait le tour de la ville en pick-up en scandant « *No hubo genocidio* » (« Il n'y a pas eu de génocide ») à travers une enceinte installée à l'arrière du véhicule. Le vendredi 9 février, l'audience est publique, car elle concerne Rodríguez Sánchez et non Ríos Montt pour lequel les débats se déroulent à huis clos. Des « activités » publiques sont organisées dans la rue du Tribunal de Nebaj. Nous sommes arrivée face au ministère public à sept heures le matin ; de part et d'autre des portes du Tribunal, des tonnelles sont installées, séparées par des cordons policiers (photo 11).

Photographie 11. Policiers encadrant une audience de procès
Nebaj, 09.02.2018

Des affiches, installées la veille, prennent la pluie matinale[57]. La majeure partie des panneaux affichant un soutien aux militaires se trouve face aux portes du tribunal, celles de

[56] L'un des engagements pris dans les Accords de paix concerne l'institution policière et sa refondation complète, celle-ci ayant participé aux exactions commises durant le conflit et son commandement étant acquis aux forces historiques de l'oligarchie de droite et au secteur militaire. Dans les faits, la restructuration profonde de l'institution n'a pas eu lieu et seul son nom a changé, la *Policía Nacional* (PN) devenant, en 1997, la *Policía Nacional Civil* (PNC). À l'heure actuelle, la PNC reste un organe problématique pour de nombreux secteurs de la société civile du fait de ses agissements à l'encontre des mouvements sociaux comme cela nous a été rapporté par de nombreux défenseurs des droits de l'Homme entre 2013 et 2018, de la corruption qui est présente dans ses rangs (donnée issue d'entretiens informels et de l'observation) ainsi que des choix d'enquête qu'elle opère, notamment concernant les violences sexuelles (entretiens anonymes informels). Pour plus d'informations sur l'histoire de l'institution policière guatémaltèque, on peut consulter : Glebbeek (2003).

[57] L'ensemble des affiches est consultable en annexe : « Affiches installées devant le ministère public de Nebaj lors d'une audience du procès à l'encontre de José Mauricio Rodríguez Sánchez, 9 février 2018 ». Toutes les pancartes citées dans ce paragraphe et le suivant sont extraites de cette annexe.

l'autre camp se trouvent au-dessus du tribunal, autour de la tonnelle destinée à recevoir les personnes venues soutenir les témoins du procès. Parmi les panneaux affichant leur soutien aux accusés, certains mettent en avant une rhétorique autour de la paix et de la réconciliation (photos 48, 52, 53, 54), y compris en mobilisant des symboles internationaux de la paix tels que la couleur azur et une colombe blanche, dans une esthétique générale rappelant le drapeau de l'ONU (photo 51). D'autres pancartes visent à ce que ceux qu'ils qualifient de terroristes (l'EGP et ses soutiens) soient jugés (photos 50, 52, 55). Certaines, enfin, mettent en avant le fait que certains Ixil sont en accord avec leur message, que ce soit de façon directe (photo 49), ou plus indirecte par l'affichage de motifs rappelant les vêtements traditionnels de type *cortes*[58] de Nebaj et de Chajul (photo 53) ou des tissages mayas (photo 48). Deux de ces pancartes exposent des photographies de soldats torturés, accusant l'EGP d'être responsable de ces actes (photos 50, 52). Cet ensemble de photographies est régulièrement pris comme exemple pour illustrer les exactions de la guérilla. Dans son autobiographie, Hugo Morales (2016, p. 102) publie ces mêmes clichés avec la légende suivante : « Photographies publiées par le Département et divulgation de l'armée – DIDE –, pendant les années du conflit armé interne »[59]. Après avoir présenté le sous-lieutenant Julio Manuel Joaquín López, il commente les clichés de la façon suivante :

> Dans le cadavre récupéré de l'officier, on a trouvé cinq impacts de balle dans des parties non vitales, ainsi qu'un impact de balle de type exécution. Cet évènement s'est converti en un fait paradigmatique de la barbarie des guérilleros, parce que, de plus, on lui a découpé la partie arrière de la cuisse avec une arme blanche, vraisemblablement un couteau bien affûté, en plus de lui avoir inscrit sur le dos le sigle EGP – Armée de guérilla des pauvres –, comme cela peut s'apprécier sur la photographie.
>
> Comment peut-on être défenseur des droits de l'Homme avec cet historique sadique et de barbarie ? Comment certains pays et ONG continuent-ils de croire en des personnes de cet acabit ? (Morales H, 2016, p. 102)[60].

[58] Tissu que portent les femmes ixil en guise de jupe. À Nebaj et Chajul, il est majoritairement rouge avec des stries noire, jaune et blanche, on croise également, bien que beaucoup plus rarement, un modèle noir avec des lignes bleues horizontales et verticales. Le *corte* de Cotzal est quant à lui bariolé, souvent acheté sur le marché, et il coûte en moyenne dix fois plus cher que celui des autres localités. Il est maintenu à la ceinture au moyen d'une longue ceinture brodée (*faja*). Son système d'attache se fait de la droite vers la gauche, un revers de tissu permet de maintenir le ventre chaud et les lignes doivent être maintenues droites afin que son esthétique soit respectée. Il est fabriqué sur de grands métiers à tisser dont le modèle a été importé par les Espagnols, majoritairement par des hommes (Hearne, 1985, pp. 55-56).

[59] « *Fotografías publicadas por el Departamento y Divulgación del Ejército –DIDE–, en los años del conflicto armado interno* », Morales H. (2016, p. 102).

[60] « *En el cadáver recuperado del oficial, se encontraron cinco impactos de bala en partes no vitales, así como un impacto de bala tipo ejecución. Este suceso se convirtió en un hecho paradigmático de la barbarie de los*

Un autre ensemble d'affiches illustre le soutien aux témoins et victimes du procès. Elles expriment principalement une demande, voire une exigence, de justice, que ce soit par le biais d'une réclamation directe (photos 39, 40, 41, 42, 43, 47) ou par l'affichage d'une photographie du procès de 2013, montrant une femme ixil de Nebaj prêtant serment face à la cour (photo 45). D'autres mettent en avant la dignité d'un peuple réclamant que ses droits soient respectés (photos 42, 44, 46). D'autres panneaux affichent leur soutien spécifique aux femmes ixil (photos 44, 45). Enfin, certaines affiches sont des dessins, non signés, représentant les hommes considérés comme responsable de la mise en place de la politique génocidaire dans la région (photos 39, 40). Ces différentes pancartes faisaient ainsi apparaître dans l'espace public les tensions qui traversent la société ixil et que nous ne percevions que de façon latente jusqu'alors. La suite de cette journée d'audience allait peu à peu nous dévoiler que ces tensions sont, en fait, des fractures profondes et de réels freins à la reconstruction d'une société pacifiée.

Une scène a été dressée en haut de la rue du tribunal. Des enceintes diffusent des chansons hip-hop « engagées », notamment *Hijos del maïz* du groupe mexicain Kintosol et *Cumbia de la Memoria* de la chanteuse féministe guatémaltèque Rebeca Lane, dont le clip avait été tourné dans la région quelques années auparavant. Dans un coin, à l'abri des regards, un policier danse discrètement. Une exposition de photographies (photo 8) sur le processus d'exhumation des fosses communes et sur le procès de 2013 occupe la moitié du carrefour où nous nous trouvons. Chaque tonnelle se remplit doucement et, dans celle du bas, l'homme au pick-up prend le microphone pour entamer à nouveau sa litanie :

Todos son mentirosos, los militares vinieron a salvar nuestro país. En Guatemala no hubo genocidio.	Ce sont tous des menteurs, les militaires ont sauvé notre pays. Au Guatemala il n'y a pas eu de génocide.

De nombreux effectifs de police sont présents sur place, dont une partie vient de la capitale régionale, Santa Cruz del Quiché, voire du département de Sololá. La pluie cesse aux alentours de huit heures et les deux tonnelles commencent à se remplir. Le nombre de personnes qui se regroupent en soutien aux victimes est bien plus important que le groupe présent dans la tonnelle du bas de la rue. Quelques organes de presse font leur apparition, des jeunes passent devant la scène pour se rendre à l'école, globalement indifférents à ce qu'il est en train de se

guerrilleros, porque además le fue cercenada la parte trasera de la pierna con arma blanca, presumiblemente un cuchillo bien afilado, además que en la espalda le fueron inscritas las siglas EGP –Ejército Guerrillero de los Pobres–, como puede apreciarse en la fotografía.
¿Cómo puede ser alguien defensor de los derechos humanos con ese historial sádico y de barbarie? ¿Cómo siguen creyendo algunos países y oenegés en personas de esta calaña? », Morales H. (2016, p. 102).

passer, au moins en apparence. Quelques personnes observent, de loin, sans jamais s'approcher ; impossible de savoir dans quel camp elles se situent.

Alors que nous observons la pancarte avec les photographies de corps mutilés (photo 50), une dame âgée et un homme plus jeune (son neveu) s'approchent de nous. Le jeune homme nous glisse doucement :

No estoy de acuerdo con esto, no es verdad lo que dicen.	Je ne suis pas d'accord avec ça, ce n'est pas vrai ce qu'ils disent.

Il nous explique alors que sa tante et lui vivent à Acul, une *aldea* de Nebaj, et que sa tante lui a raconté ce qu'il s'était passé et que ce n'était pas comme ça. Sa tante prend alors la parole, malgré ses difficultés à s'exprimer en espagnol. Elle nous attrape le bras, nous regarde droit dans les yeux et s'exprime à voix basse. Elle nous explique que l'armée a tué toute sa famille et a enlevé son mari. Elle ne l'a jamais revu et ne sait pas où se trouve son corps.

Un tu (sic) *marido, no estaba en la guerrilla, trabajaba tu u piinca, pero se lo llevaron*.	Mon mari, il n'était pas dans la guérilla, il travaillait à la *finca*, mais ils l'ont emmené.

Puis elle s'arrête net, jette un regard autour d'elle, s'excuse et disparaît avec son neveu aussi rapidement qu'elle est arrivée. Il y a désormais une certaine agitation dans la rue, et la tension entre les deux groupes se ressent dans l'air. Le groupe du bas rassemble désormais une trentaine de personnes – quasi exclusivement des hommes –, vraisemblablement d'anciens PAC. Celui du haut, dans lequel nous nous trouvons, regroupera jusqu'à cent-cinquante personnes au milieu de la journée. Selon nos estimations, environ trois cents personnes (majoritairement des femmes) se seront approchées de cette tonnelle entre sept heures et demie et quatorze heures trente. Des jeunes femmes de l'*Asociación Red de Mujeres Ixhiles* (ASOREMI)[61] arrivent à huit heures et demie en jouant un rythme à trois temps sur des tambours, accompagné du cri de ralliement « *¡Justicia!* » (« Justice ! »). Les salariées et volontaires de la *Red* ont fréquemment recours aux tambours lors d'évènements publics auxquels elles participent, faisant de cet instrument un outil de prise de pouvoir sonore dans

[61] ASOREMI, ou la *Red*, est une association de femmes qui accueille et accompagne les femmes victimes de violences en région ixil. Elle propose également des activités de *sanación* aux victimes, des actions de sensibilisation et de formation générales à destination de la population grâce à des radios locales, ainsi que des formations professionnelles visant à créer de nouvelles sources de revenus pour les femmes accompagnées. Elle est également impliquée dans les différentes actions militantes qui se tiennent à Nebaj et participe à des activités de plaidoyer auprès de la mairie. Ses activités d'accueil et de formation ont lieu dans ses locaux, la *Defensoría de la Mujer I'x* (*Defe*). Enfin, elle bénéficie d'un partenariat avec une ONG italienne (CISV) qui lui permet de recevoir deux à trois volontaires chaque année afin d'apporter un soutien logistique et administratif aux salariées locales.

l'espace public. Une femme du CALDH, qui accompagne les témoins, vient nous voir et nous explique que des témoins ne se sont pas déplacés, trop de menaces, d'actes d'intimidation, d'autres sont malades…

Les portes du tribunal s'ouvrent vers neuf heures et nous pénétrons dans la petite salle d'audience dans laquelle ne sera autorisé qu'un public d'une douzaine de personnes – selon la règle du « premier arrivé, premier servi »[62] – ainsi que la dizaine de journalistes présents. Dans la salle, il nous est interdit d'utiliser notre appareil photographique, d'enregistrer ou même de prendre des notes. L'accusé ne s'est pas déplacé. Trois témoins vont se succéder, deux hommes et une femme ; un homme est chargé de traduire les dépositions. Tous trois tentent de cacher leurs visages dans leurs vêtements, mais les journalistes sautent sur eux pour les photographier. Pendant leurs témoignages, leur voix est parfois couverte par l'homme au microphone à l'extérieur, qui vocifère sa sempiternelle litanie pro-armée, de plus en plus fort. Le premier témoin va détailler le massacre de son *aldea* en 1982, sa fuite dans les montagnes, la vie dans les CPR avec toutes les privations qui s'ensuivront, et la peur de mourir, constante. Les avocats ne posent que peu de questions, essentiellement des demandes de précisions concernant des dates, lieux ou noms de personnes. Le deuxième témoin est une femme, plusieurs journalistes enregistrent son témoignage sans que son accord ne lui soit jamais demandé. D'une voix calme, elle explique que son mari a été enlevé par les soldats, son enfant tué alors qu'il n'était qu'un bébé, pas un guérillero. Elle évoque ensuite la mort de sa mère et éclate en sanglots tout en expliquant qu'elle se sent seule depuis que sa mère est morte. La femme du CALDH s'approche d'elle pour l'aider à s'apaiser, elle reste un long moment à ses côtés, en lui serrant la main. Enfin, un homme se présente devant la juge et raconte le massacre de Chel (Chajul), au cours duquel quatre-vingt-seize personnes sont mortes ; leurs corps ont été jetés dans une rivière ; les femmes étaient nues. Un avocat lui montre une photographie d'un pont pour s'assurer que c'est celui dont il parle. Les larmes lui montent à la gorge.

Perdón, creo que iba a llorar.	Pardon, je crois que je vais pleurer.

Des pleurs déchirants. Les journalistes semblent se désintéresser de lui comme du premier témoin. Il précise ensuite qu'il n'y avait pas d'arme dans l'*aldea* avant l'arrivée de l'armée, mais après oui, pour se défendre en cas de nouvelle attaque. Chacun d'eux a les épaules basses

[62] Apprenant en amont le nombre réduit de places à l'intérieur de la salle, nous avons souhaité céder notre place à une personne de la communauté, mais une femme du CALDH ainsi qu'une leader locale nous ont demandé d'entrer dans la salle pour qu'il y ait des soutiens aux victimes dans le public (les quatre personnes qui nous précédaient étaient en faveur de l'accusé) et car il leur semblait important qu'il y ait une représentation étrangère dans la salle.

au moment de témoigner, leur voix semble fatiguée. Les témoins de l'après-midi étant absents, la séance est levée à midi et demi. Dehors, le soleil est aveuglant, les chaises se sont remplies, il y a de la musique, les cris de l'homme au microphone, des vendeurs de rue…

Les avocats des parties civiles sortent à leur tour du tribunal et se rendent sur la petite scène dressée sous la tonnelle en haut de la rue. Ils font un discours (en espagnol, traduit en ixil par un homme du CALDH) dans lequel ils expliquent leur rôle en tant qu'avocats, ce qu'il s'est passé dans la salle d'audience. Ils rappellent l'importance de la réconciliation en soulignant qu'aucune des victimes ne souhaite attaquer les acteurs directs des crimes et que seuls les hauts responsables seront poursuivis. Ils sont très applaudis, ce qui n'est pas courant chez les Ixil[63]. En bas, l'homme au microphone aperçoit alors une femme de la mairie indigène[64], très impliquée dans les actions de reconnaissance des crimes du passé et, surtout, ancienne membre de l'EGP. Il l'invective alors nommément, en l'accusant d'être une communiste et une terroriste. Elle se tourne vers nous et nous demande d'enregistrer ces paroles pour conserver des preuves de la diffamation dont elle est victime à ce moment-là. Nous nous éloignons un peu du groupe pour nous installer entre les deux cordons policiers et sommes rejointe par un volontaire d'ONG espagnol. L'homme au microphone nous remarque alors et c'est à notre tour d'être accusée de fumer de la drogue, d'être une terroriste qui cherche à implanter le communisme au Guatemala. Lorsque nous nous retrouvons seule, l'homme s'approche ostensiblement, nous fixe puis fait finalement demi-tour sous les applaudissements des membres de son groupe. Aux alentours de quatorze heures, les gens commencent à se disperser, tout le monde remballe ses affaires.

---

[63] D'après nos observations et les différentes activités publiques auxquelles nous avons participé, les applaudissements semblent réservés aux évènements à caractère politique (cérémonie d'hommage aux femmes impliquées dans leur communauté, discours d'élus à diverses occasions, remise des *varas* représentant la charge politique et communautaire), bien qu'ils soient toujours réclamés par un orateur. Nous n'avons constaté qu'une exception à cette tendance lors d'un concert de marimbas donné dans le Salon Municipal de Nebaj en septembre 2017. Notons toutefois que son public était composé de quelques *Ladinos* et d'Ixil des classes supérieures ou ayant bénéficié d'études universitaires.

[64] Les équivalents des mairies indigènes guatémaltèques ont été créés pendant la colonisation afin de formaliser le système hiérarchique traditionnel autochtone dans les *Pueblos de indios*. Ce système a perduré jusqu'à nos jours, suivant le mode d'organisation du système de charges traditionnel, dans le système administratif national. La mairie indigène est une instance de conseil et de délibération réunissant les plus hautes autorités communautaires des différentes *aldeas* de la localité. Les hommes et femmes maires indigènes sont considérés comme des leaders communautaires ; à Nebaj, ce sont souvent d'anciens militants de l'URNG. Ils sont élus par les maires en cours de mandat et par les hommes et femmes *principales* et les *mayu'l* du *Consejo de Mayores* (Conseil des « policiers communautaires »), face auxquels ils sont redevables de leurs actions. Ils exercent *ad honorem* et sont nommés pour une durée indéterminée, ils ne peuvent démissionner que sur accord du *Consejo de Ancianos*. Ils ont pour mandat l'accompagnement des personnes dans les procédures de justice coutumière et la défense du territoire, au sens du *tenam* (la terre, les rivières, les montagnes, le ciel, la population, les animaux…). En octobre 2017, la mairie indigène de Nebaj comptait cinquante-deux membres.

I.2.3. Des fractures mémorielles diverses

La journée d'audience à Nebaj a été révélatrice, pour nous, de plusieurs aspects qui jusqu'alors n'étaient présents que de façon latente, à peine perceptible. En premier lieu, la réconciliation, pourtant affirmée à l'envi par la très grande majorité de nos interlocuteurs, n'est pas acquise. Les enjeux liés au procès ont fait ressortir que cette réconciliation sera extrêmement compliquée à mettre en œuvre, car les différents groupes mémoriels ont des intérêts distincts et opposés. Si la vie quotidienne l'emporte habituellement, il est flagrant ici que les évènements exceptionnels viennent faire ressortir des oppositions, voire des haines, qui ne sont qu'en sommeil. Cela avait déjà été mis en exergue en 2002, lorsqu'un programme d'indemnisation des anciens membres des PAC a été annoncé, venant légitimer les crimes auxquels ces hommes avaient participé pendant le conflit (Vanthuyne, 2004, pp. 243-250). Les « groupes d'intérêts » qui ont émergé pendant le conflit armé sont toujours bien présents dans la région. La notion de « groupes d'intérêts » est ici entendue dans le sens proposé par la politologue Sabine Saurugger (2010, p. 309) : « Dans son acception la plus large, la notion de groupe d'intérêt est définie en tant qu'entité cherchant à représenter les intérêts d'une section spécifique de la société dans l'espace public ». Ces groupes issus du conflit se construisent donc désormais comme de nouvelles formes de structures d'intérêts religieux et politiques. Cela crée une forme de structuration communautaire originale, dans la mesure où elle est fondée sur un vécu traumatique et sur des questions mémorielles et militantes. En outre, à l'image de ce que l'anthropologue Dorothée Delacroix (2014, pp. 319-326) a constaté au Pérou, ces groupements se fondent également sur la mémoire que chacun, individuellement, souhaite construire du passé violent. En effet, si l'on cherche à généraliser, les anciens membres de la guérilla se fréquentent entre eux, les anciens des CPR également, et il est fort probable qu'il en soit de même pour les anciens membres des PAC, même si ce passé est globalement tu par ces mêmes individus. Chacun a ses propres vécus du conflit, qui lui apportent une lecture particulière du présent, sans qu'elle soit pleinement explicitée. Comme le remarque Delacroix (2014, p. 324) : « [entrer] dans la complexité des mémoires de la guerre a pour conséquence de dévoiler la part implicite de ces mémoires, les secrets et les silences qui les entourent ». De façon plus ou moins volontaire, certaines personnes réinterprètent leur expérience du conflit afin de mieux correspondre au discours attendu en matière de droits de l'Homme, se construisant ainsi une image de « bonne victime ». Pour d'autres, il s'agit de nier les exactions commises par un camp

ou l'autre afin de s'ériger en héros, rendant la fracture entre anciens adversaires encore plus profonde, et complexifiant d'autant plus le positionnement des partisans du silence.

En deuxième lieu, cette journée nous a révélé de façon plus nette l'« invisibilisation » des partisans du silence comme mode de reconstruction par les mouvements locaux de défense des droits de l'Homme eux-mêmes. Ce phénomène fait naître des tensions nouvelles dans la société par la quasi-sacralisation de la parole comme vecteur de résilience. Cette injonction au témoignage nie tout à la fois le statut particulier de la parole chez les Ixil, ainsi que la légitimité de chacun à déterminer ses propres moyens de dépassement du traumatisme. Ce type d'évènements, les rappels constants du conflit armé par des affiches dans la rue (photo 7), l'injonction à se situer dans le camp des pro-procès sous peine d'être considéré comme un « ennemi » ont pour effet de créer une reviviscence permanente du traumatisme. Ceci est particulièrement vrai pour ceux qui cherchent à éviter toute forme de conflit, afin de le surmonter et de se reconstruire en tant qu'individu et membre du collectif. Ces partisans du silence semblent exclus du processus de mémoire, comme s'ils cherchaient à effacer la mémoire historique de leur peuple.

Le troisième aspect important à retenir quant à l'étude de cet évènement est l'instrumentalisation de la peur, à travers la rhétorique du terrorisme, par ceux qui soutiennent que l'armée a permis l'instauration de la paix. Comme nous l'avons vu précédemment, elle devient un mécanisme de contrôle social qui vise à freiner toute dénonciation. Le fait de réemployer constamment les notions de « terroriste », de « subversif », ou encore de « communiste » ancre le lexique dans un registre performatif visant à créer une permanence de la peur et à maintenir vivace la crainte du retour de la violence, comme l'a montré Robin Azevedo (2019, pp. 17-45). Cette dernière fonde son analyse sur le concept de « mémoire salvatrice » tel que développé par l'anthropologue péruvien Carlos Iván Degregori. Ce biais rhétorique permet également d'assurer le maintien au pouvoir de ceux qui sont proches des anciens hauts responsables et militaires en affirmant qu'ils sont seuls capables de maintenir l'ordre social.

> (…) le spectre de la violence politique est mobilisé et son retour imminent agité comme une menace constante de déstabilisation du pays. Maintenir vivant le fantôme du terrorisme vise à assurer l'adhésion au régime. L'idée est de rendre hégémonique la « mémoire salvatrice » de la guerre qui fait de Fujimori et des forces armées les seuls héros de la fin du terrorisme et qui présente les moyens de leur victoire comme l'unique voie possible (Robin Azevedo, 2019, p. 45).

Le *statu quo* se retrouve également à des échelons plus locaux comme l'a constaté l'anthropologue Krisjon Olson (2019 [2016]) dans un article consacré, entre autres, à la mémoire du conflit armé parmi les jeunes générations de Nebaj. Selon elles, le procès est davantage un acte commémoratif qu'un phénomène actuel. Les jeunes Ixil auprès desquels Olson a mené son enquête semblent considérer que le procès, à l'instar des bâtiments et monuments de commémoration, a pour vocation de mettre fin à la guerre de façon publique, à défaut de le faire dans la pratique (Olson, 2019 [2016], pp. 216-220 ; Vanthuyne, 2014, pp. 293-300). Elle met en avant l'impunité comme un élément inhérent au contrôle de la population, cette impunité permettant aux anciens bourreaux d'occuper des postes qui leur confèrent une influence politique et économique certaine sur la région.

> Inscrits dans cette impunité, se trouvent des modèles de contrôle social qui révèlent de profondes distorsions dans la vie publique contemporaine. Des responsables militaires et des bourreaux s'affichent dans les places publiques, gagnent un pouvoir local lors de tapageuses campagnes rappelant la violence passée et obtiennent de larges temps d'antenne dans les débats radiophoniques. Des assassins notoires mènent une vie ordinaire, participant à des systèmes de micro-crédits, recrutant les personnes pauvres pour le périlleux voyage vers le nord [au Mexique et aux États-Unis], organisant les ex combattants sans emploi, travaillant comme enseignants, dirigeants de coopérative ou chauffeurs de taxi (Olson, 2019 [2016], pp. 208-209)[65].

Enfin, la question de l'évolution de la fracture mémorielle ressort également de cette journée d'observation, notamment quant à la place de la mémoire du conflit dans la construction sociale des plus jeunes. Les jeunes générations, en dessous de vingt ans, se sentent en effet moins concernées par les questions de reconnaissance des crimes du passé et de justice transitionnelle (Rey Rosa, 2013, p. 77 ; Sanford, 2019). Leurs problématiques sont tout autres et le développement d'internet dans la région crée de nouvelles dynamiques locales qui font parfois apparaître les luttes des anciens comme dépassées. Une frange de cette nouvelle génération se sert pourtant de ces nouvelles technologies de l'information et de la communication pour revitaliser la culture locale, comme cela a également été constaté par l'ethnolinguiste Valentina Vapnarsky (2020) au Yucatán (Mexique). De plus en plus de jeunes

[65] « *Embedded within this impunity are patterns of social control that reveal profound distortions of contemporary public life. Military officials and torturers appear in public squares, gain local power in raucous campaigns recalling past violence and find ample airtime on radio talk shows. Known assassins lead ordinary lives, engaging in microcredit schemes, recruiting the poor to the perilous journey north, organizing jobless ex-combatants, working as teachers, cooperative leaders or taxi drivers* », Olson (2019 [2016], pp. 208-209).

ixil discutent sur les réseaux sociaux, Facebook et WhatsApp notamment, en langue ixil. De nombreuses pages ayant vocation à diffuser la culture locale y ont été créées ces dernières années comme par exemple « Alcaldías Indígenas Región Ixil »[66], « Región Ixil Guatemala »[67] ou encore « Cultura Ixil Área Nebaj Quiché Guatemala »[68]. La généralisation, si elle est certes abusive, a toutefois le mérite d'éclaircir le fait que les jeunes les plus impliqués et intéressés dans le mécanisme judiciaire de récupération de la mémoire historique sont souvent parents de personnes qui sont elles-mêmes impliquées dans ce processus. Pour les deux autres « groupes mémoriels » que nous avons identifiés, il semblerait que cette question soit moins présente dans la transmission éducative. Cette hypothèse reste toutefois à creuser, car il s'agit là de parler de silences ce qui, par définition, est d'une grande complexité[69], mais également, car ce sont des réseaux auxquels nous n'avons que peu, voire pas, eu accès lors de notre enquête de terrain. Enfin, le décès de Ríos Montt a provoqué un sentiment d'abattement parmi les milieux militants ixil. Il a conduit à se questionner sur la capacité des témoins et victimes à se réengager dans un éventuel nouveau processus de dépôt de plainte, ce qui demande un investissement en temps et en argent conséquent, mais qui a également un impact sur les vies de famille et sur la reconstruction des communautés.

I.3. Concurrences mémorielles et divisions religieuses : comment s'articulent-elles ?

Comme la majeure partie du continent, le Guatemala est marqué par une importante religiosité, celle-ci étant fondamentale dans la compréhension que l'on a de la reconfiguration des relations sociales postconflit. Cette religiosité est soutenue par une diversification constante de l'offre confessionnelle, marquant, pour la sociologue Sylvie Pedron Colombani (1998, p. 14) la « preuve d'une pluralité des recherches individuelles de signification et d'identité ». Les idées religieuses se construisent en effet en convergence avec le sens commun, mais elles sont également un outil de compréhension des évènements passés et de la façon dont ils sont mis en mémoire. Comme le met en avant l'ethnolinguiste Aurore Monod Becquelin (1991, p. 109),

[66] https://www.facebook.com/Alcald%C3%ADas-Ind%C3%ADgenas-Regi%C3%B3n-Ixil-100778861658868 [dernier accès le 18.09.2021]
[67] https://www.facebook.com/groups/4049618111730596 [dernier accès le 18.09.2021].
[68] https://www.facebook.com/Cultura-Ixil-Area-Nebaj-Quich%C3%A9-Guatemala-142496946202912 [dernier accès le 18.09.2021].
[69] Voir « III.3. Se taire ou parler ? ».

« [la] religion est une armature idéologique qui rapporte la vie quotidienne aux causes ultimes et aux prédictions des anciens, sages et puissants, qui connaissent la cosmogonie ».

Comme nous l'avons vu précédemment, l'AC a été particulièrement présente et engagée dans le pays. Avant le séisme de 1976[70], elle était un des seuls acteurs extérieurs présents dans la région (Pedron Colombani, 1998, pp. 47-48 ; Stoll, 2008a, pp. 2-4). Elle était le fer de lance du développement d'initiatives visant à réduire la pauvreté. Depuis plusieurs années pourtant, les évêques présents dans le pays sont majoritairement conservateurs et hostiles à la théologie de la libération (Bermúdez, 2012, pp. 80-83 ; Marthoz, 2007 ; Stoll, 2007, pp. 24-26). Les membres les plus jeunes du clergé suivent souvent une ligne pastorale sacramentaliste, faisant preuve d'une certaine complaisance vis-à-vis des systèmes de domination guatémaltèques. Face aux inégalités socio-économiques persistantes, le dogme catholique et la religion de *costumbre* (aussi appelée « catholicisme de *costumbre* ») semblent en perte de vitesse dans certaines régions du pays. La religion de *costumbre* est un syncrétisme entre pratiques catholiques et mayas qui s'est développé au sein des confréries religieuses (Robledo Hernández, 2009, pp. 85-88). Ses pratiquants sont souvent considérés comme traditionalistes dans la littérature anthropologique, car ils sont vus comme les gardiens des traditions religieuses mayas. Pour Chosson (2012b, pp. 19-21), le catholicisme de *costumbre* est avant tout une religion de négociation avec les entités divines afin d'assurer la (sur)vie de la communauté et des individus qui la composent. Ces deux courants religieux, le catholicisme et la *costumbre*, se trouvent concurrencés par des Églises pentecôtistes de différentes obédiences, offrant de nouvelles perspectives de pouvoir et de prestige (Aguayo *et al.*, 1989, pp. 45-49 ; Bermúdez, 2012, pp. 80-83 ; Heras González, 2017, pp. 14-25). Ce dernier est en effet une clé indispensable de compréhension de la structuration sociale des sociétés mayas de façon générale (Chosson, 2012a ; Guiteras Holmes, 1986 [1961], pp. 62-71). De plus, dans un pays marqué par trente-six années de conflit armé, la perspective d'une conversion comme instrument de construction identitaire (Falla, 2007 [2001] ; Pedron Colombani, 1998, pp. 17-35) offre un prisme d'analyse efficace pour comprendre les enjeux mémoriels qui se jouent autour de la question de l'appartenance confessionnelle. En région ixil, l'essor des Églises évangéliques depuis le conflit armé crée des fractures religieuses qui viennent s'ajouter aux fractures mémorielles évoquées

[70] Le 4 février 1976, un tremblement de terre, dont l'épicentre se trouve dans le département d'Izabal, secoue le pays et s'achève par un bilan dramatique : plus de cent-cinquante-mille morts et blessés, des millions de personnes se retrouvent sans toit et les infrastructures sont détruites jusqu'à la capitale. Cet évènement représente une opportunité pour les Églises évangéliques états-uniennes qui affluent massivement dans le pays pour aider à la reconstruction tout en mettant en place une politique de frein au développement des idéologies communistes dans un contexte international de Guerre froide (Pedron Colombani, 1998, pp. 39-57).

précédemment. La question se pose alors de savoir comment s'articulent groupes mémoriels et groupes religieux dans la construction sociale ixil.

I.3.1. Le phénomène religieux en région ixil

Dans la région, comme dans le reste de l'aire maya, l'offre religieuse se divise en trois grandes écoles théologiques : le catholicisme, la religion de *costumbre* et le néo-protestantisme. Une partie des Églises évangéliques, les néo-pentecôtistes, est farouchement opposée à la *costumbre* qu'elle considère comme étant une pratique arriérée (Cantón Delgado, 2005 ; de León Ceto, 2018, pp. 198-201 ; Pedron Colombani, 2010, pp. 78-81). L'ethnologue mexicain Mario Humberto Ruz (2005) dessine comme suit le panorama de l'offre religieuse du pays entre les années 1980 et 2000. Il y a en premier lieu, une religion dite « traditionnelle » fondée sur des éléments de culte préhispaniques et qui était combattue aussi bien par le catholicisme officiel que par les autres doctrines religieuses. On trouve, en deuxième lieu, un catholicisme marqué par la théologie de la libération. Il existe enfin des mouvements issus du néo-protestantisme. Si les stratégies politiques de chacune de ces offres ont évolué depuis (notamment celle de l'Église catholique), le paysage religieux guatémaltèque reste dominé par ces trois grands courants.

Les catholiques représentaient 50 % de la population de Nebaj en 2010 et 34 % était évangélique (Oficina Municipal de Planificación, Municipalidad de Nebaj et SEGEPLAN/DPT, 2010, p. 15). En 2005, de León Ceto (2006, pp. 45-46) dénombrait trente-trois Églises évangéliques dans la zone urbaine de Nebaj ; il en existerait une quarantaine aujourd'hui à Cotzal[71], localité comptant le plus grand nombre de fidèles évangéliques (Brett, 2007, pp. 21-24). L'Église catholique de Chajul semble la plus syncrétique des trois et autorise la tenue de cérémonies mayas dans l'atrium de l'église (Colaj Tuctuc, 2013, pp. 19-21). Les évangéliques sont en plein boom dans la région depuis le conflit armé, y compris dans des communautés de taille réduite. Ils se divisent principalement en deux grands courants : les néo-pentecôtistes et les tenants d'une « théologie protestante mayanisée » (« *teología protestante "mayanizada"* », Garrard-Burnett, 2005, p. 50), rendue possible par l'absence de tradition liturgique, ce qui facilite la pénétration d'éléments autochtones (Pedron Colombani, 1998,

[71] Information fournie par un interlocuteur catholique, originaire de Cotzal, en avril 2017.

pp. 111-116). Les *costumbristas* pratiquent un syncrétisme entre catholicisme et traditions ancestrales, notamment par des cérémonies mayas faisant intervenir des entités locales et des figures du panthéon catholique[72]. En 2010, cela ne concernait que 12 % de la population de Nebaj (Oficina Municipal de Planificación, Municipalidad de Nebaj et SEGEPLAN/DPT, 2010, p. 15), mais dans les *aldeas* la pratique de la religion de *costumbre* semble encore très présente (Brett, 2007, pp. 21-24). Notons que le document source quant à ces données, rédigé par un organe municipal, affirme que les *costumbristas* et les évangéliques s'assimilent les uns aux autres. Il fait ainsi référence à un courant protestant issu de la CIEDEG (*Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala*) qui propose une doctrine libérale construite par des presbytériens mayas tels que le pasteur kaqchikel Vitalino Similox[73] (Cantón Delgado, 2005, pp. 53-60 ; Green, 1999, pp. 156-159). Toutefois, l'exact inverse est également présent à Nebaj où nous avons constaté un rejet des traditions religieuses mayas par les néo-pentecôtistes qui les considèrent comme des activités sataniques, comme une idolâtrie dangereuse (Cantón Delgado, 2005, pp. 65-82). Ils se conforment ainsi aux injonctions générales du pentecôtisme qui interdit les rapports avec les autres religions (Pedron Colombani, 1998, pp. 64-68). Pendant le conflit, les assassinats massifs de « sages » ixil ont entraîné une perte de connaissance en matière de lieux dits « sacrés », les *cerros*[74] (Colby et Colby, 1986 [1981], pp. 9-13). En 2010, le bureau de la Planification de Nebaj en recensait quinze à trente (Oficina Municipal de Planificación, Municipalidad de Nebaj et SEGEPLAN/DPT, 2010, p. 16), mais ce nombre est en constante évolution. Il n'est pas rare que les *aaq'ii* (photo 12) rencontrent de nouveaux *cerros* qui viennent ainsi grossir la liste[75].

[72] Sur cette question, on peut consulter : Chosson (2012b, pp. 69-88) en contexte tseltal ; Colaj Tuctuc (2013, pp. 19-21) en contexte ixil ; Galinier dans Erikson *et al.* (2001, pp. 215-216) pour des informations générales sur la Mésoamérique ; Pedron Colombani (2010) sur le culte de Maximón à Santiago Atitlán ; Similox Salazar (1993, pp. 60-63) sur le contexte guatémaltèque.

[73] Vitalino Similox a dirigé la CIEDEG. Activiste reconnu du mouvement maya et proche de l'URNG, il était présent à la table des négociations de paix (Garrard-Burnett, 2005, p. 53 ; Koll, 2003, pp. 16-18).

[74] La traduction littérale du substantif *cerro* est « montagne, colline », mais les usages ont fait évoluer son sens en région ixil où il semble plutôt désigner tout lieu habité par une entité animique (généralement nommée « maître/gardien de la terre » dans la littérature ethnologique mésoaméricaniste ; voir Martínez González, 2007) et sur lequel sont organisées les cérémonies rituelles. Les plus importants sont les quatre *cerros* qui abritent les *cargadores del año* (« porteurs de l'année ») et sont situés aux quatre points cardinaux des localités. Comme cela a notamment été mis en avant par Breton (2001 [1969]), les *cerros* et *cargadores del año* sont représentatifs de la conception de l'espace-temps des populations mayas.

[75] Entretien informel avec une *aaq' ii* de Nebaj, lors des cérémonies de l'*oq' ii*, février 2018.

Photographie 12. Quatre *aaq'ii*, membres de confrérie religieuse, mènent une prière rituelle lors de la cérémonie d'ouverture de l'*oq'ii*[76]
Nebaj, 15.02.2018

Les membres de confréries sont reconnaissables à leurs foulards violets.
L'*aaq'ii* est un homme ou femme « guide spirituel ». Auparavant, d'après différents témoignages recueillis de 2017 à 2018 et nos propres observations, la traduction par « guide spirituel » (*guía espiritual*) était réservée aux *b'aalvatztiixh* (Ne)[77], responsables d'effectuer les prières (Colby et Colby, 1986 [1981] ; de León Ceto, 2018, pp. 177-180). Les *aaq'ii* étaient des spécialistes du calendrier et de la prédiction calendaire (Colby et van den Berghe, 1969, p. 187). La distinction entre *aaq'ii* et *b'aalvatztiixh* (Ne) semble s'effacer avec le temps, et le terme *aaq'ii* tend à devenir générique et à englober les différentes spécialités rituelles (sages-femmes, rebouteux, compteurs des jours, etc.), d'où sa traduction locale en *guía espiritual* (« guide spirituel »).

Chacun des trois courants religieux – catholiques, *costumbristas* et évangéliques – se constitue localement en réseaux (et sous-réseaux liés à des variations théologiques) de solidarité défendant des intérêts qui lui sont propres – bien que parfois convergents – et qui sont liés à la conception du monde véhiculée par leurs dogmes respectifs. Ces nouveaux réseaux de solidarité sont d'autant plus essentiels que les traces de la violence du conflit sont encore aujourd'hui

[76] L'*oq'ii* est une période de cinq jours (du 16 au 20 février) de modération qui permet d'accompagner le départ de l'année sortante et de souhaiter la bienvenue à la nouvelle année. Le dernier jour de l'*oq'ii* est le point culminant de ces cinq jours puisqu'il s'agit de ce que l'on appelle communément le « Nouvel An maya ». Il tire son nom de la racine *-q'ii* (« jour ») à laquelle est apposée *o-*, *o'-* ou *oo-* signifiant « cinq » ou « avocat ». D'après une *aaq'ii* de Nebaj interrogée en février 2018, ce dernier jour est le jour au cours duquel les Ixil ne doivent se nourrir que d'avocat, mais cette tradition semble s'être perdue.

[77] Pour chaque occurrence de termes en ixil, leur provenance sera précisée : Chajul (Ch), Cotzal (Co) ou Nebaj (Ne). Lorsqu'un terme aura été recueilli dans une des trois localités sans que nous n'ayons pu corroborer son usage dans les autres localités, seule celle où nous l'avons recueilli sera indiquée. L'absence de précision géographique signifie que le même terme est en usage dans les trois localités.

visibles et qu'elles continuent « de miner la confiance et la solidarité au sein de nombreuses communautés » (Hébert et Roy-Allard, 2015, pp. 86-87), dont les communautés ixil.

Photographie 13. Église pentecôtiste *Iglesia de Dios Pentecostal Mi. N2*
Santa Avelina (Cotzal), juillet 2017

Chacun des réseaux religieux a des contours flous et il n'est pas rare que des personnes naviguent de l'un à l'autre, tout comme il est quasiment impossible de déterminer des caractères qui seraient communs à l'ensemble des croyants de chacune de ces pratiques religieuses (Ruz, 2005). Il existe toutefois des formes de profil type qui peuvent être construites selon les caractéristiques fondamentales (voire extrêmes) de chacun de ces groupes. Comme nous l'avons vu, il existe plusieurs courants protestants (pentecôtisme, néo-pentecôtisme, presbytérianisme, méthodisme, etc.) qui coexistent dans la région. Comme dans le reste du pays, les Églises pentecôtistes et néo-pentecôtistes sont les plus représentées dans la région avec notamment *Asamblea de Dios*, *Iglesia de Dios* (photo 13) ou *Príncipe de Paz* pour les pentecôtistes. Parmi les néo-pentecôtistes, on retrouve entre autres *Iglesia Elim*, *Shaddaï*, *Iglesia Verbo* ou encore *Fraternidad Cristiana* (observations de terrain, confirmées par de León Ceto [2006, pp. 8-10]). La profusion d'Églises de différentes obédiences concourt à créer des divisions au sein de leurs fidèles. Certains *costumbristas* ne se rendent jamais à l'église et

rejettent le dogme catholique (tout en faisant référence aux saints lors de cérémonies mayas) et certains catholiques réprouvent les pratiques de la *costumbre* (Ruz, 2005, pp. 5-8). Toutefois, une grande partie des membres de ces groupes allient les pratiques catholiques et traditionnelles en un syncrétisme fréquent en Mésoamérique. Un exemple de ce syncrétisme se trouve dans les pratiques des confréries religieuses[78]. Elles se sont particulièrement développées dans le courant du XVIe siècle comme un moyen de résistance autochtone, par l'exercice de pratiques religieuses ixil intégrées au dogme catholique. Ce syncrétisme a également été rendu possible par une volonté politique de l'Église permettant ce développement pour faciliter, entre autres, les processus d'évangélisation. Cela a permis aux confréries d'acquérir une importance cruciale dans la société ixil aussi bien en matière de spiritualité, de politique, de construction sociale que de maintien et transmission de la culture. Elles reproduisaient la structuration traditionnelle de la société en système de charges, tout en intégrant certains aspects du dogme catholique (Colaj Tuctuc, 2013, pp. 19-21 ; Robledo Hernández, 2009, pp. 85-88 ; Rojas Lima, 1986).

À l'heure actuelle à Nebaj, les confréries sont de moins en moins nombreuses[79] et leurs cérémonies attirent moins de monde qu'auparavant (photo 14). Ce déclin s'explique très certainement par l'essor des Églises évangéliques qui offrent de nouvelles perspectives sociopolitiques (voir notamment de León Ceto, 2006), mais également par le coût financier que l'appartenance à une confrérie représente (Aguayo *et al.*, 1989, pp. 45-49 ; Chosson, 2012b, pp. 131-136). En effet, comme cela se retrouve dans d'autres communautés mayas, notamment les tzotzil étudiées par Calixta Guiteras Holmes (1986 [1961], pp. 71-94), toutes les activités liées au saint référent sont à la charge du membre de la confrérie responsable de leur organisation. Ceci implique notamment l'organisation de célébrations extrêmement dispendieuses pouvant durer jusqu'à huit jours (Aguayo *et al.*, 1989, pp. 45-49).

[78] Pour plus d'informations sur le système des confréries et le système de charges associé dans différents contextes mésoaméricains, on peut consulter Bergeret (2012, pp. 427-455) en contexte q'eqchi' ; Breton (1980) en contexte k'iche' ; Chance et Taylor (1985) pour un regard sur la Mésoamérique ; Chosson (2012a) en contexte tseltal ; Colby et van den Berghe (1969, pp. 100-102) en contexte ixil ; Galinier dans Erikson *et al.* (2001, pp. 211-212) pour un état de la recherche mésoaméricaniste sur ce sujet ; Gómez Pellón (2016) pour un regard sur la Mésoamérique ; Rojas Lima (1986) sur le Guatemala.

[79] Constat posé par un membre de la confrérie de la Vierge Marie, confrérie la plus importante de Nebaj, car elle est responsable de la sainte patronne de la ville (entretien informel lors d'une célébration rituelle au domicile de l'interlocuteur, octobre 2017).

Photographie 14. « Culmination de la fête d'août à Nebaj alors que les confréries et leurs saints sont sur le point d'entrer dans l'église »

Source : Colby et van den Berghe (1969).

Cette photographie représente des processions telles qu'elles se déroulaient dans les années 1960 pour la fête patronale de Nebaj. La foule, nombreuse, se pressait pour regarder les processions de saints, avec la présence de quelques *Ladinos* que l'on note sur d'autres photographies de Colby et van den Berghe (1969) dans le même ouvrage. La cérémonie, et sa procession, à laquelle nous avons assisté en 2017 n'a réuni que cent à deux cents personnes et aucun *Ladino* n'était présent, témoignant de la perte de vitesse des rites *costumbristas* à Nebaj.

I.3.2. Évolution des groupes religieux

Comme nous l'avons déjà évoqué, le catholicisme des années 1970 au Guatemala en général, et en région ixil en particulier, était marqué par un populisme religieux inspiré de la

théologie de la libération (Pedron Colombani, 1998, pp. 40-47 ; Ruz, 2005, p. 5). Cela contrastait avec la longue histoire du catholicisme guatémaltèque conservateur, alors soutenu par les *principales* et confréries de Nebaj où pouvoirs religieux et politique se mêlaient (Garrard-Burnett, 2010, pp. 113-143), et ce dès l'arrivée des premiers prêtres Maryknoll[80] dans la région. Situé en haut de la hiérarchie du système de charges traditionnel, le *principal*, ou *b'oq'ol (q'esal) tenam* (Ne), est généralement un homme âgé, reconnu pour sa connaissance des traditions sociopolitiques et rituelles (voir Monod Becquelin et Breton, 2002, pp. 40-52 au sujet des Tseltal de Bachajón, analyse valant pour les Ixil également). Les *principales* et *principales de principales* (dernier rang du système hiérarchique ixil) sont généralement appelés à participer aux prises de décisions de la mairie indigène et à donner des recommandations quant à la vie de la communauté et à son développement. Ce statut s'acquiert après avoir rempli, par cycles de treize ans, des charges (civiles ou religieuses) du système de charges traditionnel et des services à la communauté : *mayor*, *regidor*, *alcalde indígena* (Colby et van den Berghe, 1969, pp. 139-143 ; de León Ceto, 2018, pp. 117-118 ; Tunche, 2021). Ces dernières années, le statut de *principal* a été octroyé à des femmes en reconnaissance de services rendus à la communauté, ou du fait de leur élection à la mairie indigène ou dans les délégations communautaires de la municipalité.

Dès 1973, le *principal de principales* Sebastián Guzmán dénonçait les activités mises en place par l'AC, en les qualifiant de « communistes » auprès du pouvoir central, créant ainsi un précédent dans le lien entre « subversion » et membres du clergé (Garrard-Burnett, 2010, pp. 122-126). L'AC développait des projets de coopératives agricoles ou artisanales dont la vocation était d'assurer un revenu décent à leurs membres, notamment pour empêcher les migrations saisonnières vers les *fincas*. En effet, celles-ci étaient vues comme un frein au développement du dogme catholique dans la région par les absences intermittentes des ouailles qu'elles provoquaient (Stoll, 1988, pp. 101-104). Ce mouvement coopérativiste s'est accompagné du discours politique de la théologie de la libération qui nie le fatalisme de la pauvreté et refuse l'exclusion des plus défavorisés de la sphère publique. Lorsque le conflit armé éclate dans la région, il semble donc naturel pour certains prêtres catholiques présents sur place de prendre fait et cause pour les idéologies indigénistes de la guérilla dont le discours est proche du leur, au point que certains vont rejoindre les rangs de l'EGP. Les États-Unis, dans le contexte de la Guerre froide, vont donc modifier leur stratégie politique de pénétration dans le

[80] Les prêtres Maryknoll sont des missionnaires délégués par des organisations catholiques états-uniennes pour mener à bien des entreprises d'évangélisation hors du continent et en Amérique latine.

pays par le biais des ecclésiastiques catholiques. Ils vont, dès lors, favoriser l'expansion des Églises pentecôtistes ainsi que cela apparaît en filigrane dans le *Documento de Santa Fe I* (Bouchey *et al.*, 1980 ; Pedron Colombani, 1998, pp. 47-48).

Or, avec la mise en place de la stratégie contre-insurrectionnelle, les membres du clergé vont devenir des cibles privilégiées de l'armée, menant à la défection du diocèse du Quiché en 1980, après l'assassinat de cent-quarante-trois catéchistes du département entre 1976 et 1977 (Colby et Colby, 1986 [1981], pp. 9-13 ; Garrard-Burnett, 2010, pp. 113-143). Des miradors sont installés dans les clochers des églises (Davis, 1988, pp. 7-10) et des massacres sont perpétrés en leur sein (CALDH, 2013 ; CEH, 1999, III). À Chajul, comme le relève un survivant, les statues du Christ et des saints de l'église ont été vêtus d'uniformes *kaïbils* (Rey Rosa, 2013). D'après une sœur de la paroisse de Cotzal interrogée par Rey Rosa (2013), l'église de la petite ville est restée occupée par des soldats jusqu'en 1989. L'une de nos interlocutrices privilégiées à Nebaj, *Nan*[81] Ma'l (NM), nous a également confié la détresse de son défunt mari qui était professeur à Chajul dans les années 1980 et qui, chaque jour, assistait à des scènes de pendaison dans le clocher de l'église[82]. Elle conclut toutefois son récit en établissant une distinction claire entre le lieu et les bourreaux, montrant ainsi que l'église, qui a été le lieu paroxystique d'exercice d'un pouvoir quasi absolu, possède une forme de pouvoir supérieur aux enjeux politiques lorsque l'on se place du point de vue des croyants. Elle nous renseigne également sur la façon dont, pour certains, la survie s'est traduite par la conversion[83].

Coralie Morand: (…) *¿Cómo, cómo se siente uno cuando tiene una fe cristiana importante y que ve que hay tantas matanzas dentro mismo de la iglesia?*	CM[84] : (…) Comment, comment se sent-on lorsque l'on a une foi chrétienne importante et que l'on voit qu'il y a tant de tueries au sein même de l'église ?
NM: *Pero no era la <u>Iglesia</u> sino que era el <u>ejército</u>.*	NM : Mais ce n'était pas l'<u>Église</u>, c'était l'<u>armée</u>.
CM: *Sí, claro.*	CM : Oui, bien sûr.
NM: *Es que no era la <u>Iglesia</u>, era el <u>ejército</u>.*	NM : C'est que ce n'était pas l'<u>Église</u>, c'était l'<u>armée</u>.

[81] *Nan* est le terme ixil qui détermine les femmes. Il peut se traduire par « Madame », voire « maman », mais sert également à désigner une tante ou une grand-mère. Il est généralement utilisé pour s'adresser à, ou parler de, femmes plus âgées que le locuteur. L'équivalent pour les hommes est *Pap* (Ne) ou *Tat* (Co).

[82] Voir « Chapitre IV. La permanence du traumatisme : empreinte sur les corps, effets sur la construction mémorielle individuelle ».

[83] Entretien semi-directif réalisé en espagnol avec une enseignante à la retraite, âgée d'une soixantaine d'années, originaire de Nebaj, à son domicile (septembre 2017).
Dans la transcription et la traduction, les allongements vocaliques sont indiqués par trois voyelles consécutives et les mots accentués par l'interlocutrice sont soulignés. Ces normes d'écriture seront utilisées pour l'ensemble des extraits cités dans cette thèse.

[84] Les initiales CM seront utilisées pour nous désigner dans les différents extraits d'entretiens retranscrits dans cette thèse.

Es el ejército él que mataba a la gente porque entonces, este...	C'est l'armée qui tuait les gens parce que, alors, euh…
Toda la gente que era católico estaban amenazados que la gente católica era guerrillero.	Toutes les personnes qui étaient catholiques étaient menacées que les catholiques soient des guérilleros.
Por esa razón el ejército obligó a la gente que se convirtiera en, en, en, en, en ser creyentes (creyentes, evangélicos que le dicen ahora).	C'est pour cette raison que l'armée a obligé les gens à se convertir à, à, à, à, à être croyants (croyants, évangéliques comme ils disent maintenant).
Entonces por esta razón el, el presidente es él que obligó a la gente.	Alors c'est pour cette raison que le, le président c'est celui qui a obligé les gens.
Quien no se iba a entregar en la fe de Dios (como utilizaron la religión), quien no se iba a entregar, y va a aceptar a Dios en la religión este eee, evangélica que le dicen, que es creyente, quien no iba a aceptar, inmediatamente ¡lo iban a matar!	Celui qui n'allait pas se rendre dans la foi de Dieu (comme ils ont utilisé la religion), celui qui n'allait pas se rendre, et allait accepter Dieu dans la religion euh, évangélique comme ils disent, qui est croyant, celui qui ne va pas accepter, immédiatement ils allaient le tuer !
Fue así que muchos que, que, que eran católicos, que son conscientes en su fe, no aceptaron lo que el gobierno decía.	C'est comme ça que beaucoup de personnes qui étaient catholiques, qui sont conscients dans leur foi, n'ont pas accepté ce que le gouvernement disait.
Y muchos que le temían, le temían, le tenían miedo a la muerte, fueron a entregarse pues en la religión evangélica.	Et beaucoup qui craignaient, craignaient, avaient peur de la mort, sont donc allés se rendre dans la religion évangélique.
Y también fueron a entregarse al ejército con tal de que dían (sic) *que ya no son católicos sino que ya son creyentes.*	Et ils se sont aussi rendus à l'armée en disant qu'ils ne sont plus catholiques, mais que ça y est ils sont croyants.
Pero sí, la gente fue obligada.	Mais oui, les gens ont été obligés.
CM: *¿Cómo era eso de « entregarse al ejército »?*	CM : C'était comment « se rendre à l'armée » ?
NM: *Entregarse al ejército es como, por ejemplo...*	NM : Se rendre à l'armée c'est comme, par exemple…
Un ejemplo: si yo te, si, si, si usted fuera el ejército, o yo fuera el ejército, y tú eres este, este católica, por ejemplo.	Un exemple : si je te, si, si, si vous vous étiez l'armée, ou si moi j'étais l'armée, et toi tu es euh, euh catholique, par exemple.
Entonces, si sos católico, sos guerrillero.	Alors si tu es catholique, tu es guérillero.
Tú eres guerrillero.	Toi tu es guerrillero.
Entonces, si no te entregas y le decís al, al ejército, le decís al, al, al mayor porque el mayor es el que, o al teniente.	Alors, si tu ne te rends pas et que tu dis à, à l'armée, tu dis à, à, à l'aîné, parce que l'aîné c'est celui qui, ou au lieutenant.
Le decís al teniente que ya tu eres evangélico, ya aceptastes a Dios, y no sos guerrillero porque no sos católico, entonces te tenían que dar una, un pedacito de papel, como muestra que ya no sos católico, que ya sos evangélico...	Tu dis au lieutenant que ça y est tu es évangélique, ça y est tu as accepté Dieu, et tu n'es pas guérillero puisque tu n'es pas catholique, alors ils devaient te donner une, un petit bout de papier, comme preuve que tu n'es plus catholique, que ça y est tu es évangélique…
Y tampoco no sos guerrillero.	Et tu n'es pas non plus guérillero.

Entonces te dejaban libre a vivir.	Alors ils te laissaient libre de vivre.
Pero si no te vas, si no vas ir a dar este aviso al ejército, y no te dan esta contraseña por ejemplo, entonces, prácticamente, si te encuentran en el camino, ¡te piden!, y no lo cargas, entonces tú eres el guerrillero.	Mais si tu n'y vas pas, si tu ne vas pas informer l'armée, et qu'ils ne te donnent pas ce laisser-passer par exemple, alors, en pratique, s'ils te trouvent sur le chemin, ils te demandent et tu ne l'as pas, alors toi tu es le guérillero.
Te matan, o te secuestran y te castigan y te matan.	Ils te tuent, ou ils te séquestrent et te punissent et te tuent.

L'évolution de la présence des évangéliques dans la région est un peu différente de celle de l'Église catholique, comme le laisse entrapercevoir le témoignage ci-dessus. Elle s'est également faite sur un terreau de divisions antérieures qu'elle a, de fait, accentuées en surajoutant des motifs de défiance et des jeux de pouvoir entre les habitants de la région (de León Ceto, 2006 ; Rey Rosa, 2013). En avril 2017, au cours d'un entretien mené à son domicile, l'un de nos interlocuteurs, *Tat* Xhun[85], nous raconte l'arrivée des évangéliques à Cotzal, telle qu'elle lui a été transmise par ses parents. *Tat* Xhun, originaire de Cotzal, est âgé d'une quarantaine d'années et a bénéficié d'un parcours d'études supérieures. Il ne revendique d'appartenance à aucune Église ; il appartient à une famille catholique et se rend lui-même parfois à l'église catholique.

31	*Según me dicen la historia de acá.*	D'après ce qu'ils [mes parents] me disent sur l'histoire d'ici.
32	*Mi papá me dice que había sólo una iglesia en San Juan Cotzal.*	Mon papa me dit qu'il n'y avait qu'une seule église à San Juan Cotzal.
33	*Pero de repente, en la guerra civil, ¡Ríos Montt trae la Iglesia evangélica en Guatemala, mhm!* (…)	Mais soudain, pendant la guerre civile, Ríos Montt amène l'Église évangélique au Guatemala, mhm ! (…)
35	*Después, poco a poco vienen las pequeñas ciudades como esta.*	Après, petit à petit, viennent les petites villes comme celle-ci.
36	*Y luego se expanden.*	Et après ils s'étendent.
37	*Y toda la gente era católico, era costumbristas, era cofradías, y todo esto.*	Et tout le monde était catholique, était *costumbrista*, était confrérie, et tout ça.
38	*Pero al final, poco a poco, se estaba yendo, perdió la cultura y al final se enfocó más a la Iglesia evangélica. Sí.*	Mais au final, petit à petit, ils s'en allaient, ils perdaient la culture et au final ils se sont plus focalisés sur l'Église évangélique. Oui.
39	*Después construyeron.* (…)	Après ils ont construit. (…)
41	*Según cuenta mi papá que se construyó la primera Iglesia evangélica.*	D'après ce que raconte mon papa qu'ils ont construit la première Église évangélique.

[85] Afin de faciliter la lecture, les temps de pause et nos propres interventions n'ont pas été retranscrits dans cet extrait. Un extrait, plus long, de l'entretien sur ce sujet est disponible en annexe : « Un discours vernaculaire sur la mémoire de la conflictualité ».

42	*Él vio cómo se construyó.* (…)	Lui, il a vu comment elle a été construite. (…)
44	*Eran los* (sic) *personas que construyeron su iglesia evangélica.*	C'était les personnes qui ont construit leur église évangélique.
45	*Eran católicos, eran católicos las personas.* (…)	C'était des catholiques, c'était des catholiques les gens. (…)
49	*Ellos fueron a la capital.*	Eux, ils sont partis à la capitale.
50	*Y después de la capital, estuvieron mucho tiempo allí desde la guerra, y después regresaron.*	Et après la capitale, ils sont restés longtemps là-bas depuis la guerre, et après ils sont revenus.
51	*Después de la guerra regresaron con la evangelización de la Iglesia evangélica.* (…)	Après la guerre ils sont revenus avec l'évangélisation de l'Église évangélique. (…)
53	*La capital.*	La capitale.
54	*Y luego regresó con una estrategia, dominaron allá.*	Et après il est revenu avec une stratégie, ils ont dominé là-bas.
55	*Y luego allá regresaron con ese sentimiento de fundar una iglesia, de dominar la iglesia y todo eso.*	Et après là-bas, ils sont revenus avec ce sentiment de fonder une Église, de dominer l'Église [catholique], et tout ça.
56	*Y regresaron fundando la primera Iglesia con poco.*	Et ils sont revenus en fondant la première Église avec pas grand-chose.
57	*Dice que había cuatro personas, había tres, conformetió* (sic).	Il [mon père] dit qu'il y avait quatre personnes, il y en avait trois, qui ont formé un groupe.
58	*Había veinte, treinta, cuarenta, cincuenta, trescientos, y de los trescientos tuvo problemas, se separaron, se pelearon.*	Il y en avait vingt, trente, quarante, cinquante, trois-cents, et entre les trois-cents il y a eu des problèmes, ils se sont séparés, ils se sont disputés.
59	*Y después de eso se fundó la otra Iglesia.*	Et après ça l'autre Église a été fondée.
60	*Porque se habían peleado y todo eso. Mhm.*	Parce qu'ils s'étaient disputés et tout ça. Mhm.
61	*Y después, cuando se peleó esa Iglesia, igual pasó con la segunda Iglesia que se peleó otra vez y se fue.*	Et après, quand cette Église s'est disputée, il s'est passé la même chose avec la deuxième Église qui s'est à nouveau disputée et est partie.
62	*-Tonces era una rama en rama.*	Alors c'était de branche en branche.
63	*Miraban que era muy fácil como para, para ellos, ¿verdad?*	Ils voyaient que c'était très facile pour, pour eux, pas vrai ?

Entretien informel (avril 2017).

Cet extrait d'entretien est révélateur à plusieurs titres. Tout d'abord, cet interlocuteur nous renseigne sur la façon dont les Églises évangéliques se développent dans la région, c'est-à-dire sur la base de scissions qui peuvent parfois être idéologiques, mais qui, le plus souvent, sont liées à des conflits interpersonnels et à des querelles de pouvoir (Chosson, 2015, pp. 312-317 ; Pedron Colombani, 1998, pp. 68-69). Ce récit est également intéressant d'un point de vue linguistique, car son énonciateur le positionne dans un cadre historique de véracité

(séquence 31), accentué par le fait qu'il s'agisse de paroles citées (séquences 31, 32, 41 et 57)[86]. Celles-ci sont considérées comme établies et non remises en question (Bergeret, 2017, pp. 308-309), d'autant que ces évènements ont également été observés par le narrateur initial du récit (séquence 42)[87]. Ce biais discursif permet à notre interlocuteur d'exprimer sa propre opinion comme objective et comme historiquement valide (Bergeret, 2017, pp. 308-309.). Ensuite, cet extrait nous montre à quel point la méfiance (voire le mépris) est prégnante vis-à-vis des tenants d'une autre confession, alimentant ainsi une longue histoire de conflictualité sociale[88], terreau propice à l'installation d'une politique théologique de construction d'un nouvel ordre moral. En effet, les convertis sont accusés de perdre leur culture, d'être des stratèges qui cherchent à dominer l'esprit des autres. Ceci est encore plus marqué dans la suite de notre entretien, au cours duquel il relève les liens profonds qui unissent les communautés évangéliques[89].

71	TX: *Eso ha creado una división en la comunidad porque a veces hay gentes que, como yo digamos, yo no pertenezco a ninguna de las Iglesias.*	TX : Ça a créé une division dans la communauté parce que parfois il y a des gens qui, comme moi disons, je n'appartiens à aucune des Églises.
72	*Pero quizás ello, eee…* (…)	Peut-être que ça a, euh… (…)
74	*Yo he visto mi amigo va.*	J'ai vu mon ami, tu vois.
75	*A veces dice* « *¡Ah!, no perteneces a alguna Iglesia, que eres un diavlo* (sic) ». *¿No?*	Parfois il dit « Ah ! Tu n'appartiens à aucune Église, tu es un diable ». Non ?
76	*Diavólico* (sic).	Diabolique.
77	« *Porque no, no p-, no conoces a Dios* ».	« Parce que tu ne, tu ne, tu ne connais pas Dieu ».
78	*Sí creo en Dios, por mí <u>mismo</u>, yo creo en Dios.*	Si, je crois en Dieu, pour <u>moi-même</u>, moi je crois en Dieu.
79	*Pero, <u>ellos</u>, como que...*	Mais <u>eux</u>, c'est comme…
80	*Están más como unida con Dios, o algo que...*	Ils sont plus unis avec Dieu, ou quelque chose qui…
81	*Ellos están, están como muy... Aha, muy aha...* [fait le geste de joindre ses deux mains].	Ils sont, ils sont très… Aha, très aha… [fait le geste de joindre ses deux mains].
82	CM: *¿Muy ligados?*	CM : Très liés ?
83	TX: *Aha... Sí...* « *Soy el único que conozco a Dios* ».	TX : Aha, oui… « Je suis le seul qui connait Dieu ».

Extrait d'entretien informel (avril 2017).

[86] Voir « Dire l'évènement traumatique » (chapitre IV).
[87] Sur la vue comme élément de preuve, voir « III.1.2. Exemple d'une séquence mémorielle face aux touristes ».
[88] Dans ce même entretien, l'interlocuteur revient longuement sur cette question des conflits intracommunautaires.
[89] Un extrait, plus long, de cet entretien est consultable en annexe : « Un discours vernaculaire sur la mémoire de la conflictualité ».

Nous constatons en effet la distance profonde qui existe entre les différents types de croyants. Le point de rupture se situe dans la distinction entre Dieu et le diable, soit entre le bien et le mal, chacun des deux camps se revendiquant comme étant ce que l'on pourrait appeler la seule « communauté du bien ». Par ailleurs, dans ses intonations, l'interlocuteur ici interrogé marque clairement une distance entre lui et les évangéliques en accentuant les termes « moi-même » et « eux » (séquences 78 et 79).

Le système ecclésiastique néo-protestant a cette souplesse, liée à l'importance du leader charismatique (Pedron Colombani, pp. 68-69), qui permet de créer des Églises assez simplement. Ainsi que l'a souligné notre interlocuteur, cela entraîne un développement exponentiel du nombre de lieux de cultes à mesure que des tensions apparaissent entre membres d'un même groupe (séquences 57 à 63). De plus, elles se servent d'outils modernes de communication de masse (de León Ceto, 2006, pp. 67-72 ; Pedron Colombani, 1998, pp. 61-63 ; *ibid.*, pp. 132-134 ; Robledo Hernández, 2009, pp. 104-106) pour diffuser leurs messages avec une présence importante sur les réseaux sociaux, la diffusion de vidéos sur YouTube, des programmes télévisés ou encore par les ondes radio (la seule chaîne de radio diffusée à Cotzal en 2017-2018 est une radio évangélique). Suivant ainsi un schéma de transformation valable dans tout le pays, les Églises évangéliques sont désormais en plein développement dans la région ixil, bien que leur présence soit assez récente comparée à celle du culte chrétien. Cette proposition de nouvelle construction sociale s'ancre parfaitement dans l'analyse des conversions religieuses faite par l'anthropologue et jésuite guatémaltèque Ricardo Falla (2007 [2001], pp. 49-50) qui propose de les considérer comme des « mouvements de revitalisation » d'une société donnée. Il définit ceux-ci comme des phénomènes organisés, mis en place de façon volontaire par les membres d'une société, pour réactualiser les normes sociales afin que celles-ci correspondent mieux à leurs nouveaux besoins. Si l'analyse initiale de Falla (2007 [2001]) s'intéresse au mouvement de conversion allant de la religion dite maya au catholicisme à partir des années 1940, le regard qu'il lui porte comme un élément de modernisation d'une société donnée peut être élargi historiquement et servir de cadre d'analyse pour les conversions au néo-protestantisme. Falla (2007 [2001], pp. 52-58) définit la conversion comme étant un acte profondément politique, car il impacte les relations de pouvoir traditionnelles pour instaurer de nouvelles formes de pouvoir, créant ainsi un terreau propice aux conflits propres à tout bouleversement structurel d'une société.

> La conversion est un moment dans le processus d'adaptation d'un individu ou d'un groupe social à l'environnement, (…). Comme la conversion suppose l'abandon d'une unité sociale

> plus englobante que l'individu ou que l'unité, dont il se sépare pour adhérer à une autre ou la fabriquer, de ce fait se crée une confrontation entre individus et groupes d'individus dans leur lutte pour l'adaptation, (…). Partant de là, la conversion est un phénomène qui entraîne un caractère politique, c'est-à-dire, qui implique une relation de pouvoir, entendu comme le contrôle opportun de l'environnement. Contrôler l'environnement intrinsèquement limité face à d'autres individus qui tentent de le contrôler, c'est s'adapter à lui et avoir du pouvoir (Falla, 2007 [2001], pp. 52-53)[90].

À partir du dramatique tremblement de terre de 1976, les Églises néo-pentecôtistes se développent de façon exponentielle dans les régions rurales du pays (Garrard-Burnett, 2010, pp. 113-143), se présentant comme des mouvements religieux « à caractère thérapeutique » (Pedron Colombani, 1998, p. 28). Dans les zones urbaines, les principales Églises cherchent à établir des liens avec l'oligarchie guatémaltèque, afin de réduire le champ d'influence de l'Église catholique. Cette dernière avait pourtant soutenu le coup d'État contre Árbenz dans le but de contrer l'avancée des idéologies communistes (Pedron Colombani, 1998, pp. 37-78 ; Stoll, 1988, pp. 101-104).

> La stratégie objective des dirigeants évangéliques à partir de ce moment sera de rechercher la reconnaissance de l'État afin de prétendre devenir les légitimes détenteurs des biens symboliques de salut et de renforcer leur position à l'intérieur du champ religieux face à la société religieuse dominante, l'Église catholique (Pedron Colombani, 1998, p. 48).

L'arrivée au pouvoir de Ríos Montt modifie encore les équilibres en place dans la région par la mise en application de la stratégie contre-insurrectionnelle dans le cadre d'une « guerre sacrée » contre les catholiques (CEH, 1999, III ; Garrard-Burnett, 2010, pp. 113-143), qui se traduit notamment par le développement de nouvelles Églises. Comme le montre Pedron Colombani (1998, pp. 49-52), l'Église *El Verbo* prend une part active dans l'exercice du pouvoir et les dirigeants qui en sont issus cherchent à légitimer les décisions politiques par le recours au divin. Pour Ríos Montt, seul un changement profond des mentalités mènera à la modification des structures sociales. Il accompagne sa théorie d'un discours théologisé de bataille entre Dieu et le diable selon lequel seules les notions de bien et de mal permettent de saisir la réalité de la vie sociale guatémaltèque (Stoll, 1988, pp. 92-94). Auparavant, si

[90] « *La conversión es un momento en el proceso de adaptación de un individuo o un conjunto social al medio,* (…). *Como la conversión supone el abandono de una unidad social más englobante que el individuo o que la unidad, de la que se desgaja para adherirse a otra o fabricarla, por eso se origina una confrontación de individuos y conjuntos de individuos en su lucha por la adaptación,* (…). *De ahí que la conversión sea un fenómeno que conlleva una veta política, es decir, que implica una relación de poder, entendido éste como el control oportuno del medio. Controlar el medio inherentemente limitado delante de otros individuos que también intentan controlarlo, es adaptarse a él y tener poder* », Falla (2007 [2001], pp. 52-53).

l'appartenance à des réseaux catholiques faisait de vous un suspect, désormais c'est le fait de ne pas être membre d'une Église évangélique qui crée la suspicion et, par conséquent, un risque.

Stoll (1988, pp. 104-106) relate à ce sujet l'expérience d'un pasteur (Nicolás Toma) de l'Église évangélique *Iglesia Pentecostal de Dios* qui affirme avoir soutenu le gouvernement pour des raisons non pas politiques, mais de survie de la population. En effet, lorsque l'EGP organisait des raids contre les militaires (comme ce fut le cas à Cotzal en 1980 et 1982), elle quittait rapidement la zone, laissant la population seule face aux représailles. Le pasteur avoue ensuite l'inefficacité de cette méthode, l'armée considérant, après l'attaque de 1982, l'ensemble de la population de Cotzal comme acquise à la guérilla. La répression fut alors sévère, avec des assassinats massifs, et des attaques aériennes dont certaines de nos interlocutrices se souviennent encore[91]. La conversion au néo-protestantisme devient alors un moyen de survie face à l'armée pour ceux qui n'ont pas fui leurs communautés d'origine ou qui ont intégré les *aldeas modelos* et autres pôles de développement[92] ; de nombreux pasteurs actuels étaient d'ailleurs membres des PAC pendant les années 1980 (Duterme C., 2016). En bref, le pentecôtisme prend réellement pied en région ixil avec le conflit armé interne ; plus précisément, il se construit un sens aussi bien politique que religieux. L'appartenance à une Église devient l'image du camp dans lequel vous vous trouvez, ou dans lequel vous souhaitez que l'on pense que vous vous trouvez (Garrard-Burnett, 2010, pp. 113-143).

Toutefois, les raisons de la conversion ne peuvent être limitées à cette stratégie de survie et il en existe presque autant que de convertis. Les raisons de la conversion sont plurielles (Green, 1999, pp. 160-163 ; Pedron Colombani, pp. 171-190). Elles souvent liées à la nécessité, pour certaines personnes, de prendre de la distance vis-à-vis de phénomènes problématiques dans leur culture. Il peut s'agir d'instabilité familiale, d'alcoolisme, de consommation de drogues, de maladies et traumatismes, de problèmes économiques (Heras González, 2017, pp. 14-25), ou encore de la constitution d'une « communauté morale » face à la progression d'un mode de vie urbain (Robledo Hernández, 2009, pp. 84-112). Pour d'autres, la conversion est un moyen de se réinsérer dans des structures de solidarité communautaires (Pedron Colombani, 1998, pp. 105-112 ; *ibid.*, pp. 141-150), pour d'autres encore l'appartenance à une Église est un héritage familial… Dans leur immense majorité, les femmes de la coopérative *Tejidos Cotzal* interrogées fréquentent la même Église que leurs parents, bien qu'une partie

[91] Voir en annexe : « Le récit de vie de *Nan* An », séquences A331 à A347.
[92] Sur cette question, on peut consulter : de León Ceto (2018, pp. 317-321) ; Doray et Doray (2012, pp. 92-93) ; Pedron Colombani (1998, pp. 125-128) ; Stoll (1988, pp. 106-111).

d'entre elles ignorent le nom de cette Église. L'une d'elles, *Nan* Li', âgée d'une trentaine d'années, a toutefois opéré un mouvement qui semble révélateur de cette dynamique de conversion. Issue d'une famille catholique, elle était elle-même catholique lorsqu'elle a rencontré son compagnon de vie, membre d'une Église évangélique. Elle a donc décidé de changer d'Église pour rejoindre l'Église pentecôtiste *Príncipe de Paz* dont son compagnon était membre. Cette femme est donc un exemple de cette porosité entre groupes, des passerelles qui peuvent exister entre un groupe religieux et un autre (Pedron Colombani, 1998, pp. 201-211), tout comme ils ont pu exister par le passé et continuent d'exister, entre un camp politique et un autre. Des ponts existaient parfois entre la guérilla et l'armée comme nous l'a confié *Pap* Xhas qui a été arrêté par l'armée après plusieurs années au sein de l'EGP. L'armée lui a laissé choisir entre rejoindre ses rangs ou mourir et il a fait le choix de combattre en tant que soldat, contre ses anciens camarades. Selon lui, c'était du pareil au même puisqu'il s'agissait, dans un cas comme dans l'autre, de tuer (entretien semi-directif, novembre 2017).

Lors d'un entretien mené en espagnol, à son domicile, nous interrogeons *Nan* Li' (NL) sur sa conversion religieuse et sur les différences entre Églises. Elle nous répond en utilisant un vocabulaire (« il m'a gagnée ») qui rappelle le champ lexical utilisé par *Tat* Xhun lorsqu'il s'exprime sur l'arrivée des premiers évangéliques à Cotzal (séquences 8, 18, 21-23, 54)[93].

NL: *Son las mismas, pero sólo su nombre las están cambiando* [rires].	NL : Ce sont les mêmes [Églises], mais seulement le nom fait que ça change [rires].
Son las mismas.	Ce sont les mêmes.
(…) *Mi abuela estaba asistiendo a la iglesia católica.*	(…) Ma grand-mère allait à l'église catholique.
CM: *Y entonces ¿por qué decidiste cambiar?*	CM : Et donc pourquoi tu as décidé de changer ?
NL: *Como me junté con mi esposo, como él estaba asistiendo allá, me ganó* [rires].	NL : Comme je me suis mise en couple avec mon mari, comme il allait là-bas, alors il m'a gagnée [rires].
Me ganó [rires].	Il m'a gagnée [rires].

Entretien semi-directif (août 2017).

Comme évoqué précédemment, une partie de la doctrine évangélique rejette les traditions liées à la *costumbre*. Le culte charismatique, le plus conservateur, considère ces pratiques comme contraires à la morale chrétienne. Ses pasteurs interdisent donc aux membres de leurs congrégations d'y participer, créant une fracture supplémentaire au sein de la société (Heras González, 2017, pp. 14-25). Il leur est, par exemple, interdit de recourir aux thérapeutes

[93] Voir en annexe : « Un discours vernaculaire sur la mémoire de la conflictualité ».

traditionnels ; pourtant, certains membres de ces congrégations requièrent leurs services en cachette (Colaj Tuctuc, 2013, pp. 12-13), ce qui crée une criminalisation de ces pratiques traditionnelles et peut, à terme, entraîner un rejet de la part des communautés. Ainsi, un homme d'une cinquantaine d'années, rencontré à Nebaj lors de rituels de confréries, nous expliquait, lors de l'*oq'ii* de 2018, que sa femme ne l'accompagnait jamais aux « fêtes ». Pour elle, ces évènements sont sataniques et il lui est donc parfaitement inconcevable d'y participer, tout comme elle réprouve le fait que son mari s'y rende. Selon elle, la cérémonie en elle-même est à réprouver, mais également tout ce qui l'environne : la musique, la danse ou encore l'alcool.

I.3.3. Mémoire historique et religion

Si les motivations à la conversion sont plurielles, le rapport à la mémoire ne semble pas en être une. Pourtant, comme nous allons le voir, l'appartenance religieuse a un impact sur la façon dont est conçue la mémoire historique du conflit armé. Le développement des courants néo-protestants a également des effets profonds et durables sur la question de la mémoire historique ixil. En premier lieu, le rejet des pratiques de la *costumbre* peut faire courir le risque, à terme, de leur disparition. Ces groupes religieux proposent des hiérarchies de prestige qui se développent de façon parallèle au système de charges traditionnel[94], ainsi qu'un mode d'évolution en son sein plus rapide que le système traditionnel et plus ouvert que le système proposé par les catéchistes catholiques. En effet, la facilité à créer une Église mène à devenir rapidement pasteur, et leur développement entraîne nécessairement une profusion de pasteurs et autres attributions religieuses chargées de prestige (Pedron Colombani, 1998, pp. 99-101). Dans le système de charges traditionnel au contraire, l'évolution hiérarchique est longue, car il faut de nombreuses années pour atteindre le statut de *principal*. Quant à l'Église catholique, son fonctionnement centralisé et le système d'ordonnance par une autorité supérieure font que les statuts les plus prestigieux sont rares et donc difficilement accessibles, et ce malgré le développement de la formation de catéchistes en réponse au développement du protestantisme.

[94] Sur l'importance politique, économique et religieuse du système de charges traditionnel dans les communautés mayas, on peut consulter Breton (1979, pp. 81-103) en contexte tseltal ; Chosson (2012a) en contexte tseltal ; Colby et Colby (1986 [1981], pp. 52-53) en contexte ixil ; Fuigerola Pujol (1994) en contexte tseltal ; Gómez Pellón (2016) pour un regard sur la Mésoamérique ; Guiteras Holmes (1986 [1961], pp. 71-94) en contexte tzotzil ; Korsbaek (1995) en contexte mexicain ; Monod Becquelin et Breton (1973, pp. 95-97) chez les Tseltal de Bachajón (Chiapas, Mexique) ; Watanabe (1992, pp. 107-126) en contexte mam.

Notons à ce sujet que les deux prêtres présents à Nebaj entre 2017 et 2018 n'étaient pas ixil, mais *ladinos*.

Les rapports entre le néo-pentecôtisme et l'armée durant le conflit armé créent un terreau fertile au développement d'un discours contemporain non seulement hostile au procès pour génocide, mais également une mémoire faussée du conflit selon laquelle l'armée n'a pas commis d'exaction dans la région et a, au contraire, instauré la paix. Comme le signale l'anthropologue Clara Duterme (2016), de nombreux anciens membres des PAC appartiennent à des Églises néo-pentecôtistes, et sont hostiles aux exhumations et aux procès par crainte des retombées judiciaires que cela pourrait impliquer pour eux. De plus, la doctrine évangélique est fondée sur les notions de fatalité, de destin (Heras González, 2017, pp. 14-25 ; Pedron Colombani, 1998, pp. 197-200) et de salut par la foi et non par la bonne conduite (Pedron Colombani, 1998, pp. 64-68). Cette notion de fatalité, voire de stagnation, a également été mise en avant par Ruz (2005, pp. 5-6) lorsqu'il reprend la définition de Christian Lalive D'Epinay[95] des courants néo-protestants :

> (…) les confessions qui, prônant un maintien du *statu quo*, prêchent une théologie de résignation et, utilisant l'espérance apocalyptique, contrent « toute volonté de compromis et de responsabilité socio-politique [… démantelant] le potentiel contestataire voire insurrectionnel que des siècles d'oppression ont accumulé dans les couches sociales populaires » (…) et elles canalisent ce potentiel vers une révolution purement symbolique (….) (Ruz, 2005, pp. 5-6. Crochets et italiques présents dans le texte)[96].

Ainsi, la judiciarisation des crimes du passé semble aller à l'encontre des attendus de Dieu pour la communauté puisqu'elle remet en question ce principe théologique fondamental, d'autant plus que la Bible exigerait obéissance au président (Stoll, 1988, pp. 106-111). En effet, la justice des Hommes n'a pas sa place dans cette conception puisqu'il faut accepter les épreuves tendues par Dieu sans aller à l'encontre de sa volonté. Ceci est d'autant plus valable que, dans une perspective millénariste[97], le chef d'État en procès est un émissaire de Dieu ; la

[95] Définition basée sur l'article « Le rôle des mouvements protestants populaires », publié dans *Le Monde Diplomatique* en mai 1976.

[96] « (…) *las confesiones que, abogando por un mantenimiento del* status quo, *predican una teología de resignación y, utilizando la esperanza apocalíptica, contrarrestan "toda voluntad de compromiso y de responsabilidad socio-política […desmantelando] el potencial contestatario, e incluso insurreccional que siglos de opresión han acumulado en las capas sociales populares"* (…) *y canalizan dicho potencial hacia una revolución meramente simbólica* (…) », Ruz (2005, pp. 5-6).

[97] Nous remercions Sylvie Pedron Colombani (mai 2021) pour ses apports sur cette question. Les réseaux millénaristes n'ayant pas été directement au cœur de nos réseaux d'interlocuteurs, cette approche reste encore à analyser en profondeur afin d'établir dans quelle mesure le millénarisme concourt d'une construction mémorielle prônant l'oubli ou le pardon.

parole divine ne souffrant pas d'interprétation, il n'y a donc aucune raison de remettre en question la mise en place d'une politique d'inspiration divine (Pedron Colombani, 1998, pp. 191-193). Enfin, le rapport au temps particulier du pentecôtisme rend inexistant le passé et, par conséquent l'histoire nationale (Pedron Colombani, 1998, pp. 193-194).

> La parole biblique – expression littérale de la volonté de Dieu – devient la cause, la justification et la finalité de la situation sociale (…). Le cadre d'une vision dualiste monde/Église, qui plus est apocalyptique, empêcherait cette protestation [sociale] de dépasser le niveau symbolique et de s'articuler à un mouvement populaire. L'utopie millénariste ne pourrait en aucun cas se convertir en source d'inspiration pour la lutte sociale (Pedron Colombani, 1998, pp. 124-125).

Nous voyons donc se dresser les contours d'une structuration de la société en « groupes d'intérêts » mémoriels et religieux qui viennent se superposer les uns aux autres. La question de la mémoire du conflit n'est pas un facteur déterminant de l'appartenance religieuse, mais, à l'inverse, il semblerait que l'appartenance religieuse ait un effet sur la place que l'on souhaite accorder à cette mémoire dans la société. C'est donc là que se pose la question, complexe, des raisons de l'appartenance à tel groupe religieux ou à tel groupe mémoriel. Les réponses à cette question sont extrêmement diverses et restent encore à explorer plus en profondeur, les hypothèses abordées ci-dessus n'étant que de premières pistes de réflexion. Il semble apparaître toutefois, comme nous l'avons vu précédemment, que les groupes mémoriels et religieux qui structurent la société ixil ont des contours similaires, tout du moins en théorie. La pratique rend les frontières de ces groupes plus poreuses et complexes, mais n'empêche pour autant pas de définir de grandes tendances. Si cette observation de la superposition entre groupes mémoriels et groupes religieux n'est pas nouvelle (Duterme C., 2016 ; Rey Rosa, 2013), elle a, à notre sens, été réalisée avec un défaut. Elle occulte les partisans du silence comme mode de reconstruction individuelle et collective qui, s'ils sont moins directement visibles dans l'espace public que les autres, n'en sont pas moins nombreux dans la région.

Habituellement, les catholiques sont mêlés aux *costumbristas* et considérés comme les partisans de la mémoire, ou pro-procès, ce qui a le défaut de considérer l'Église catholique sous l'angle de la théologie de la libération et ne tient donc pas compte des évolutions politiques du mouvement au cours de ces vingt dernières années. De l'autre côté, les protestants, pentecôtistes notamment, sont analysés comme les partisans de l'oubli. Or, nous avons dressé les contours de trois groupes religieux en distinguant les *costumbristas* des catholiques, car une frange importante de chacun de ces deux groupes ne se mêle pas à l'autre. Il serait, par exemple,

réducteur de considérer que l'ensemble des catholiques participent aux cérémonies de l'*oq'ii*, ou que l'ensemble des *costumbristas* participent aux messes de Noël, ces deux temps de l'année étant pourtant des évènements clés pour chacune de ces religions. Souvent, les *costumbristas* revendiquant cette rupture considèrent la *costumbre* comme un élément constitutif d'une identité maya unifiée, s'inscrivant ainsi dans le « mouvement maya »[98], qui s'est développé dans le pays depuis le milieu des années 1980 (Bastos et Camus, 2003a, pp. 15-47). Il nous semble donc indispensable de les considérer comme deux groupes distincts, bien que leur complémentarité et leur porosité soient indéniables, tout comme cela se produit avec certains courants du néo-protestantisme. Selon nous, en simplifiant et sans exclure la porosité de chacune de ces catégories, les « groupes d'intérêts » mémoriels et religieux se structurent donc de la façon suivante, selon ce que l'on pourrait qualifier des « préoccupations politiques » propres :

- Les membres des Églises évangéliques tendent à soutenir les actions de l'armée, à réfuter la notion de génocide et à s'opposer aux poursuites judiciaires des anciens responsables politiques et militaires ;
- Les *costumbristas* soutiennent les témoins du procès et considèrent la justice transitionnelle comme un élément indispensable à la résilience collective ;
- Les catholiques sont partisans du pardon, au sens religieux du terme, afin de ne pas faire perdurer les divisions d'une guerre fratricide et préfèrent le silence comme instrument de reconstruction de la société.

Bien entendu, il s'agit là d'une forme simplifiée d'analyse de la construction de la société, car, comme nous avons pu le constater, les Ixil naviguent d'un groupe à l'autre et la religion n'est pas le seul élément structurant le rapport à la mémoire du conflit. Si l'appartenance religieuse forme une part importante de l'identité et qu'elle se transmet de génération en génération, elle n'empêche toutefois ni la conversion ni les formes de solidarité avec des membres d'un autre groupe. La coopérative de tisserandes *Tejidos Cotzal* est un contre-exemple de ces divisions religieuses. L'expérience qui y est développée tend à montrer que les réseaux d'intérêts particuliers priment face aux réseaux mémoriels ou religieux. Les femmes qui en sont membres appartiennent à des Églises diverses, qu'il s'agisse de l'Église catholique ou des différentes Églises évangéliques présentes à Cotzal. La question religieuse (tout comme la politique partisane) n'est jamais abordée dans les discussions entre les femmes, elle ne l'a tout du moins pas été face à nous. Chaque réunion des membres de la coopérative est introduite par

[98] Voir « Chapitre V. Le théâtre traditionnel ixil comme instrument mémoriel : la *Moronka – Chabela Ju* », note 1.

une prière collective en ixil. Sur l'ensemble des réunions auxquelles nous avons assisté, quatre femmes, âgées de cinquante-cinq à soixante-sept ans, ont dirigé ces prières, mais chacune de ces femmes appartenait à une Église différente, sans que cela crée de différence visible dans le déroulé de la prière. De même, dans les liens d'amitié que nous avons pu observer, l'appartenance religieuse ne semblait pas entrer en ligne de compte.

On peut donc en déduire que les intérêts mémoriels et religieux, s'ils sont certes structurants à l'échelle de la société, ne sont pas suffisants pour saisir la complexité de la restructuration de la société postconflit. Or, cette reconstruction passe également par la façon dont la société et l'individu appréhendent la mémoire du conflit, ce qui implique de s'interroger sur l'ensemble des facteurs qui la modèlent. Comme nous avons pu le constater, le procès pour génocide est un élément central de la construction de la mémoire historique. Il convient donc d'analyser l'effet que la mise en témoignage judiciaire a sur elle.

Chapitre II

Le témoignage judiciaire : une forme particulière du discours mémoriel

Comme cela a été évoqué au préalable, un des axes de la stratégie contre-insurrectionnelle mise en place à l'encontre de la population ixil a été l'utilisation du viol comme arme de guerre. C'est dans le département du Quiché (fig. 5) qu'ont été commis 55 % des actes de violences sexuelles recensés (Asturias Valenzuela, 2010, pp. 12-14 ; CEH, 1999, III, pp. 24-25). Les chiffres réels du viol durant le conflit armé restent difficiles à obtenir, conséquence du silence de certaines victimes ; à cela s'ajoute le fait que de nombreux corps se trouvent dans des fosses communes non mises à jour, et ne sont donc pas comptabilisés. On estime à cinquante-mille le nombre de femmes victimes de violences sexuelles durant le conflit, sachant qu'elles n'ont été pratiquées de façon massive qu'entre 1981 et 1983[1]. S'il est indéniable que certains membres de la guérilla ont violé des femmes, la guérilla en tant qu'institution semblait avoir une politique de répression sévère de ces actes (de León Ceto, 2018, pp. 293-295) ; le recours massif à ce type de violences se serait essentiellement trouvé dans les rangs des forces armées régulières (Asturias Valenzuela, 2010, p. 12).

[1] Sur cette question, on peut consulter : Aguilar et Fulchiron (2005, pp. 163-172) ; CEH (1999, III, pp. 24-25, 2392) ; Bard (2012) ; Falquet (2018, pp. 96-97).

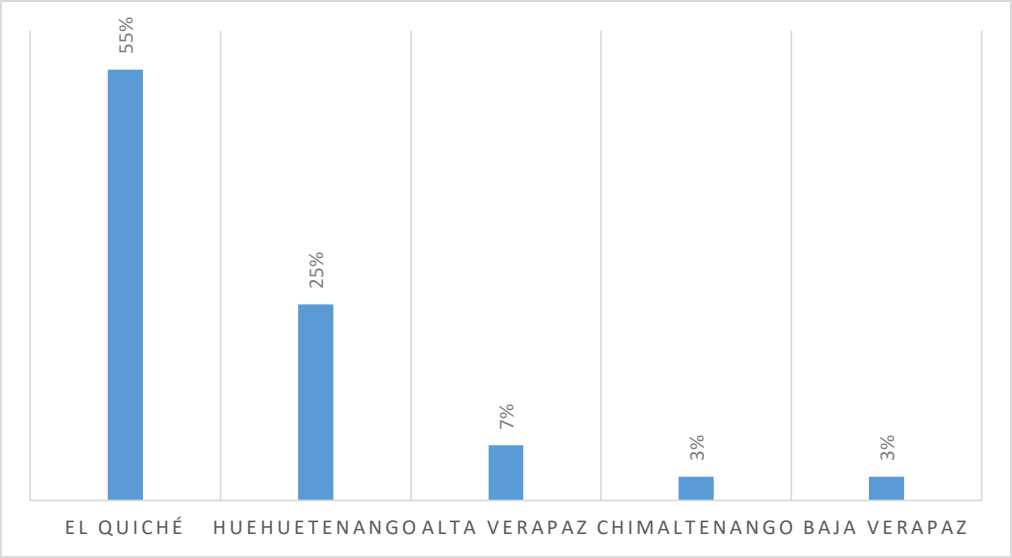


Figure 5. Pourcentage de viols par département entre 1962 et 1996

Source : d'après CEH (1999, III, pp. 24-25, 2392).

Le graphique fait apparaître les cinq départements pour lesquels le plus grand nombre de viols ont été enregistrés. À eux seuls, les départements du Quiché et de Huehuetenango regroupent 80 % des viols recensés par la CEH. Ce sont également les deux départements comptant la plus forte proportion de populations indigènes dans le pays.

Lors du procès pour génocide, seize femmes ixil ont témoigné des violences sexuelles qu'elles ont subies. Le rapport d'expertise judiciaire de l'avocate Paloma Soria Montañez (CALDH, 2013, pp. 197-204), soutenu par d'autres expertises[2], a présenté ces viols comme étant constitutifs d'une stratégie génocidaire. Pourtant, la notion de « viol comme arme de guerre » n'est pas (ni n'est devenue) une catégorie émique. Elle n'est jamais apparue dans les échanges avec nos différents interlocuteurs et interlocutrices, hormis auprès de femmes engagées dans des mouvements de lutte pour la reconnaissance des crimes du conflit ou contre les violences faites aux femmes. Le concept même de viol n'a que peu été abordé par les femmes auprès desquelles nous avons travaillé, et jamais par des victimes directes. Il est en effet particulièrement rare que la question du viol et de la sexualité individuelle soit évoquée[3]. Les femmes n'hésitent pour autant pas à faire des blagues à connotation sexuelle lorsqu'elles se retrouvent en cercle non mixte, fait déjà remarqué par Pozas Arciniega (1982 [1959], pp. 90-96) auprès des populations tzotzil de San Juan Chamula (Chiapas, Mexique), et par Emma Chirix (2010, pp. 167-173), anthropologue kaqchikel et militante féministe, auprès de femmes kaqchikel. L'humour est utilisé comme un instrument de transgression de la norme, laquelle

[2] Les autres expertises sur la question des violences sexuelles sont consultables dans CALDH (2013) : Cadena Ramila (pp. 204-234), Casaús Arzú (pp. 245-255), Gómez Dupuis (pp. 262-271) et Oglesby (pp. 333-339).

[3] Voir « Chapitre V. Le théâtre traditionnel ixil comme instrument mémoriel : la *Moronka – Chabela Ju* ». On peut également consulter la thèse de doctorat en anthropologie sociale de Camille Riverti (2019, pp. 201-296) pour une discussion de l'aspect sexuellement engageant de la farce dans les Andes quechuaphones.

ressurgit dès lors qu'il s'agit de l'intimité personnelle. Lors de nos entretiens avec des femmes ixil, il semblerait que la sexualité du couple soit parfois évoquée comme une « discussion » avec le conjoint[4] : « j'ai parlé avec mon mari ».

Lorsque nous questionnions nos interlocutrices sur le devenir des femmes emmenées dans les détachements militaires pendant le conflit armé, les principales réponses obtenues étaient « je ne sais pas » ou « je ne veux pas en parler », généralement suivies de silences gênés[5]. Nous avons également été confrontée à ce silence lorsque deux de nos interlocutrices privilégiées, dont nous connaissions le statut d'anciennes victimes de viol ou de tentative de viol, se sont refusées à aborder ce sujet en l'omettant de façon systématique. La mise en langage du viol est notamment freinée par les normes sociales, dont la rumeur est une forme de primosanction avant l'éventuelle exclusion – formelle ou non – de la famille et des différents réseaux communautaires de solidarité. La quasi-absence d'études sur la question de la sexualité des femmes mayas montre à quel point ce sujet est lié à l'intime et complexe à investiguer. Chirix (2010, pp. 61-82) expose le statut particulier de la sexualité des femmes mayas au Guatemala qui a historiquement été abordé sous l'angle des relations de pouvoir, convertissant dès lors une question intime en un sujet politique. Nous pouvons citer également l'étude dirigée par la féministe et chercheuse en sciences sociales Amandine Fulchiron pour le compte de l'ECAP et de l'UNAMG (2011) sur la mémoire des femmes victimes de violences sexuelles durant le conflit armé, menée auprès de femmes de Chimaltenango, Huehuetenango et de la vallée du Polochic. Cet ouvrage revient sur les conceptions de la sexualité dans le couple et sur l'utilisation du viol comme arme de guerre en analysant chacun de ces sujets à l'aune du pouvoir des hommes sur la sexualité des femmes et particulièrement leur sexualité reproductive. Il analyse ensuite les répercussions de ces viols sur les femmes tant individuellement que sur leur place dans le collectif, montrant les phénomènes d'exclusion sociale imposés aux femmes victimes de violences sexuelles. Enfin, y sont abordées les stratégies mises en place par ces femmes et par les ONG locales pour reconstruire leur identité de sujets, notamment par la quête de justice tant juridique que sociale. Ces processus de « soins » sont essentiellement, mais non exclusivement, envisagés sous l'angle de la judiciarisation comme étape indispensable vers la résilience individuelle et collective.

[4] Voir « III.3.1. La valeur émique du silence ».
[5] Un contre-exemple est cependant consultable en annexe : « Le récit de vie de *Nan* An », séquences A380 à A418.

Lorsque l'AJR et le CALDH, les organisations parties civiles au procès à l'encontre de Ríos Montt, ont entamé la procédure de collecte de preuves et d'inculpation en 2000, un des grands axes de preuve du génocide a été l'utilisation du viol comme arme de guerre, dont des indices forts étaient déjà présents dans les témoignages recueillis par le REMHI (ODHAG, 1998) et la CEH (1999). Les engagements de l'État guatémaltèque quant au travail de mémoire et aux commémorations n'ayant que peu, voire pas, été tenus, la société civile s'est emparée de la construction de la mémoire du conflit par des publications en nombre, mais également par un important travail de collecte de témoignages, vite devenus un élément central de la commémoration (Duterme C., 2017, pp. 57-59). Cette rupture du silence soulève donc l'hypothèse d'une différence de perception individuelle entre « viol civil » et « viol comme arme de guerre » lequel, par son aspect holistique et collectif, permettrait de dépasser le traumatisme personnel pour faire du témoignage un acte à visée collective. Cette hypothèse mène à questionner le type de discours mémoriel qui se crée face aux tribunaux. Dans ce cadre, le témoignage judiciaire fait par les victimes devient une forme particulière de discours mémoriel, préconstruit certes, mais également « hybride » puisqu'il navigue entre les attendus de la justice *ladina* et les conceptions de la mémoire traumatique ixil. Dans son ouvrage fondé sur une démarche de co-construction du savoir, l'anthropologue du droit Rosalva Aída Hernández Castillo (2018 [2016]) s'est également penchée sur cette question. Elle y analyse les lois et discours de défense des droits comme vecteurs d'une forme d'identité indigène répondant aux attendus des sociétés néolibérales. Elle compare ces registres discursifs aux demandes formulées par les femmes indigènes de plusieurs pays d'Amérique latine (Mexique, Guatemala et Colombie), organisées en structures de la société civile. Selon elle, la loi et le droit ne sont pas des fins en soi pour les femmes indigènes qui y participent, mais ils constituent la possibilité de construire une nouvelle forme de discours qui permet à ces femmes de traduire, dans un registre polyphonique, leurs requêtes pour une vie digne et juste (Hernández Castillo, 2018 [2016], pp. 33-66).

D'autre part, ainsi qu'étudié par Caroline Cunill (2019) dans une perspective ethnohistorique, l'influence discursive, voire politique, des interprètes participe à la diffusion de ce type de discours hybride, accentuée par la publication des épreuves du procès en espagnol uniquement, laissant planer le risque de l'« invisibilisation » de l'individualité des témoins au profit d'un argument politique de portée nationale. Nous allons donc nous interroger sur ce point, à savoir, comment le cas particulier du témoignage de femmes victimes de viol comme arme de guerre, par son aspect intime, voire tabou, peut devenir une forme particulière du

discours mémoriel ixil dans lequel l'expérience individuelle devient collective. À ces fins, nous tâcherons, en premier lieu, de définir le phénomène du viol comme arme de guerre et l'efficience de ce concept dans le contexte ixil. Puis nous analyserons les enjeux liés à la judiciarisation (« recours croissant à l'intervention légale : hausse du caractère procédurier »[6], Hernández Castillo, 2018 [2016], p. 275) de ce type de crime par l'analyse du témoignage judiciaire comme une forme hybride de discours mémoriel. Enfin, nous nous intéresserons à la façon dont on parle du viol en ixil, plus précisément à la question de la verbalisation du viol dans un contexte judiciaire et aux problèmes posés par la confrontation à ce registre sémiotique particulier et hispanophone.

II.1. Qu'est-ce que le viol comme arme de guerre ?

La plupart des auteurs et professionnels travaillant sur la question du viol comme arme de guerre s'accordent à dire que les viols en période de conflit ont toujours existé[7]. L'anthropologue Hilary E. Kahn (2003, pp. 35-39), rappelle, par exemple, de façon assez brève que la mémoire des rapts de femmes q'eqchi' pendant la conquête espagnole est encore transmise de nos jours. Si les témoignages et études sur le viol sont légion dans les sciences sociales, l'analyse de l'utilisation du viol comme arme de guerre est assez récente et, bien qu'en plein essor depuis une vingtaine d'années, reste encore limitée par rapport aux travaux portant sur les viols « civils ». L'analyse du phénomène s'est développée à partir de la multiplication d'évènements traumatiques à grande échelle au XXe siècle et de la judiciarisation croissante de ce type de crimes. Le concept d'évènement traumatique s'entend ici tel que défini par le spécialiste en traumatologie Charles Figley en 1998, repris et appliqué au contexte guatémaltèque par Manolo Vela Castañeda (2009, p. 99).

> Un évènement traumatique arrive lorsqu'une personne expérimente un évènement hors du champ de l'expérience humaine habituelle lequel peut être considéré comme horrible par quasiment tout le monde : un sérieux coup pour la vie ou l'intégrité physique d'une personne, un sérieux coup ou blessure pour les enfants, épouse ou autres parents proches ou amis ; une

[6] « (…) *growing recourse to legal intervention: growing litigiousness* », Hernández Castillo (2018 [2016], p. 275).
[7] On peut consulter : Branche *et al.* (2013 [2011]) ; Fargnoli (2012, pp. 62-72) ; Guenivet (2001, pp. 9-23) ; Nahoum-Grappe (2011, pp. 125-127) ; Ripa (2004, pp. 69-72) ; Sanchez et Schmitz (2015, pp. 24-25).

> destruction soudaine du foyer ou de la communauté ; ou le fait de voir une personne sérieusement blessée ou tuée lors d'un accident ou via de la violence physique (Vela Castañeda, 2009, p. 99)[8].

En résumé, deux grandes tendances structurent la recherche sur cette question à l'heure actuelle. Certains proposent une vision macro du concept d'évènement traumatique, en s'intéressant au phénomène à partir d'une approche comparative, voire universalisante. D'autres préfèrent adopter le prisme de la « réparation », visant un niveau plus micro. Ils s'intéressent cette fois aux effets psychosociaux de l'utilisation du viol comme arme de guerre afin d'accompagner les victimes sur le parcours de la reconstruction ou dans les processus judiciaires. La majeure partie des études mêle ces deux approches et construit un état des connaissances juridictionnelles, sociologiques et géographiquement situées sur le phénomène. Les principales études concernant le viol comme arme de guerre au Guatemala sont certes conçues comme des instruments d'information, mais également comme des outils de réparation et de reconnaissance du statut de victime[9]. Un vide existe donc dans la compréhension des effets à long terme du phénomène sur la structuration du collectif, ainsi que sur l'impact du témoignage dans la construction d'une mémoire du viol comme arme de guerre. Ce champ est souvent abandonné aux structures associatives telles qu'*Actoras de Cambio*[10] (2011), collectif de femmes aux origines diverses, né dans les années 2000 pour accompagner les femmes victimes de violences dans leur parcours de guérison. Si l'étude précédemment citée de l'ECAP et l'UNAMG (2011) comble une grande partie de ces manques, elle n'aborde pas toute la diversité des conceptions mayas du corps, de la sexualité, du traumatisme et autres notions profondément liées à la notion de viol de guerre.

Les viols commis durant les conflits ont longtemps été relégués au second plan et considérés comme un « dommage collatéral », inhérent à la situation de conflit (Navi Pillay

---

[8] « *Un acontecimiento traumático ocurre cuando una persona experimenta un acontecimiento fuera del rango de la experiencia humana usual que puede estar considerado como horrible por casi todo el mundo: un serio golpe para la vida o la integridad física de una persona; un serio golpe o herida para los hijos, esposa, u otros parientes cercanos o amigos; una destrucción repentina del hogar o de la comunidad; o la contemplación de una persona seriamente herida o asesinada en un accidente o mediante violencia física* », Vela Castañeda (2009, p. 99).

[9] Nous pouvons ainsi citer des documents issus de travaux associatifs s'inspirant des méthodes de l'anthropologie, tels que : AMIVR (2015) ; CALDH (2014) ; ECAP et UNAMG (2011). Il existe également des travaux de chercheurs en sciences sociales visant à participer au débat national sur la réparation des crimes sexuels du conflit : AVANCSO (2017) ; Cofiño (2001) ; Cumes (2015) ; Fulchiron (2016) ; Méndez Gutiérrez et Carrera Guerra (2014) ; Palacios Aragón (2017).

[10] Site internet de l'association : https://www.actorasdecambio.org.gt/ [dernier accès le 22.08.2021].

citée par Bjurström et Pluyaud, 2019, p. 20 ; Branche *et al.*, 2013 [2011], pp. 14-17). Cette hypothèse inscrivait la réflexion dans une logique patriarcale, qui considérait le corps des femmes comme un butin de guerre et les soldats comme soumis à des pulsions sexuelles proprement masculines[11], occultant les spécificités culturelles de chacun des terrains dans lesquels le viol a été déployé comme une stratégie belligérante. Cette théorie définissait comme préalable le postulat de la sauvagerie masculine dans le contexte guerrier, rappelant les analyses qui définissent la guerre comme un domaine exclusivement lié au masculin[12]. Celles-ci se vérifient particulièrement en Mésoamérique où la « femme trompeuse » est réputée incompatible avec la « puissance guerrière » (Monod Becquelin et Breton, 2002, pp. 135-146). Cette perspective patriarcale simplifie toutefois le phénomène et empêche de cerner les enjeux complexes qui l'entourent, ainsi que les spécificités de chacun des contextes où il opère. De plus, l'une des caractéristiques de l'utilisation du viol comme arme de guerre est qu'il se définit par l'intentionnalité qui l'engendre, l'inscrivant ainsi dans le champ des instruments génocidaires. La focale permettant de le définir se fait donc sur ses acteurs et organisateurs plus que sur ses victimes, c'est-à-dire sur des questions de pouvoir et de coercition de la classe des hommes sur la classe des femmes, d'une classe ethnique sur une autre[13].

II.1.1. Le viol comme arme de guerre : crime holistique, élément du « fait social brutal »

Depuis 1993 et la jurisprudence du Tribunal pénal international pour l'Ex-Yougoslavie, le viol, utilisé de façon systématique en période de conflit, est considéré comme un crime contre l'humanité et comme une arme d'épuration ethnique. En 2008, la résolution 1820 du Conseil de Sécurité de l'ONU marque un tournant dans le traitement du viol en situation de conflit en le définissant comme un crime de guerre non amnistiable. L'institution internationale fait peu à peu évoluer sa définition du concept de viol[14] de guerre en le distinguant du « viol civil ».

[11] On peut consulter : Bolya (2005) ; Fargnoli (2012) ; Guenivet (2001, pp. 25-32) ; Sémelin (2004, pp. 489-490) ; Soucaille (2011, pp. 117-120).

[12] On peut consulter : Chirix (2010, pp. 163-165) ; Boutron (2019, pp. 16-18) ; Brownmiller citée par Bolya (2005, pp. 21-22) ; Bugnon (2019) ; Falquet (2008, pp. 51-82) ; Fargnoli (2012, pp. 60-62) ; Guenivet (2001, pp. 25-32) ; Rayas Velasco (2009, pp. 27-65).

[13] Voir à ce sujet : ECAP et UNAMG (2011, pp. 151-187) ; Fargnoli (2012) ; Guenivet (2001, pp. 25-39) ; Ripa (2004, pp. 69-72).

[14] Afin de ne pas alourdir la lecture, nous utiliserons l'expression « viol de guerre » et non celle de « violences sexuelles liées au conflit » sans pour autant exclure les formes de violences sexuelles autres que le viol.

> L'expression « violences sexuelles liées aux conflits » recouvre des actes tels que le viol, l'esclavage sexuel, la prostitution forcée, la grossesse forcée, l'avortement forcé, la stérilisation forcée, le mariage forcé, ainsi que toute autre forme de violence sexuelle de gravité comparable, perpétrés contre des femmes, des hommes, des filles ou des garçons, et ayant un lien direct ou indirect avec un conflit. Ce lien peut tenir au profil de l'auteur, qui est souvent rattaché à un groupe armé, étatique ou non, entités terroristes comprises ; au profil de la victime, qui souvent appartient ou est soupçonnée d'appartenir à une minorité politique, ethnique ou religieuse, ou est prise pour cible en raison de son orientation sexuelle ou de son identité de genre, réelle ou supposée ; au climat d'impunité qui accompagne souvent l'effondrement de l'État, les répercussions transfrontières comme les déplacements de populations ou la traite des personnes ou les violations d'accords de cessez-le-feu. Cette expression inclut également la traite des personnes à des fins de violences sexuelles ou d'exploitation sexuelle lorsque ces faits surviennent en temps de conflit (ONU, 2019, p. 2, al. 4).

Cette définition des violences sexuelles liées aux conflits reste insuffisante, car elle ne met pas en avant les aspects politiques du phénomène en occultant l'intentionnalité génocidaire liée à l'utilisation du viol comme arme de guerre. Au Guatemala, plusieurs chercheurs et organismes de recherche sociale[15] s'accordent à dire que la répétition du *modus operandi*, l'aspect récurrent de ces viols et l'identité ethnique des victimes (fig. 6) laissent peu de doutes quant à l'utilisation du viol comme arme de guerre, liée à cette intentionnalité génocidaire. En termes juridiques, l'utilisation du viol comme une arme de guerre de type génocidaire à l'encontre des Ixil a été reconnue par le Tribunal pénal A ayant édicté la sentence de 2013.

> (…) les attaques contre les femmes furent systématiques, faisant partie d'une stratégie pour détruire les Ixil (…). L'expertise effectuée [par Soria Montañez] constate que les viols se produisirent de façon continue et contribuèrent à la destruction du tissu social, expliquant que tant les viols que les mutilations occasionnèrent un trauma de terreur, une destruction physique et culturelle avec comme objectif d'éliminer l'ethnie maya ixil, soulignant la violence et l'humiliation à laquelle furent soumises les femmes. (…) la violence sexuelle fut utilisée de façon intentionnelle. (…) qu'il ait été décidé de violer les femmes, non seulement comme butin de guerre, mais également pour parvenir à la rupture du tissu social et réussir à éliminer la graine ixil, déterminant de fait les actes de violence sexuelle et les méthodes utilisées, comme des façons de détruire le groupe, prouvant ainsi l'intention de détruire le groupe au complet.

[15] On peut consulter : Bard (2012) ; CEH (1999) ; Drouin (2019 [2016], pp. 178-180) ; ECAP et UNAMG (2011) ; Fulchiron (2016) ; Palacios Aragón (2017).

Attendu que les violences sexuelles à l'encontre des femmes sont des preuves objectives de l'intention de détruire le groupe ixil (CALDH, 2013, pp. 689-690)[16].

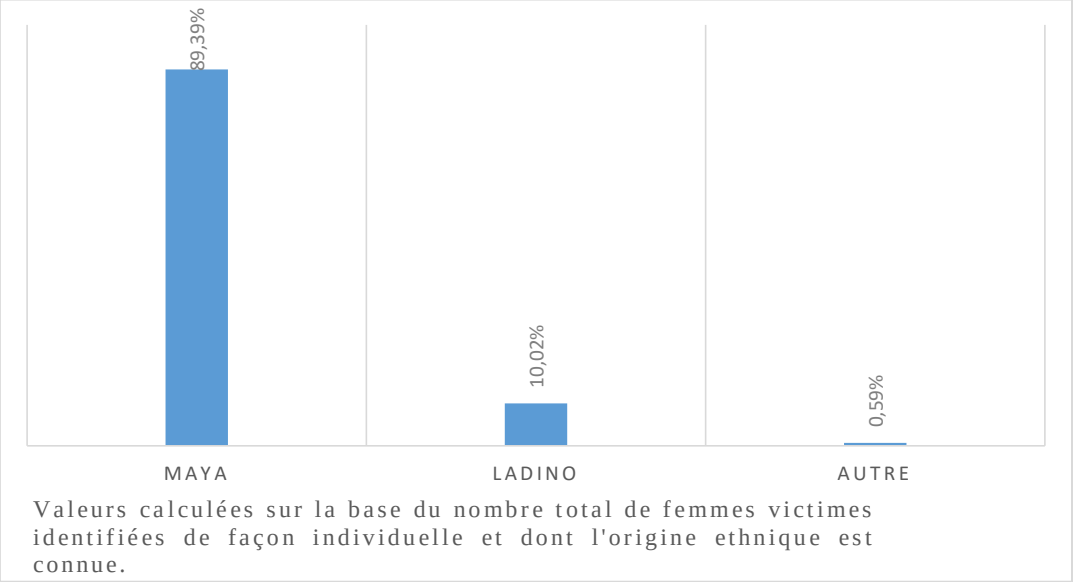


Figure 6. Pourcentage de viols commis selon l'origine ethnique entre 1962 et 1996

Source : d'après CEH (1999, III, pp. 23-24, 2390).

L'information n'étant pas toujours disponible, il est précisé que ces données sont établies à partir de cas documentés pour lesquels l'origine ethnique de la victime était mentionnée. Les populations mayas les plus affectées par les viols pendant le conflit armé sont les K'iche', les Q'anjob'al, les Mam, les Q'eqchi', les Ixil, les Chuj et les Kaqchikel.

L'anthropologue Véronique Nahoum-Grappe (2011, pp. 125-127) souligne l'importance de distinguer le viol de guerre dit « classique », du viol « sur ordre », explicite ou non. Le premier est lié à des situations de conflits impliquant régression sociale, impunité et anomie, alors que dans le second cas la violence sexuelle devient un instrument au service d'une stratégie militaire.

> La notion d'« anomie » implique à la fois une certaine impunité due au désordre né sur le terrain, mais aussi le brouillage des critères collectifs de réflexion : le soldat violeur des femmes « ennemies » sait qu'il risque beaucoup moins d'ennuis qu'en temps de paix et, en

[16] « (…) *el ataque contra las mujeres fue sistemático, siendo parte de una estrategia para destruir a los Ixiles.* (…) *El peritaje efectuado constata que las violaciones se produjeron en forma continuada y contribuyeron a la destrucción del tejido social; explicando que tanto las violaciones y mutilaciones ocasionaron trauma de terror, destrucción física y cultural teniendo como objetivo eliminar a la etnia maya ixil, destacando la violencia y humillación a la que fueron sometidas las mujeres.* (…) *la violencia sexual se utilizó en forma intencionada* (…). (…) *que se haya decidido violar a las mujeres, no solo como botín de guerra, sino también para lograr la ruptura del tejido social y lograr la eliminación de la semilla ixil, siendo por lo tanto los actos de violencia sexual y métodos usados, formas de destruir al grupo, comprobándose así la intención de destruir al grupo completo. Siendo las violaciones sexuales a las mujeres pruebas objetivas de la intención de destruir al grupo ixil* », CALDH (2013, pp. 689-690).

> même temps, ne sait pas trop, ou ne veut pas savoir, s'il accomplit un simple excès dans son devoir de guerre ou une abominable transgression (Nahoum-Grappe, 2011, p. 126).

Les auteurs des viols « sur ordre » – directs ou indirects – peuvent être de deux types : soit ils font partie d'un organe fortement hiérarchisé – l'état-major guatémaltèque par exemple – ; soit il s'agit d'organes en anomie, comme ce fut le cas au Rwanda avec les milices *Interahamwe*[17] (Maison, 2016). Partant de la notion de « viol en temps de guerre », Nahoum-Grappe (2011, pp. 127-129) définit le viol comme un « crime de souillure », en opposition au « crime de violence ».

> Le viol est le plus radical des crimes de souillure. En tant que torture, il est un envahissement qui porte à son comble l'exercice du pouvoir sur un autrui sexué : l'introduction de la sexualité comme champ possible de la destruction reconfigure tout le sens de la violence ; au travers des ventres des femmes, elle vise non seulement le fils imaginaire mais aussi l'ancêtre fondateur de la lignée. (…) On peut donc définir le viol comme un <u>crime continu</u>, dont la puissance de destruction peut augmenter avec le temps, contrairement à l'assassinat, et un <u>crime extensif et total</u>, dont la cruauté physique n'a d'égale que la violence symbolique adressée à l'ensemble d'une communauté culturellement liée par un même arbre de filiation, un même nom, une même terre (Nahoum-Grappe, 2011, pp. 128-129. Souligné par nos soins).

Le sens premier du viol de guerre n'est pas la violence en elle-même. Il se caractérise par une volonté d'attenter à l'honneur, à la dignité de la victime en atteignant la personne physique, morale et sociale. L'enjeu est la douleur de la victime (Asturias Valenzuela, 2010, pp. 12-14). Il vise l'« extermination symbolique d'une communauté » (Nahoum-Grappe, 2002, p. 608). Le viol devient alors un phénomène génocidaire. Inhérent à l'usage du viol comme arme, cet objectif entraîne souvent le rejet des femmes victimes par leurs familles (Nahoum-Grappe, 2011, pp. 132-134), leurs communautés et les « réseaux de solidarité fondamentaux » (Moufflet, 2008, p. 121), comme cela semble avoir été le cas au Guatemala (ACOGUATE, 2013, pp. 22-23 ; Bard, 2012 ; ECAP et UNAMG, 2011, pp. 239-257) malgré le silence de nos interlocutrices sur cette question.

Au Guatemala, les viols, systématiques et généralisés, étaient mis en scène et régulièrement accompagnés d'actes d'humiliation ou de mutilation (CEH, 1999, III, pp. 27-28,

[17] Les milices *Interahamwe* étaient des milices extrémistes hutues créées en 1992 à l'initiative du Mouvement révolutionnaire national pour le développement du président Habyarimana. Responsables de la majeure partie des massacres commis en 1994 au Rwanda, elles ont été décimées en 1996 au Zaïre (actuelle République Démocratique du Congo). Une partie des miliciens est retournée au Rwanda avec les réfugiés hutus, une autre s'est dispersée dans l'actuel territoire de la République Démocratique du Congo (Hatzfeld, 2003).

2399). Les violences sexuelles sélectives concernaient plutôt les femmes reconnues comme membres de la guérilla ou d'organisations politiques d'opposition et avaient généralement lieu pendant leur détention, comme un acte de torture – visant donc à briser les repères identitaires individuels (Falla, 1992, pp. 25-35) – avant la mise à mort ou la disparition (Asturias Valenzuela, 2010, pp. 12-14). Dans 85 % des massacres commis, les femmes ont été violées avant d'être tuées. En parallèle, peu d'hommes s'expriment sur les viols qu'ils ont subis, car cela met en jeu leur place dans la société et leur droit à la parole dans l'espace public et politique (Bardet, 2016 ; Poupin, 2018).

La sociologue Vanessa Fargnoli (2012) propose d'analyser le viol dans une démarche constructiviste, le considérant alors comme un phénomène social. Une telle approche l'engage à démêler les différentes strates du fait social (logiques d'acteurs et logiques sociales, mobilisation des acteurs, lieux de production du phénomène) dans une perspective historique et sociologique. Elle propose également de considérer le viol de guerre comme une ressource de pouvoir (Fargnoli, 2012, pp. 56-59) dès lors qu'il s'inscrit dans une forme de violence dispersive (visant la dissolution de la communauté) comme cela a été le cas au Guatemala. L'usage même du terme « arme de guerre » induit une responsabilité juridique collective (au sens du groupe constituant l'environnement de l'acte), quand le terme « viol » n'implique qu'une responsabilité individuelle du ou des bourreaux directs. Pour Nahoum-Grappe (2011, p. 134), le viol comme arme de guerre est une pratique politique de domination par la « destruction du lien qui définit une collectivité ». C'est donc un phénomène aussi bien empirique que symbolique.

Le viol arme de guerre a ceci de particulier qu'il est une arme de destruction massive holistique, car elle atteint la personne, la famille et la communauté, provoquant des traumatismes ravageurs tant au niveau individuel que sociétal (Bardet, 2016)[18]. L'objectif du viol comme arme de guerre est d'instiller la terreur tout en détruisant le tissu social, voire d'attenter à l'identité du groupe comme cela a été mis en place au Guatemala et en région ixil (ACOGUATE, 2013, pp. 22-23). Pour l'anthropologue kaqchikel Aura Cumes (2015), restreindre le viol comme arme de guerre à l'échelle individuelle revient à dépolitiser l'acte et à participer à l'objectif de disparition de la cohésion du groupe visé.

> (…) le viol parvient à avoir une grande efficacité lorsqu'il est traité comme un acte intime de déshonneur et de honte, alors qu'il a été commis avec une intention politique, comme un crime

[18] On peut consulter : Bolya (2005) ; CEH (1999, III, pp. 44-59) ; Guenivet (2001) ; Moufflet (2008, pp. 119-120).

> de guerre. (…) le viol est efficace lorsque ceux qui planifient, comprennent ce qu'il signifie pour celles qui sont violées et pour leur entourage (Cumes, 2015, p. 23)[19].

La sentence du 10 mai 2013 précédemment citée[20] rejoint cette théorie selon laquelle le viol comme arme de guerre a un « aspect dispersif » (Fargnoli, 2012, p. 59). Elle a donc pour fonction primordiale la dissolution de la collectivité et la déstructuration de l'organisation communautaire avec la mise en place d'une politique génocidaire à l'encontre du peuple visé, ici le peuple ixil (CALDH, 2014, pp. 112-125 ; CEH, 1999, III, pp. 44-59). Or, en région ixil, l'ensemble des actions mises en place par l'armée à l'encontre de la population avait, si ce n'est cet objectif, tout au moins cet effet-là : la tactique de la terre brûlée, par exemple, a rompu les liens avec les instruments et moyens de production. Le viol des femmes a, entre autres, entraîné une forme d'exclusion des victimes (CEH, 1999, III, pp. 52-59 ; ECAP et UNAMG, 2011, pp. 239-257), contribuant ainsi à la rupture du fonctionnement traditionnel des communautés. Ceci est mis en avant par l'association ixil *Asociación de Mujeres Indígenas* « *Voz de la Resistencia* » (AMIVR, 2015, pp. 26-33) lorsqu'elle analyse la stratégie politique derrière les viols massifs commis dans la région. L'AMIVR a été créée en 2010 au terme d'une longue réflexion d'anciennes membres des CPR qui souhaitaient retrouver une participation active au développement de leur communauté par la construction de projets de développement intégral visant particulièrement les femmes ixil (AMIVR, 2015, pp. 83-108).

> L'intention derrière le viol est de dominer, dégrader, humilier et soumettre la victime, pas seulement pour nuire à la victime, mais aussi pour endommager le tissu social : la destruction des femmes est un instrument pour détruire, à travers elles, la communauté. La violence à l'encontre de la femme a été utilisée de façon intentionnelle et systématique du fait du rôle qu'elle a au sein de sa culture et de son peuple, donc à travers l'utilisation du corps des femmes on cherche à humilier les hommes du camp ennemi et à démontrer le pouvoir sur les corps des femmes qu'ils violaient et assassinaient (…) (AMIVR, 2015, p. 27)[21].

---

[19] « (…) *la violación llega a tener una gran efectividad cuando es tratada como un acto íntimo de deshonra y de vergüenza, mientras ha sido cometida con una intención política, como un crimen de guerra.* (…) *la violación es eficaz cuando quienes planifican, entienden lo que significa para quienes son violadas y su entorno* », Cumes (2015, p. 23).

[20] Voir « I.2. Un procès historique au pays de l'"éternelle impunité" ».

[21] « *La intención de violar es la de dominar, degradar, humillar y someter a la víctima no solamente para dañar a la víctima, sino también para dañar al tejido social: la destrucción de las mujeres era una herramienta para destruir, a través de ellas, la comunidad. La violencia en contra de la mujer se utilizó de manera intencionada y sistemática por el papel de ella dentro de su cultura y su pueblo, pues a través del uso del cuerpo de las mujeres se busca humillar a los hombres del bando enemigo y demostrar el poder sobre los cuerpos de las mujeres que violaban y asesinaban* (…) », AMIVR (2015, p. 27).

L'aspect holistique du viol comme tactique de guerre est également souligné par la psychologue Évelyne Josse (citée par Tallec, 2010), en y ajoutant les notions de territoire ennemi et de propriété masculine, extrêmement présentes dans les discours d'une partie des associations de femmes et de victimes du conflit guatémaltèques[22]. Cumes (2015, p. 22) rejoint cette idée en affirmant que « [les] viols à l'encontre des femmes sont un défi à la masculinité et à la virilité lorsque l'on pense les corps des femmes, comme des territoires qui appartiennent aux hommes »[23]. Elle analyse ainsi les viols commis durant le conflit armé guatémaltèque comme des instruments de castration symbolique. Pour Chirix (2010, pp. 173-178), c'est le concept même de corps-territoire qui politise les corps des femmes, rendant ainsi possible leur appropriation par l'ennemi en temps de guerre. L'efficience de ce crime tient à la définition même de la notion d'ennemi qui englobe alors l'ensemble des membres d'une même communauté identitaire (Nahoum-Grappe, 2011). La maîtrise du lien de filiation étant un enjeu intrinsèque de la sexualité des femmes (Héritier, 2001 [1969], pp. 226-235), le viol comme arme de guerre est une stratégie visant à attenter à la cellule familiale ou communautaire et ce d'autant plus que le contrôle de la sexualité des femmes est central à l'identité du groupe (ECAP et UNAMG, 2011, pp. 73-76 ; Stoler, 1989, pp. 635-636).

Dans un contexte de domination économique ou politique par la terreur, les viols peuvent être des instruments de conquête du territoire par la symbolique du rapport corps-territoire (Dorronsoro Villanueva, 2013). Ils sont également des instruments de contrôle de la population en soumettant la structure la plus essentielle du corps social (la parenté par l'appropriation de la matrice) au travers de la sexualité (ECAP et UNAMG, 2011, pp. 73-76 ; Guenivet, 2001 ; Nahoum-Grappe, 2011). S'inspirant du mouvement féministe communautaire bolivien théorisé par Julieta Paredes (2014 [2010])[24], certaines organisations de femmes, créées par des femmes instruites et issues de la guérilla ou des CPR (comme *Actoras de Cambio*, AMIVR ou AMISMAXAJ), ont abordé les viols du conflit armé sous l'angle du rapport entre les corps des femmes et le territoire. Selon ce nouveau paradigme, le corps des femmes était alors présenté comme un lieu symbolique à conquérir, au même titre que le territoire. En effet, ainsi que le présentent entre autres, Lorena Cabnal (n.d.) – féministe xinka – ou l'historienneYannick Ripa (2004, pp. 69-72), le corps des femmes symbolise le territoire physique à conquérir, mais

[22] Voir « VI.3. Représentation de la femme dans la performance théâtrale : construction d'une rhétorique féministe *new age* ».

[23] « *La violación contra las mujeres, es un desafío a la masculinidad y a la hombría cuando se piensan los cuerpos de las mujeres, como territorios que pertenecen a los hombres* », Cumes (2015, p. 22).

[24] Voir « VI.3. Représentation de la femme dans la performance théâtrale : construction d'une rhétorique féministe *new age* ».

également l'emprise psychologique à gagner sur l'ennemi en s'attaquant à ses membres vus comme les plus faibles. Cette symbolique s'est puissamment ancrée dans les mentalités des femmes ixil, au point que nombre d'entre elles, instruites ou non, considèrent aujourd'hui ce rapport comme étant traditionnel et ancestral. Il est désormais très présent dans les discours féministes militants, notamment dans les luttes pour la défense du territoire face aux projets extractivistes qui se développent depuis la fin du conflit et pour lesquels les femmes sont en première ligne (Falquet, 2018 ; Olson, 2019 [2016], pp. 210-212). En effet, cette conception du corps-territoire est désormais théorisée comme un continuum de violences et de résistances qui unit les femmes mayas précoloniales aux femmes mayas contemporaines par la défense de leurs territoires et ressources. Pourtant, il est impossible de nier que cette théorie sert des intérêts politiques supérieurs, courant le risque d'instrumentaliser le vécu des femmes victimes des viols de guerre, au service de la préservation des territoires autochtones. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question dans le dernier chapitre de cette thèse, lorsque nous interrogerons l'usage militant qui est fait de la mémoire du conflit armé.

II.1.2. Essais de classification

Les viols comme arme de guerre n'obéissent pas tous aux mêmes logiques et des distinctions utiles à la compréhension de ce phénomène peuvent apparaître. Ripa (2004), spécialiste des questions de genre, propose trois catégories de viols « stratégiques », déterminées lors de son étude sur la guerre civile espagnole. Le viol incitatif, ou *incentive*, pour lequel la femme est perçue comme un butin, une récompense offerte aux combattants comme ce fut le cas lors de l'invasion de Berlin par les Soviétiques à la fin de la Seconde Guerre mondiale (Anonyme, 2006 [2002] ; Guenivet, 2001, pp. 44-45). Le viol biologique reproductif, quant à lui, se fonde sur la conception des femmes comme porteuses du sang et de la race des combattants. Elles sont violées avec l'objectif de grossesses ayant pour but ultime l'épuration ethnique, comme ce fut le cas en Ex-Yougoslavie. Enfin, le viol plaisir, ou « correctif », pour lequel on cherche à faire accéder les femmes à des plaisirs qui leur seraient jusqu'alors inconnus comme cela se rencontre en Afrique du Sud où des femmes lesbiennes sont violées dans le but de les « guérir » de leur homosexualité (Cessou, 2017 ; Hervieu, 2011). Toutefois, cette nomenclature présente des failles, notamment en termes politiques, car Ripa prend comme point

de départ de son analyse les violeurs (généralement des soldats) sans tenir compte ni de l'organe dirigeant qui permet ces viols ni des particularités contextuelles dans lesquelles ils ont lieu[25].

Rafaëlle Maison (2016), professeure en droit public, propose une typologie qui dépasse ces manques et qui complète la perspective analytique que nous avons des viols comme arme de guerre. Ce sont des viols qui sont commis dans un contexte coercitif, par des forces armées régulières ou irrégulières. Au Guatemala, 89 à 99 % des viols recensés auraient été commis par des soldats ou membres d'organismes de sécurité privée (CEH, 1999, III, pp. 24-25, 2393 ; Sanford, 2004 [2003]). Ces viols sont un moyen de combattre l'ennemi en guerre par l'humiliation des civils et sont donc des instruments de « terrorisation » entraînant souvent la fuite précipitée des populations, permettant la destruction des moyens de subsistance et instruments culturels (Asturias Valenzuela, 2010, pp. 12-14 ; CEH, 1999, III, pp. 44-59 ; Huet, 2008). Les viols de guerre peuvent avoir pour but des grossesses forcées dans une stratégie génocidaire par le biais d'une supposée empreinte génétique censée influer sur la future descendance des femmes. Les cas de grossesses à la suite de ces viols semblent également avoir été nombreux dans le contexte guatémaltèque (ECAP et UNAMG, 2011, pp. 255-257), mais une chape de plomb les entoure et il nous a été impossible de collecter des données à ce sujet. La CEH les mentionne de façon extrêmement brève en signalant que les femmes avortaient clandestinement, étaient victimes d'avortements forcés de la part de leurs bourreaux ou bien « offraient » les enfants (CEH, 1999, III, pp. 52-55). Le tabou lié à la sexualité et à la virginité, hérité de l'idéologie chrétienne fortement présente dans la région, poussait les femmes à garder le silence sur les violences sexuelles subies et, par conséquent sur ces grossesses. Dans des conflits dits « de prédation »[26], les viols de guerre se traduisent par de la prostitution forcée (Guenivet, 2001, pp. 22-46) ou de l'esclavage sexuel. Ce type de violences sexuelles a également été mis en place dans certaines régions guatémaltèques (Asturias Valenzuela, 2010, pp. 12-14) avec le très médiatisé « cas Sepur Zarco », ayant abouti à la condamnation de deux anciens officiers militaires pour crimes contre l'humanité. Des femmes avaient été réduites en esclavage domestique et sexuel dans un détachement militaire situé dans la vallée du Polochic, à la frontière entre les départements d'Alta Verapaz et d'Izabal (ACOGUATE, 2013, pp. 22-23 ; Mejía Bonifazi, 2018 ; Méndez Gutiérrez et Carrera Guerra, 2014, pp. 45-76). D'après des

[25] Depuis plus d'une dizaine d'années, le viol comme arme de guerre s'est également développé comme une arme théologique, notamment avec les esclaves sexuelles de DAESH (Braibant et Février, 2015 ; Vaillant, 2016). Cette réalité étant très éloignée du contexte guatémaltèque nous ne l'aborderons pas ici.

[26] Conflits où se déroulent des enlèvements : rapts d'enfants (enfants-soldats) ou enlèvements des épouses des ennemis (Maison, 2016).

rapports d'organisations de la société civile (ACOGUATE, 2013, pp. 22-23 ; ODHAG, 1998, pp. 118-119), le recours aux viols était inclus dans les entraînements des militaires. Le reporter de guerre Pascal Manoukian (2013, p. 39) a assisté à la venue de jeunes prostituées présentées comme professionnelles dans un camp militaire en 1978. Il mentionne également des cas, fréquents, d'enlèvements de jeunes femmes – essentiellement, si ce n'est exclusivement indigènes – qui étaient ensuite violées dans les camps militaires comme butin de guerre, que ce soit lors de massacre de communautés, ou lors de séances sordidement qualifiées de « soirées disco », ainsi que cela lui a été rapporté par un commandant (Manoukian, 2013, p. 31).

Par ailleurs, lorsqu'ils sont commandités par l'État, les viols arme de guerre peuvent viser des objectifs différents, parfois complémentaires. Ils peuvent soutenir des annexions territoriales de type colonialiste en marquant la domination sur l'autre à travers le contrôle sur la sexualité des femmes du groupe visé (Guenivet, 2001, p. 46 ; Stoler, 1989, pp. 636-639). Les femmes et leur corps sont devenus un moyen de contrôle de la population et du territoire, par les viols certes, mais également par leur exploitation domestique et sexuelle dans les détachements militaires ou au domicile de membres des PAC (CALDH, 2014, pp. 113-124). Enfin, les viols peuvent être un soutien à une politique sécuritaire imposée par la terreur : la violence sexuelle est alors employée comme moyen d'intimidation voire comme incitation à la collaboration. Le cas guatémaltèque, et plus particulièrement ixil, correspond pleinement à cette catégorie puisque les violences sexuelles étaient également conçues comme un moyen de lutter contre la « subversion » par l'instillation de la terreur. Ainsi, chaque type de conflit développe un rapport au corps des femmes qui lui est propre en fonction des objectifs visés. Les frontières entre chacune de ces catégories sont bien souvent poreuses et les diverses caractéristiques du viol de guerre se cumulent, dans un objectif d'extermination/reconstruction identitaire, comme cela a été le cas au Guatemala.

Il semble être désormais majoritairement admis que les viols commis par les forces armées régulières durant le conflit faisaient partie intégrante d'une stratégie belligérante visant à détruire le tissu social ixil. De plus, la répétition d'un même *modus operandi* dans la mise en scène de ces viols corrobore la théorie de l'utilisation du viol comme arme de guerre dans le cadre la guerre contre-insurrectionnelle du début des années 1980 en région ixil. En ce sens, le concept semble opérant concernant cette étude et ce d'autant plus qu'il a été repris par certaines associations guatémaltèques dans le cadre des processus judiciaires visant à la reconnaissance des crimes du passé. Il devient alors intéressant de s'interroger sur la judiciarisation de ces viols et, plus largement, des crimes génocidaires, comme vectrice d'une nouvelle forme de discours

mémoriel. En effet, comme nous avons pu le constater, rares voire inexistantes sont les études qui s'interrogent sur la façon dont les récits des victimes sont mis en langage dans le cadre des procédures judiciaires et sur leur réutilisation dans le cadre de processus de reconstruction du collectif.

II.2. Du récit oral à la transcription : parcours d'hybridation du récit mémoriel judiciaire

La judiciarisation des violences du conflit armé va souvent de pair avec une uniformisation du discours mémoriel vers un discours victimaire (Vanthuyne, 2014, pp. 130-142). Au Guatemala, ce mouvement n'a toutefois pas attendu que les témoins passent devant les tribunaux. Il a été entamé dès la fin du conflit avec les rapports des commissions de la vérité (CEH, 1999 ; ODHAG, 1998), bien que ceux-ci n'aient eu qu'un impact limité dans les régions rurales du fait du grand nombre d'habitants analphabètes (Vanthuyne, 2004, pp. 243-250). De plus, il est nécessaire de tenir compte du fait que les témoignages ont été sélectionnés ; le but des commissions était d'établir la vérité sur les faits et non d'en faire une analyse anthropologique. Ainsi, les omissions et silences n'avaient pas leur place dans les rapports et restent encore largement à étudier dans le contexte post-génocide (Olson, 2019 [2016], pp. 210-212). La collecte de témoignages sur les évènements traumatiques du conflit armé a toutefois entraîné une forme de libération de la parole qui n'est pourtant pas un acte traditionnellement vécu comme réparateur dans la culture et l'oralité maya en général et ixil en particulier[27]. Ceci est d'autant plus vrai lorsqu'il s'agit de formuler des attaques directes vis-à-vis d'une personne[28]. Cela avait par ailleurs déjà été mis en avant par les anthropologues Saskia Simon (2016, p. 129) et Karine Vanthuyne (2008a) qui ont travaillé, respectivement, dans le nord-est du Guatemala et dans le département de Huehuetenango. En effet, la question des viols n'est que rarement abordée dans les récits mayas des atrocités antérieures[29] et auxquelles les Mayas ont pris part ; il est pourtant difficile d'exclure qu'il y ait eu de tels actes, comme nous l'avons vu dans la section précédente. La relecture des conflits impliquant des populations mayas au

[27] Sur la question de la résilience par la parole, on peut visionner Colectivo Lemow (2014).
[28] Voir « I.2. Un procès historique au pays de l'"éternelle impunité" ».
[29] Communication personnelle avec Valentina Vapnarsky (octobre 2020) qui signalait l'absence de témoignages de violences sexuelles dans les récits de la Guerre des castes qu'elle a collectés. Sur cette question, on peut notamment consulter Vapnarsky (2017, pp. 29-54 ; *ibid*., pp. 220-228).

prisme des violences sexuelles faites aux femmes semble récente[30]. Elle s'inscrit dans une conception hybride de l'action réparatrice, développée par des organisations sociales locales et par des ONG de défense des droits de l'Homme, qui mêle des conceptions thérapeutiques occidentales aux rituels autochtones de guérison[31]. Prenant la suite du premier travail de collecte de témoignages, plusieurs associations nationales[32] (parfois appuyées par des ONG étrangères) ont, quant à elles, mis en place des systèmes de collecte de témoignages, notamment auprès de femmes. Ces dernières étaient dès lors appelées à s'exprimer sur les violences sexuelles subies, que ce soit dans un objectif judiciaire ou de reconstruction par le biais de la *sanación*. La conception guatémaltèque de la *sanación* en fait un processus féministe de reconstruction individuelle et collective qui mêle des rituels traditionnels mayas à des activités inspirées d'instruments de résilience extérieurs aux communautés.éternelle

> Le concept, difficilement traduisible, lie rupture du silence, construction de mémoire et guérison. Il parle de résilience par l'action, l'organisation, du retissage (…) du tissu social (…). La *sanation* combine la proposition féministe d'auto-conscience, réappropriation du corps et travail émotionnel, avec un ensemble de pratiques (néo)traditionnelles indiennes ancrées dans la mémoire historique des violences de la colonisation mais aussi dans diverses spiritualités de résistance et plus globalement, dans une revendication de la vigueur et de l'actualité des cultures indiennes (Falquet, 2018, p. 99. Italiques présents dans le texte).

La collecte des témoignages à visée judiciaire a impliqué une modification du discours afin de les adapter au format du dépôt de plainte et à l'expression orale face à un tribunal, formes d'« impositions discursives institutionnelles » (Vermylen, citée par Mazzocchetti et Piccoli, 2016, p. 5). Pourtant, ces témoignages ont été érigés en modèles culturels d'expression du traumatisme et font désormais partie de l'arsenal militant de nombre d'organisations. Pis encore, les seules versions largement disponibles de ces témoignages, à quelques rares exceptions près, sont les épreuves du procès publiées par le CALDH en 2013, c'est-à-dire leur version transcrite par les greffiers, en espagnol. Or, comme l'a montré Cunill (2019), les

[30] On peut notamment consulter l'étude du CALDH (2014) qui analyse les grandes étapes de l'histoire guatémaltèque depuis la conquête espagnole à l'aune des violences faites aux femmes et des formes de résistance qu'elles ont mises en place (tab. 9), partiellement reprise dans « V.1. Les cinq périodes de génocide visant les Ixil ».

[31] Voir « VI.3. Représentation de la femme dans la performance théâtrale : construction d'une rhétorique féministe *new age* ».

[32] On peut évoquer ici l'AJR, le CALDH ou *Actoras de Cambio* (Actoras de Cambio, 2011 ; Camaleón Films et Actoras de Cambio, 2012) précédemment cités, mais aussi l'ECAP (*Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial* ; ECAP et UNAMG, 2011) qui a accompagné les processus de collecte de témoignages et participé à la mise en place d'activités de reconstruction en réponse aux traumatismes hérités du conflit (Vanthuyne, 2004, pp. 241-243).

interprètes judiciaires ont un rôle politique dans une salle d'audience et doivent nécessairement opérer des modifications langagières profondes afin de faire concorder les réalités culturelles des témoins et des juges.

Partant de la déposition d'une victime de viol, nous allons donc nous interroger sur les ressorts du discours-témoignage en l'envisageant comme une forme de discours mémoriel particulier – présenté comme un service rendu à la communauté des victimes –, sorte d'hybride culturel à mi-chemin entre l'expression ixil du traumatisme et l'expression judiciaire du phénomène. De plus, le fait d'imposer aux victimes un discours formaté, puis réapproprié par d'autres, met en question l'oralité judiciaire comme une forme de violence imperceptible et insidieuse (Mazzocchetti et Piccoli, 2016, p. 6).

L'étude de la déposition de Cecilia Baca Gallego, faite en ixil, est particulièrement intéressante pour comprendre le traumatisme vécu ainsi que la construction du discours mémoriel judiciaire. L'analyse qui suit se fonde sur deux matériaux complémentaires. En premier lieu, un extrait vidéo de son témoignage (Skylightpix, 2013), dont le montage a été effectué par la maison de production Skylight, spécialiste des films documentaires sur des questions de droits de l'Homme et d'accès à la justice, et qui est diffusé en accès libre sur la plateforme YouTube. En second lieu, les épreuves du procès de 2013 (CALDH, 2013, pp. 448-450, témoignage 39[33]) dans lesquelles, par un recoupement d'informations, nous avons pu identifier la personne témoignant sur la vidéo en ligne. S'il est indéniable que ce discours a été construit, travaillé, avec les avocats et les associations accompagnatrices, il permet de mettre en lumière les aspects attendus d'un témoignage judiciaire et les changements qui sont opérés à chacune des étapes de la transmission du récit.

D'après les épreuves du procès, ce témoin raconte l'incendie de ses biens, la disparition de son mari et d'autres membres de sa famille, la façon dont les maisons et biens des habitants de Pulay (Nebaj) ont été brûlés par l'armée, le viol qu'elle a subi et son transfert vers une base militaire où elle « servait » de cuisinière, ainsi que sa confrontation forcée au cadavre d'un inconnu. La vidéo de Skylight ne reprend que certains passages du témoignage : elle y explique avoir été poignardée au pied après avoir été violée, justifiant par là le fait qu'elle n'ait pas pu s'échapper. Lorsqu'elle raconte comment son bébé a été tué par les soldats, sa voix se coupe, elle pleure, et le volume de sa voix augmente. À l'inverse, son ton est beaucoup plus calme

[33] L'ensemble du témoignage tel que transcrit dans les épreuves du procès est disponible en annexe : « Témoin n° 39, Sentence C-01076-2011-00015 ».

lorsqu'elle parle du viol dont elle a été victime. L'extrait se conclut par un discours de résilience par la parole et par la mise en avant de son innocence et de celle de ses proches.

II.2.1. La temporalité du récit traumatique

Comme il est d'usage dans les langues mayas (England, 2013, pp. 132-135), les syntagmes verbaux ixil sont introduits par des marqueurs temporels, aspectuels et modaux (TAM[34]) qui nous renseignent sur la configuration temporelle et la situation de l'action. Ils permettent de situer l'action dans le temps, de définir son déroulé ainsi que son niveau de proximité avec le temps de l'énonciation. Ils indiquent également l'aspect fini ou non de l'action citée, quelle que soit sa temporalité ; ainsi, le progressif indique une action en cours, que celle-ci se situe dans le passé, le présent ou le futur. Selon Ayres (1991), l'ixil de Nebaj dispose de sept marqueurs temporels et aspectuels (tab. 4), le passé non récent – soit le passé antérieur au jour de l'énonciation – étant signifié par l'absence de marqueur dans le syntagme verbal.

Marqueurs	Aspect ou temps
Ni	Aspect progressif
Nik	Aspect progressif complétif, ou action en cours dans le passé
La ou *la'*	Aspect potentiel, ou action située dans le futur
Tok ou *tuk*	Aspect inceptif, ou action sur le point de commencer
Kat	Action située dans un passé proche, récent
Qal	Action située le lendemain de l'énonciation
E't	Action située la veille de l'énonciation

Tableau 4. Marqueurs aspectuels, temporels et modaux en ixil de Nebaj
Sources : d'après Ayres (1991, pp. 135-144).

[34] La liste des abréviations utilisées dans les gloses est disponible ici : « Abréviations et symboles linguistiques utilisés ».

Les deux principaux marqueurs utilisés dans l'extrait vidéo sont *ni* et *kat*[35]. Le premier permet à Cecilia Baca Gallego d'énoncer les actions en cours de déroulement comme dans la phrase ci-dessous[36].

Ye'xkham ***nun****b'ane'.*
Ye'xh – kam *ni – un – b'an – e'.*
NEG – INTERR TAM_progressif – Erg1sg[37] – faire – ASP_progressif
Je ne fais rien. ou Je n'ai rien fait[38].

Le second marqueur (*kat*) est quant à lui présent à de très nombreuses reprises dans le récit. Il permet de situer l'action dans le passé[39] comme dans la phrase ci-dessous.

As ***kat*** *leq' unvi' ta'n tiiro.*

As	*kat*	*leq'*	*un – vi'*	*ta'n*	*tiiro.*
PART_énonciative	TAM_récent	lécher	Erg1sg – tête	SUBST_relationnel	tir/balle.

Et ma tête a été frôlée par la balle.

Le marqueur *kat* est parfois complété par l'adverbe *ve't=e* qui s'utilise dans les syntagmes verbaux afin d'ancrer l'action dans le passé par rapport au temps de l'énonciation, ou bien pour marquer la concomitance de deux évènements (Ayres, 1991, p. 150).

Kat *kam* ***ve't*** *tal unne'.*

Kat	*kam*	*ve't=e*	*tal*
TAM_récent	mourir	ADV_passé	PART_adjectivale_diminutif-de-substantif

un – ne'.
Erg1sg – bébé.
Mon petit bébé était mort.

[35] Les traductions ici présentées ont été effectuées avec l'aide de Ma'lb'alay Raymundo Pérez, puis complétées par différents ouvrages : Asicona *et al.* (1996) ; Ayres (1991) ; England (2013) ; Jewett et Willis (1996) ; ainsi que par un dictionnaire personnel effectué sur le logiciel FieldWorks Language Explorer (FLEx) de SIL FieldWorks International.

[36] Les passages en gras correspondent aux extraits analysés, ce système d'annotation sera repris sur l'ensemble du document.

[37] Les pronoms et marques de personnes des jeux ergatif et absolutif en ixil sont rappelés en annexe : « Marques de personnes en ixil de Nebaj ».

[38] Les traductions glosées (de l'ixil au français) ont été effectuées par nos soins. Les traductions non glosées de l'ixil vers l'espagnol sont extraites de Cedillo de Paz et de Paz Pérez (2018a), elles ont ensuite été traduites de l'espagnol au français par nos soins.

[39] Pour plus d'informations sur l'usage de *kat* comme marqueur temporel passé, voir « La guerre » (IV.1.2).

Il semblerait toutefois que l'usage particulièrement fréquent de l'adverbe *ve't=e* à Nebaj ait entraîné un processus de grammaticalisation vers un marqueur discursif permettant de lier deux segments de discours (Gómez de García *et al.*, 2010, p. 12).

Il n'y a qu'une seule exception à cet usage des marqueurs *ni* et *kat*. Il s'agit du marqueur de potentialité *la*, qui indique que l'action est située dans un futur proche. Ce marqueur est utilisé pour un type d'énoncé très spécifique dans le contexte d'énonciation analysé, puisqu'il sert à exprimer une formule équivalente au « je le jure » en usage dans les tribunaux avant tout témoignage.

La *vale'.*
La *v – al – e'.*
TAM_potentiel Erg1sg – dire – CL.ADV_but.
Je vais dire [la vérité].

Après traduction par l'interprète, cette affirmation est immédiatement suivie par une phrase n'ayant aucun marqueur aspectuel ou temporel, mais qui prend un sens introductif et non passé comme cela serait attendu selon les normes grammaticales ixil (Ayres, 1991, pp. 135-144).

As b'ane'.
As *b'an – e'.*
PART_énonciative faire – EMPH.
Alors je fais / je dis.

La présentation de l'usage des marqueurs temporels dans le témoignage de Cecilia Baca Gallego aide à comprendre la façon dont elle ancre son récit dans sa propre temporalité. En premier lieu, l'usage du marqueur *kat* indique une action située dans un passé très proche. D'après la grammaire de Ayres (1991, pp. 135-144), ce marqueur est utilisé pour signifier qu'une action se déroule dans la même journée que le temps de l'énonciation. Son usage dans le récit pour la référence à un passé beaucoup plus éloigné peut donc sembler surprenant. On peut émettre l'hypothèse qu'il est le signe d'une permanence traumatique faisant que les évènements décrits sont perçus comme s'ils venaient d'être vécus, même si une étude plus approfondie reste à faire pour mieux évaluer cette occurrence en relation à d'autres usages non canoniques de ce marqueur TAM. Il est parfois complété par l'adverbe *ve't=e*. Celui-ci permet de situer le récit dans le passé, sans que ne soit précisé le positionnement de ce passé par rapport

au temps de l'énonciation. Le marqueur *ni*, quant à lui, nous renseigne sur le fait que les actions décrites sont considérées comme non finies, comme lorsque le témoin indique ne rien avoir fait qui justifie les violences subies. Cette inaction est donc considérée sur un temps long qui perdure, incluant, certes, le temps de l'action, mais également celui de l'énonciation. Ainsi, l'usage des TAM par le témoin exprime des nuances importantes quant à la façon dont les évènements et leur narration s'insèrent dans l'histoire de la personne, nuances qu'il est particulièrement complexe de transmettre dans la traduction en espagnol, impliquant, de fait, une modification du récit et de son ancrage temporel.

II.2.2. Interprétation et modification des marques de personnes : un soldat ou des soldats ?

L'une des dimensions marquantes de ce témoignage est l'usage du pronom personnel indépendant de troisième personne du singulier *naj* pour évoquer les soldats. Ce type de synecdoque, soit l'usage de la partie pour désigner le tout, se retrouve assez fréquemment chez les locuteurs ixil, bien que la synecdoque inverse semble, selon nos observations, plus usitée[40]. Dans l'extrait analysé, le pronom de la troisième personne du pluriel, *chenaj* ou *cha(j)naj*, n'est jamais employé.

L'emploi du singulier, au-delà de l'usage synecdochique ou générique, peut laisser penser que la victime voit les soldats comme un groupe uniforme et homogène, dont les individus ne se distinguent pas les uns des autres. Dans d'autres contextes en effet, *chenaj* ou *cha(j)naj* sont utilisés pour identifier des groupes de personnes avec des caractéristiques diverses. Si l'on s'intéresse aux occurrences (certes rares) du pronom masculin de la troisième personne du pluriel dans les témoignages collectés à Nebaj par le *Proyecto Lingüístico Ixil* (Cedillo de Paz et de Paz Pérez, 2018a ; *idem*, 2018b), plusieurs usages apparaissent :

[40] Un exemple de synecdoque inverse, soit l'usage du tout pour désigner la partie, se retrouve dans le récit de *Nan* Ma'l présenté en introduction du « Chapitre IV. La permanence du traumatisme : empreinte sur les corps, effets sur la construction mémorielle individuelle », séquence M11.

a) Dans une phrase comportant une troisième personne au masculin singulier, ce qui permet de distinguer l'individu du groupe (Cedillo de Paz et de Paz Pérez, 2018a, p. 145, 166 ; Ex1) :

Ex1. *B'en* ***naj*** *aq'on as b'en qaq' tuk'a'* ***naj*** *eela kutzaa tuk'* ***naj****, patz' cha ka't kumuch'il tuk'* ***chajnaj****.*

Que vaya ***él*** *a trabajar y vamos a dar****le*** *su bebida y nos venimos junto con* ***él****, y buscamos unos chiribiscos con* ***ellos****.*

Que **lui** aille travailler et nous **lui** donnerons sa boisson et nous venons avec **lui**, et cherchons des broussailles sèches avec **eux**.

b) Il permet de désigner un groupe dont les membres ne sont pas définis clairement ou ne sont pas directement connus par l'énonciateur tels que les habitants d'une autre communauté (Cedillo de Paz et de Paz Pérez, 2018a, p. 278, A348-A351 ; Ex2) ou les ancêtres (*ibid.*, p. 525, B48 ; Ex3) :

Ex2. *Tiib'a ak'ule' ta' ve' tzi' tzoo chu kxh* ***chanaj*** *kameb' kxh tok, tzi' tzoo b'aj ta'n* ***chanaj*** *poro* ***chajnaj****e' pet ye' qootzal vete' va' o'.*

Después de acul que ***ellos*** *dicen tzi' tzoo saber a qué se debe tzi' tzoo por* ***ellos*** *pero son* ***ellos*** *si no que sbemos* (sic) *nosotros.*

Après c'est à Acul qu'eux **ils** disent *tzi' tzoo*, va savoir pourquoi [ils disent] *tzi' tzoo* ***eux***, mais ce sont **eux** [qui savent], parce ce que nous, nous ne savons pas.

Ex3. *A' kxh toksa'm* ***chajnaj****e' u xi'l karneelo'e' na'ytzan* (…).

Antes la ropa de ***ellos*** *era solo la lana de oveja* (…).

Avant **leurs** vêtements n'étaient qu'en laine de mouton (…).

c) Il permet également de désigner un groupe dont les membres sont connus aussi bien de l'énonciateur que des récepteurs du message comme lors d'un discours public dans lequel des « autorités », pourtant vraisemblablement présentes, étaient accusées d'inaction (Cedillo de Paz et de Paz Pérez, 2018b, p. 244, 134-139 ; Ex4) :

Ex4. *La qalcha b'aj setej jank'al unq'a autoridade' at tzitza'* (…), *ay veces an kxh unq'a autoridade' q'a ni b'anon vet pajtej va ye' kxh ni titz'a vet o'* ***chajnaj*** (…).

Pues se lo decimos a ustedes autoridades que están aquí (…), *a veces que las mismas autoridades son los culpables que ya [****ellas****] no piensan en nosotros* (…).

Alors nous vous le disons à vous autorités qui êtes ici présentes (…), parfois ces mêmes autorités sont les coupables puisqu'**elles** ne pensent même plus à nous (…).

d) L'usage du pluriel dans un récit n'exclut pour autant pas l'usage synecdochique du singulier et les deux peuvent apparaître au cours d'une même énonciation (Cedillo de Paz et de Paz Pérez, 2018a, pp. 478-485, A12 ; Ex5 et A148 ; Ex6).

Ex5. *B'axel chit kat ib'an* ***unq'a soldadoe'*** *kuanto kat ul* ***chanaj*** (…).
Primero lo que hicieron ***los soldados*** *cuando llegaron* (…).
Premièrement ce qu'ont fait **les soldats** lorsqu'**ils** sont arrivés.

Ex6. *Tiila juicio kat ib'an* ***u sole'*** (…).
Es mucho el mal que nos hizo ***el soldado*** (…).
C'est beaucoup le mal que **le soldat** [sous-entendu les soldats] nous a fait.

Nous constatons donc qu'il y a une pluralité de contextes d'usage de la troisième personne du pluriel, ce qui tend à confirmer le fait que Cecilia Baca Gallego aurait pu utiliser un pronom et des marqueurs pronominaux pluriels plutôt que singuliers. Si ce constat ne permet pas de confirmer l'hypothèse selon laquelle l'usage de *naj* démontre que la victime conçoit les soldats comme un groupe homogène et uniforme, il permet tout du moins de ne pas l'infirmer. Il se peut également que cette utilisation du pronom singulier vienne marquer la pluralité d'actions décrites par le témoin par la répétition des items et la duplication des acteurs grammaticalement individualisés. À plusieurs reprises pourtant, l'usage de *naj* semble désigner un individu en particulier (Ex7 et Ex8).

Ex7. *As kat ib'an in* ***naj*** *cuchiiyar.*

As	*kat*	*i – b'an*	*in*	*naj*
PART_énonciative	TAM_récent	Erg3 – faire	Abs1sg	PRO3sg masculin

Cuchiiyar.
Esp_donner-des-coups-de-couteau.
Et, **il** m'a donné des coups de couteau.

Ex8. *Niq'il ay in* ***naj****.*

Ni – q'il	*ay*	*in*	*naj.*
TAM_progressif + Erg3 – griffer	crier de douleur	Abs1sg	PRO3sg masculin.

L'homme me griffait, j'ai crié de douleur.

Dans l'extrait vidéo, certaines phrases prononcées par l'interprète sont présentes et relèvent de la même logique de désignation d'un individu unique (Ex9 et Ex10).

Ex9	***Me** agarró*.	Il **m**'a attrapée.
Ex10	*Y él tapó la boca de **mi** hi-, de mi hijo* (…) *y se lo echó a la espalda.*	Et lui, il a étouffé la bouche de **mon** f-, de mon fils (…) et il l'a jeté par-dessus son épaule

Pourtant, dans la version transcrite par le greffe, les soldats ne sont jamais individualisés, y compris dans les passages traduits par l'interprète à la troisième personne du masculin singulier (12 et 18).

12	***La** agarraron*	Ils **l**'ont attrapée
18	*Le taparon la boca a **su** hijo y se lo echaron en la espalda*	Ils ont étouffé la bouche de **son** fils et l'ont jeté par-dessus l'épaule

Nous voyons donc apparaître les changements opérés entre le témoignage d'origine et la version judiciaire officielle de celui-ci, qui se caractérise également par l'usage de la troisième personne (12 et 18) et non de la première personne comme cela est pourtant transmis par l'interprète (Ex9 et Ex10). Il s'agit là des premiers éléments de construction d'un discours mémoriel que nous qualifierions d'hybride puisqu'il se situe à mi-chemin entre les conceptions vernaculaires, véhiculées par la langue ixil, et le discours attendu dans une cour de justice *ladina*.

II.2.3. Les marques affectives dans le récit oral, quelle place dans une cour de justice ?

Une autre modification importante au récit fait par Cecilia Baca Gallego apparaît dès la phase de traduction par l'interprète : l'usage de la particule adjectivale *tal* (Ex11, Ex12 et Ex13), ayant une fonction de diminutif de substantif.

Ex11. *Uma'l **tal** peloota*

Jun – va'l	*tal*	*peloota*
NUM1 – CLASS	PART_adjectivale_diminutif-de-substantif	Esp_ballon

Un petit ballon

Ex12. *As ju' **tal** unne'e'*

As	*ju'*	*tal*
PART_énonciative	quelque chose de pointu/nez	PART_adjectivale_diminutif-de-substantif

Un – ne' – e'
Erg1sg – bébé – EMPH
Alors le nez de mon petit bébé

Ex13. *Kat kam ve't* ***tal*** *unne'.*

Kat	*kam*	*ve't=e*	*tal*
TAM_récent	mourir	ADV_passé	PART_adjectivale_diminutif-de-substantif

un – ne'.
Erg1sg – bébé.
Alors mon petit bébé il était mort.

Dans le récit de Cecilia Baca Gallego, l'usage de cette particule adjectivale ajoute à la sensation de fragilité qui empreint son témoignage, que ce soit lorsqu'elle se décrit comme un petit ballon aux mains des soldats (Ex11), comme lorsqu'elle parle de son bébé (soit pour accentuer le fait que son enfant était petit, soit en utilisant *tal* comme un diminutif affectif ; Ex 12 et Ex13). Pourtant, l'interprète omet de traduire cette particule et traduit systématiquement *u tal unne'* (« mon petit bébé ») par *mi hijo* (« mon fils » ; Ex10), déformant ainsi le récit originel qui est fait des évènements. Dans la transcription faite par le greffier (18) c'est cette deuxième expression qui se retrouve (*su hijo*) et qui reste donc dans la version écrite diffusée par le CALDH (2013).

II.2.4. Construction du discours ixil et attendus judiciaires : la forme du récit

L'une des caractéristiques de l'oralité ixil est la répétition des mêmes items ou d'items semblables, soit pour préciser une idée, soit pour en accentuer la portée. Dans l'extrait vidéo du témoignage analysé, plusieurs aspects de l'expérience sont répétés par le témoin, sans que cette répétition n'apparaisse sous la même forme dans la transcription des minutes du procès.

a) Une insistance sur les actions qui ont précédé le viol :

Ex14. *Kat* ***itxey*** *ve't; kat* ***itxey*** *in; kat* ***itxey*** *in naj.*

Kat *i – txey* *ve't=e;*

TAM_récent Erg3 – attraper[41] ADV_passé ;

Kat *i – txey* *in;*

TAM_récent Erg3 – attraper Abs1sg;

Kat *i – txey* *in* *naj.*

TAM_récent Erg3 – attraper Abs1sg PRO3sg_masc.

Il a **attrapé** ; il m'a **attrapée** ; lui il m'a **attrapée**.

b) Une insistance sur le contexte nocturne des évènements :

Ex15. *Oxva'l* ***aq'b'al****; kat oxva'l* ***aq'b'al*** (…). *Ma'l* ***aq'b'al*** *b'en* (…); *tu* ***aq'b'ale'****, uma'l* ***aq'b'ale'****.*

Ox - va'l *aq'b'al;*

NUM3 – CLASS nuit ;

kat *ox - va'l* *aq'b'al* (…).

TAM_récent NUM3 – CLASS nuit (…).

(*Jun*) - *va'l* *aq'b'al* *b'en* (…);

(NUM1) – CLASS nuit aller (…);

Tu *aq'b'al - e'* *jun - va'l* *aq'b'al - e'.*

PART nuit – EMPH NUM1 – CLASS nuit - EMPH.

Trois **nuits**, c'était trois **nuits** (…). Une **nuit** allait (?) (…) ; pendant la **nuit**, une **nuit**.

c) Une insistance sur le nez de son enfant (dont il sortait du sang) :

Ex16. *As* ***ju'*** *tal unne'e'* (…), ***ju'*** *tal un…, tal un*

As *ju'* *tal* *un - ne' - e',*

PART_énonciative quelque chose de pointu-nez PART_adjectivale-petit Erg1sg - bébé – EMPH

(…) *ju'* *tal* *un…,*

(…) quelque chose de pointu-nez PART_adjectivale-petit Erg1sg…,

Tal *un*

PART_adjectivale-petit Erg1sg

Alors le **nez** de mon petit bébé (…) le **nez** de mon petit…, mon petit.

[41] Nous n'avons pas trouvé le verbe *txey* dans les différents ouvrages consultés. Les seuls verbes s'en approchant apparaissent dans England (2013) et sont : (1) *ch'ay* qui signifie « frapper » en k'iche' (England, 2013, pp. 86-87), langue proche de l'ixil et dont les emprunts sont nombreux en ixil de Cotzal, localité géographiquement proche de Pulay dont le témoin est originaire ; et (2) *ch'ey* qui signifie également « frapper » en tz'utujil (England, 2013, p. 60). L'interprète du témoignage traduit *txey* par *agarrar*, nous faisons donc le choix de traduire cette racine verbale par « attraper », suivant ainsi ce qui a été fait le jour du procès.

d) Une insistance sur la mort de son enfant, accentuée par le fait que le son de sa voix est proche d'un cri :

Ex17. *Tu tal unne'e', as, as kat* ***kam****! Kat* ***kam*** *ve't tal unne' (...). Kat* ***kam****!*

Tu *tal* *un – ne' – e'* *as,*

PART PART_adjectivale-petit Erg1sg – bébé – EMPH PART_énonciative

As *kat* *kam!*

PART_énonciative ASP_récent mort!

Kat *kam* *ve't=e* *tal* *un – ne'* (…).

TAM_récent mourir ADV_passé PART_adjectivale-petit Erg1sg – bébé (…).

Kat *kam!*

ASP_récent mourir!

De mon petit bébé, alors, alors il était **mort** ! Alors mon petit bébé était **mort** (…). Il était **mort** !

e) Une insistance sur les parties de son corps qui ont été touchées par les violences sexuelles et qui la font souffrir au moment du témoignage, marquée par la répétition de trois syntagmes nominaux :

Ex18. *U v****uul****e'*

U *v - uul - e'*

ARTsg Erg1sg – estomac – EMPH

Mon **estomac**

Ex19. *U xe' u v****uul****e'*

U *xe'* *u* *v – uul – e'*

ARTsg partie-basse ARTsg Erg1sg – estomac – EMPH

en dessous de mon **estomac**

Ex20. *Vun****paarte***

Vun – paarte

Erg1sg – partie

Ma **partie** (sous-entendue intime).

La présentation des principales caractéristiques qui distinguent le récit de Cecilia Baca Gallego des épreuves du procès nous mène à considérer ce registre discursif comme un parcours en trois étapes : la déposition en ixil, la traduction simultanée vers l'espagnol effectuée par un locuteur ixil, et enfin la transcription par le greffier dans un cadre judiciaire officiel. Nous avons pu constater que chacun de ces contextes d'énonciation (orale ou écrite) entraîne des modifications du récit originel qui impactent la façon dont ce témoignage est ensuite diffusé.

En effet, les épreuves du procès, après avoir été publiées par le CALDH (2013) ont ensuite été offertes à des défenseurs des droits de l'Homme nationaux et étrangers et sont donc utilisées comme symbolisant non seulement le procès, mais également les souffrances du peuple ixil. Pourtant, considérer ce recueil juridique comme tel occulte les modifications qui ont été apportées à chacune des étapes du parcours testimonial et diffuse une image faussée de la mémoire ixil. Il s'agit en fait d'une mémoire hybride du conflit, à mi-chemin entre les conceptions ixil du passé et les conceptions *ladinas* du témoignage judiciaire. On assiste donc, par les organisations de la société civile qui s'emparent de l'objet publié, à une récupération du vécu traumatique et du témoignage des victimes afin de diffuser une image de la mémoire qui soit intelligible pour le plus grand nombre, quitte à gommer les spécificités discursives ixil. Ceci est d'autant plus vrai lorsqu'on examine la vidéo qui a servi à construire cette analyse. Les informations permettant d'identifier le témoin (son origine, son nom et celui de ses parents, les lieux qu'elle cite) ont été supprimées et tendent donc à gommer l'individualité de ce récit pour construire l'idée d'un témoignage exemplaire, comme si le vécu individuel de Cecilia Baca Gallego était transposable à l'ensemble des Ixil victimes du conflit. Le choix de commencer l'extrait vidéo par des phrases de la juge refusant les interruptions de débat imposées par les avocats de la défense, suivies du public scandant « Justice ! » (« ¡*Justicia*! »), ancre d'emblée l'objet dans un registre militant.

Ninguno es superior a la ley, y hasta que no órgano superior nos diga que <u>no</u> debemos continuar con el debate, entonces lo haremos[42].	Personne n'est supérieur à la loi, et tant qu'aucun organe supérieur ne nous dit que nous ne devons <u>pas</u> continuer le débat, alors nous le ferons.

À cela s'ajoute le fait que certains passages ont été tronqués, que les morceaux choisis ont ensuite été montés, ne laissant dans la vidéo que les passages considérés comme les plus atroces et dénotant le plus d'innocence : le viol, le meurtre du bébé, les cris et pleurs du témoin, les passages dans lesquels elle clame son innocence, et son interpellation finale, traduite par l'interprète, demandant à comprendre pourquoi ils ont été attaqués par les soldats.

Lo digo para que ya no vuelva a suceder, y si algún delito tenemos nos puede aclarar o decir para que se hablen las cosas.	Je le dis pour que cela ne se reproduise pas, et si nous avons [commis] un quelconque délit, vous pouvez nous éclairer ou nous le dire pour que l'on en parle.

[42] Introduction de la vidéo de Skylightpix (2013). Extrait des minutes du procès de 2013.

Ainsi, le registre discursif judiciaire, par sa diffusion dans les communautés ixil et par sa réutilisation par les organisations de la société civile, propose une nouvelle forme de discours mémoriel. Celui-ci construit une forme particulière de mémoire collective, inspirée par l'exemplarité des témoignages face à la cour et par l'hybridation discursive qui découle du contexte d'énonciation face à un tribunal *ladino*.

II.3. Verbaliser, traduire et transcrire l'intime : le langage du viol

Afin de mieux comprendre les implications de ce discours mémoriel hybride, nous allons à présent nous pencher sur la façon dont on parle des violences sexuelles dans différents contextes d'énonciation. Comme nous avons pu le constater précédemment, les répétitions d'items faites par Cecilia Baca Gallego n'apparaissent pas sous la même forme dans la transcription de son témoignage faite par le greffier. Toutefois, certains éléments de son témoignage sont répétés à l'écrit, notamment ceux traitant du viol dont elle a été victime, quitte, parfois, à transcrire ce qui pourrait être des incohérences, et dont nous ignorons malheureusement si elles sont présentes dans la déposition originale (séquence 15).

14	*Indicó que sufrió porque la **violaron**, tres noches pasó en donde estaban los soldados.*	Elle a indiqué qu'elle a souffert parce qu'ils l'ont **violée**, elle a passé trois nuits là où se trouvaient les soldats.
15	*La **violaron** en una noche.*	Ils l'ont **violée** en une nuit. ou Ils l'ont violée pendant la (première) nuit.
20	*Primero la **violaron** y después la acuchillaron.*	D'abord ils l'ont **violée** et ensuite ils l'ont poignardée.
29	*Eran bastantes los soldados que la **violaron**, por eso no podía ni moverse.*	Ils étaient nombreux les soldats qui l'ont **violée**, c'est pour cela qu'elle ne pouvait même pas bouger.
40	*La **violaron** tres noches y después las fueron a dejar pero ya estaba bien golpeada* (…).	Ils l'ont **violée** trois nuits et après ils les ont laissé(e)s, mais elle avait déjà été bien frappée (…).
42	*La **violaron** bastantes soldados.*	Beaucoup de soldats l'ont **violée**.
43	*La **violaron** en Amajchel, en donde no había nada.*	Ils l'ont **violée** à Amajchel [*aldea* de Chajul], là où il n'y avait rien.
44	(…), *porque ella llegó en helicóptero después de haber sido **violada** y golpeada.*	(…), parce qu'elle est arrivée en hélicoptère après avoir été **violée** et frappée.

Nous remarquons donc que la transcription de son récit fait apparaître huit occurrences du verbe « violer ». L'extrait vidéo ne permet pas de déterminer quels sont les mots exacts qui ont été utilisés par l'interprète. Toutefois, deux passages du témoignage d'origine, répétant la même phrase, font référence au viol et vont donc servir de point de départ à notre analyse, à savoir : comment les Ixil parlent-ils des violences sexuelles ?

Ex21. *Kat tokebe' in naj.*

Kat	*t – ok – e – be'*	*in*	*naj.*
TAM_récent	Erg3 – entrer – épenthétique – INSTR	Abs1sg	PRO3sg masculin[43].

Il est entré en moi (avec quelque chose).

La locutrice fait ici appel à une construction transitive instrumentale de la racine verbale *ok* (« entrer »), par le biais de la dérivation instrumentale *-be'* qui permet de mettre l'accent sur l'instrument avec lequel l'action est mise en œuvre (Ayres, 1991, pp. 159-161). Cette construction est ici utilisée comme un trope signifiant l'acte de pénétration sans que soit précisé l'instrument avec lequel la pénétration est faite, comme il est d'usage de le faire avec ce type de construction. La racine verbale *ok* est régulièrement utilisée avec le sens d'entrer dans un lieu comme lorsque l'on demande l'autorisation d'entrer dans une maison par exemple.

*La' **ok** in* (Ne). → Je vais **entrer**.

Mais elle peut également être employée de façon plus figurée, ou imagée, comme dans l'exemple ci-dessous, extrait de la grammaire d'Ayres (1991, p. 208).

*Tan aat kat **ok** aq'b'al taq'e'* (Ne)[44].	*Cuando **entraba** la noche.*	Quand la nuit **entrait**.

Parmi les entretiens publiés par le *Proyecto Lingüístico Ixil* (Cedillo de Paz et de Paz Pérez, 2018a, pp. 287-367) se trouve le récit d'un ancien patrouilleur qui revient, entre autres, sur un épisode de viol dont il a été témoin. Il est rare que d'anciens membres des PAC s'expriment sur leur expérience, notamment du fait de la stigmatisation dont ils peuvent être victimes et du caractère parfois ambivalent de leur appartenance aux forces paramilitaires. Lorsqu'il évoque le souvenir de la scène de viol, il fait appel à l'expression *u okeb'e ixoje'* (« la pénétration de la femme/des femmes »), nominalisation dérivée de la construction

[43] Nous remercions Sergio Romero (communication personnelle, juin 2021) pour son aide dans la transcription et l'analyse de cet extrait.
[44] Traduction de l'ixil vers l'espagnol extraite de la source, de l'espagnol vers le français par nos soins.

instrumentale que nous avons analysée ci-dessus (Ex21), mais également à une autre expression (*pal*) qui est traduite, dans le texte original par *pasar en* (« passer sur »).

Ka't u vee' kat ib'an chanaj tzitzi' la qale' ve ti' ***u okeb'e ixoje'*** *la qale'*	*Otras de las cosas que hiceron* (sic) *ahí pues es* ***la*** **violación de mujeres** *digamos*	D'autres choses qu'ils ont faites là-bas et bien c'est **le viol des femmes**, disons
As kat	*Y*	Et
Paxi naj tul u naje' as kat imaa naj u ixoje' as	*Golpea al hombre en el estómago y le quita su mujer y*	Il frappe l'homme dans l'estomac et lui enlève sa femme et
Kat pal chanaj sti' *la qale', jatvo kxh naj la pal sti', asta ke la kam q'a*	***Pasan en ella*** *digamos, cuantos* (sic) *hombres se pasan en ella o hasta que la maten*	**Ils passent sur elle,** disons, combien d'hommes passent sur elle ou jusqu'à ce qu'ils la tuent

Cedillo de Paz et de Paz Pérez (2018a, pp. 339-340, A971-A975).

L'usage de cette même expression se retrouve un peu plus loin dans le récit (A986), complétée par un concept d'« usage » que nous allons analyser plus bas (A1010, A1012 et A1014). L'homme évoque alors le viol et la mutilation d'une autre jeune femme et la façon dont les violences faites à cette femme permettent à l'un de ses agresseurs d'évoluer dans la hiérarchie militaire (A1002).

A986	***Pal*** *u sole' ti' ixoj kaayil* (…)	*Todos los soldados* ***pasaron*** *en ella* (…)	Tous les soldats **sont passés** sur elle (…)
A988	*Tzojpi* ***pal*** *u sole' ti' ixoj kaayil*	*Cuando terminaron de* ***pasar*** *los soldados en ella*	Quand les soldats ont fini de **passer** sur elle
A989	*Ej, tal vet u oficiale', xo'l vet vi sole', ab'iste naj va'*	*Y dijo el oficial a sus soldados quien de ellos*	Et l'officier a dit à ses soldats lequel d'entre eux
A990	*Ni sa' va la je' naj*	*Quiere que le suban a*	Veut qu'on le monte à
A991	*Brigadail, o sargentoil,* (…)	*Brigada o que llegue a ser sargento,* (…)	La brigade ou qu'il parvienne à être sergent, (…)
A995	*Tonse, tuk va' ixoj see, la eele' kam la oolb'e ixoj, mo la exqali ixoj q'a,* (…)	*Entonces te la voy a dar ahí tu* (sic) *que vas a hacer con ella, o la haces tu esposa,* (…)	Alors je vais te la donner là-bas, toi qu'est-ce que tu vas faire avec elle, ou tu en fais ta femme, (…)
A999	*Poro ti' u vee ve iyatz' naj u ixoje'*	*Pero por eso que mató a la mujer*	Mais c'est pour ça qu'il a tué la femme
A1000	(…) *ve tal vet naj sqej* (…)	(…) *según lo que nos contó él* (…)	(…) d'après ce que lui nous a raconté (…)

A1002	*Unb'an ma'l u vaa' txaj, poro cheel as at vet ma'l unkargo ta', in vet sarjeento* (…)	*Hice una cosa vos*[45], *pero ahora ya tengo un cargo, ya soy sargento* (…)	J'ai fait une chose, tu vois, mais maintenant j'ai une charge, ça y est je suis sergent
A1004	*Kat unyatz' u ixoje' as kat ok vet in sarjeento,* (…)	*Maté a la mujer y me acendieron* (sic) *a sargento* (…)	J'ai tué la femme et ils m'ont élevé [au grade de] sergent (…)
A1009	*Tonses, tzitzi' b'aj nun paa kat vet stuul, ¿kam ipaav u ixoje' q'i?*	*Entonces ahí es donde lo analizo, ¿qué culpa tenía la mujer?*	Alors c'est là que je l'analyse, quelle faute/péché avait [commis/e] la femme ?
A1010	*As maas (chit) kat* ***b'anb'el*** *u ixoje'* (…)	*Y* ***usamos*** *mucho a la mujer* (…)	Et on a beaucoup **utilisé** la femme (…)
A1012	*U ixoje' as a'e' kat* ***b'amb'eli*** (sic) *b'aj ve kam vet unb'oo as* (…)	*La mujer pues la* ***usaron*** *por cualquier cosa pues* (…)	La femme alors ils l'ont **utilisée** pour tout et n'importe quoi alors (…)
A1014	*Kat* ***b'amb'el*** (sic) *komo eskudo, tuo'k u dieciséis anyoe' la qale'*	*La* **usaron** *ocmo* (sic) *escudo dentro de los 16 años digamos*	Ils l'ont **utilisée** comme bouclier pendant à peu près seize ans disons

Cedillo de Paz et de Paz Pérez (2018a, pp. 340-342, A986-A1014).

Dans cet extrait, nous constatons que l'homme utilise deux types d'expressions différentes pour évoquer les violences faites aux femmes durant le conflit armé. La première de ces formulations (A986) ne comporte aucun marqueur d'aspect ou de temps, particularité rendue possible par l'usage du directionnel *pal* (« en passant »), dérivé de la racine verbale *pal-* (« passer »). Nous y retrouvons une nouvelle fois l'usage synecdochique du singulier pour signifier un ensemble de personnes.

A986. ***Pal u*** *sole' ti' ixoj kaayil*

Pal	*u*	*sol - e'*	*ti'*	*ixoj*
DIR	ARTsg	Esp (soldat) - EMPH	SUBST_relationnel (sur le corps de)	PRO3sg féminin

kaayil

NB.DEF-tous

Les soldats sont tous **passés** sur le corps de la femme

La deuxième expression utilisée par le locuteur (A1010) exprime le fait que les femmes ont été « utilisées », grâce à l'usage du suffixe verbal *–b'el*, forme passive du suffixe instrumental *–b'ej*, apposé à la racine verbale *b'an* (« faire »). D'après Romero (communication

[45] L'usage du pronom *vos* à la deuxième personne du singulier est particulièrement fréquent au Guatemala, et il possède ses propres terminaisons verbales : *vos regresastes* (« tu es revenu »), *vos decís* (« tu dis »)… Dans cet exemple il a un sens vocatif, d'où sa traduction par « tu vois » (communication personnelle de Valentina Vapnarsky, août 2021).

personnelle, septembre 2021), cette formule composée est très lexicalisée à Nebaj, et permet de signifier l'usage, le fait d'utiliser quelque chose. Il s'agit donc là d'un sens plus général qui fait probablement référence aux différentes formes d'exploitation auxquelles les femmes ixil ont été soumises, régulièrement assorties d'esclavage sexuel ou de viols.

A1010. *As maas (chit) kat* ***b'anb'el*** *u ixoje'* (…)

As	*maas*	*(chit)*	*kat*	*b'an - b'el*
PART_énonciative	Esp_plus	ADV-toujours, beaucoup	TAM_récent	faire – INSTR_passif

u	*ixoj - e'*
ARTsg	PRO3sg féminin – EMPH

Et les femmes ont été beaucoup **utilisées**

Nous avons donc constaté qu'il existe des moyens divers de parler du concept de viol, souvent au moyen d'un vocabulaire offrant une représentation concrète de l'acte. L'absence de terme spécifique pour le concept de viol (au sens d'un acte non consenti) n'est pas sans poser problème dans la façon dont les témoignages judiciaires sont ensuite traduits et partagés, affectant ainsi la transmission, à l'échelle nationale, de la mémoire ixil du traumatisme. De plus, le faible nombre de témoignages en langue vernaculaire sur les viols subis par les femmes dans le cadre de la stratégie contre-insurrectionnelle des années 1980 rend difficile une analyse fine du vocabulaire du viol. Il n'existe en effet que peu de récits de ce type dans les entretiens menés par le *Proyecto Lingüístico Ixil* ; les témoignages collectés par la CEH (1999) et le REMHI (ODHAG, 1998) le sont en espagnol. Enfin, les épreuves du procès (CALDH, 2013) sont, elles aussi, publiées en espagnol et seules seize femmes[46] se sont présentées à la barre sur les cent deux témoins entendus par le tribunal. Ce silence, lié à des tabous intimes et culturels, a été en partie levé pour les crimes du passé, car le récit individuel se veut porteur du traumatisme collectif, lequel soutient lui-même la prise de parole, créant ainsi un double parcours de l'oralité. Cette verbalisation du traumatisme a été encouragée par de nombreuses ONG et organisations sociales guatémaltèques qui, inspirées par la rhétorique de la fonction thérapeutique du témoignage (Fargnoli, 2012, pp. 36-39 ; Guenivet, 2001, pp. 48-52), ont mis en avant la libération de la parole comme vecteur de résilience, parfois au mépris des réticences de toute une frange de la population affectée. Ce tabou est encore présent à l'heure actuelle et

[46] Il n'existe malheureusement aucun document permettant d'expliquer cet écart entre le nombre de témoins femmes et hommes et nous n'avons malheureusement pas été en mesure d'éclaircir ce point lors de notre enquête de terrain.

rend difficile la collecte de témoignages et de preuves lors de cas de violences sexuelles, auquel s'ajoute des conditions matérielles de dépôt de plainte défaillantes.

Nous nous sommes donc interrogée sur la façon dont se transmet la mémoire du traumatisme particulier qu'est le fait d'avoir été victime de viol comme arme de guerre. La description de ce phénomène nous a permis de comprendre l'ampleur du phénomène d'une part, ainsi que l'aspect collectif de ce type de crime d'autre part. C'est justement le collectif, en tant que victime, qui a permis à la parole de se libérer dans les tribunaux de justice transitionnelle, construisant un discours mémoriel hybride qui navigue entre les conceptions ixil de l'intime et du traumatisme et les attendus *ladinos* du témoignage judiciaire. Ceci va nous mener à interroger la construction du récit traumatique en dehors des tribunaux et à tâcher de dénouer les différents éléments qui concourent à fabriquer des récits mémoriels partagés localement.

PARTIE II

LA CONSTRUCTION DE LA MÉMOIRE INDIVIDUELLE DU CONFLIT

En 2005, María Luz García, Jule Gómez de García et Melissa Axelrod (pp. 1-4) pointaient le fait que peu d'études avaient été produites quant aux effets du génocide sur la vie quotidienne des membres des communautés ixil pendant et après les années de violence. En effet, les enquêtes postconflit s'étaient alors plutôt concentrées sur le rôle de l'État, de la communauté internationale, des ONG locales et internationales elles-mêmes productrices d'études, ou de la CEH. Les universitaires s'étaient investis dans le débat autour de la notion de génocide quitte à évacuer la notion de quotidien et à omettre d'aborder les effets sur le long terme des violences du conflit. Ce vide a depuis été investi, particulièrement auprès des femmes victimes de violences sexuelles grâce à des travaux à vocation de réparation psychosociale comme nous avons pu le constater dans le chapitre précédent. « Par conséquent, la place de la narration sociale et communautaire dans le phénomène social du génocide et dans la reconstruction post-génocide est souvent négligée »[1] (García *et al*., 2005, p. 2). Il s'agit pourtant là d'un élément central dans la compréhension des effets du génocide sur le long terme. Il requiert de sortir de la méthode thérapeutique pour aboutir à une compréhension anthropologique de la construction de la mémoire individuelle du conflit.

Comme l'a noté Vanthuyne (2008b, p. 82), le développement d'initiatives de réparation par des ONG ainsi que la collecte de témoignages en vue d'éventuels procès liés aux crimes du conflit, a construit une anamnèse, ou « éthique politique du souvenir », victimaire qui s'est peu à peu développée dans les prises de paroles vernaculaires. En se fondant sur le discours public d'un leader communautaire et sur les entretiens menés avec lui, elle relève que ce discours victimaire est devenu un instrument émique de résilience face aux traumatismes du conflit. Selon elle, ce discours est devenu une arme politique dans un environnement marqué par les politiques de réparations et les projets d'ONG ciblant les anciennes victimes du conflit. Or, le

[1] « *Consequently, the place of personal and communal narrative in the social phenomenon of genocide and post-genocide reconstruction is often neglected* », García *et al*. (2005, p. 2).

contexte a beaucoup évolué depuis le début des années 2000 et la question des réparations n'est plus au cœur des préoccupations.

À l'instar de ce qu'a constaté Vanthuyne (2008b), la rhétorique victimaire, construite sur une base judiciaire de la notion de victime, est régulièrement employée sur notre terrain d'enquête dans des espaces discursifs publics, avec des objectifs divers. Elle est notamment mobilisée au sein de la coopérative *Tejidos Cotzal*, face aux touristes. Pourtant, et ceci nous éloigne des constats dressés par Vanthuyne (2008b), ce discours victimaire n'apparaît pas dans les discussions privées, qu'elles soient informelles comme dans le cadre d'entretiens plus formels. Ce constat mène à s'interroger sur la façon dont se construit et se transmet la mémoire individuelle du conflit armé ainsi qu'à déterminer quels sont les contextes de son énonciation. Au-delà de la mise en langage de la mémoire et du traumatisme, nous interrogerons également la façon dont la mémoire du conflit s'inscrit dans le corps de ses victimes, nous permettant ainsi d'élargir la notion de mémoire individuelle et d'aller au-delà de la simple question de la transmission par la mise en langage.

Chapitre III

Silences, réinterprétation et énonciation : (co-) construction de la mémoire individuelle du conflit

Photographie 16. Chute d'eau de Santa Avelina (Cotzal)
Juillet 2017

En juillet, chaque année, la coopérative *Tejidos Cotzal* reçoit des groupes de jeunes étudiants états-uniens, âgés d'une quinzaine d'années, dans le cadre d'un séjour en immersion dans le pays. À Cotzal, ils participent à des activités de « tourisme du quotidien » (Jouault, 2018, pp. 223-227) qui leur permettent de découvrir la culture locale (nettoyage d'un champ de haricots, préparation d'un repas) et de participer au développement de la coopérative (chantier de construction du centre d'accueil pour touristes). Ils sont hébergés chez des familles de

membres de la coopérative afin de découvrir les conditions de vie locales et de favoriser l'échange interculturel. Le séjour se conclut par un pique-nique avec les familles d'accueil à la chute d'eau de Santa Avelina (Cotzal), véritable joyau naturel de la région (photo 16). Toujours, la veille de cette sortie, une rencontre est organisée avec trois veuves du conflit armé qui racontent des épisodes marquants de leur vie (travail dans les *fincas* et violences du conflit armé notamment).

Les récits sont faits en ixil et traduits par Lu', le coordinateur de *Tejidos Cotzal*. Le déroulé narratif est toujours le même, comme un poème appris par cœur, murmuré au creux de l'oreille de Lu'. Lorsqu'il manque une information, Lu' reprend les femmes ou l'ajoute directement, tant ces récits ont été répétés de nombreuses fois. S'en suit un temps d'échange entre les jeunes et les femmes, moment de relations interculturelles et intergénérationnelles souvent chargé d'émotions. Le rituel, tout comme les discours, semble immuable. Il est d'ailleurs frappant de constater que lorsque des touristes individuels réservent des *tours* auprès de la coopérative, le même récit, des mêmes évènements, leur est raconté dans la maison de l'une des femmes. L'histoire nationale n'est que rarement évoquée, et toujours de façon fragmentaire. Le conflit semble présent dans les discours mémoriels comme une évidence, jamais il n'est remis en question, jamais il n'est analysé ni expliqué, laissant souvent les jeunes visiteurs « sur leur faim », car ils ressortent de cette expérience avec des histoires individuelles tristes certes, mais dont ils ne semblent saisir ni la portée ni les enjeux. Pour d'autres touristes au contraire, imprégnés de la rhétorique victimaire diffusée par des témoignages emblématiques tels que celui de Rigoberta Menchú (Burgos, 2009 [1983]), les récits de victimes viennent conforter leur vision d'une guerre à sens unique et des Mayas comme victimes innocentes (Duterme C., 2017, pp. 64-67), quitte, parfois, à adopter un discours simplificateur, voire raciste, tendant à faire des indigènes des communautés pacifiques et passives.

Comme l'avait remarqué Anne-Marie Losonczy (dans Robin Azevedo, 2020), les femmes ne construisent pas une mémoire victimaire nationalisable, car elles intègrent à leurs récits des figures de la mémoire locale et, ajouterions-nous, individuelle. La méconnaissance qu'ont les femmes ixil de l'histoire du conflit les mène parfois à réinterpréter les faits et leurs souvenirs, peut-être pour donner un sens intelligible à cet épisode de leur vie. C'est par exemple le cas de ces femmes qui nous ont dit que Ríos Montt avait été l'artisan de la paix dans la région, ou de cette autre habitante de Cotzal qui nous expliquait que l'ex-chef d'État avait sauvé la vie de son mari en déclarant que plus personne ne devait être tué. Cet argument se comprend notamment par la mise en place d'une amnistie de trente jours par Ríos Montt en juin 1982, et ce bien

qu'elle n'ait essentiellement servi qu'aux personnes ayant commis des exactions au cours du mandat de Lucas García (Drouin, 2019 [2016], pp. 175-178). Alessandro Portelli (cité par Robin Azevedo, 2019, pp. 211-217), historien de l'oralité et professeur de littératures américaines, s'est intéressé à ces recompositions discursives post-traumatiques, aux récits inexacts, aux fictions et autres silences qui avaient cours autour des fosses nazies à Rome en 1944, pour interroger leur valeur scientifique et leur utilité au sein d'une société donnée.

> Qu'une version erronée de l'histoire devienne le sens commun ne nous invite pas seulement à rectifier la reconstruction des faits, mais aussi à nous interroger sur sa signification et son utilité. La crédibilité spécifique des sources orales consiste dans le fait que, même si elles ne correspondent pas aux faits, les désaccords et les erreurs constituent des faits en soi, des signes révélateurs qui renvoient au temps du désir et de la douleur et à la difficile recherche de sens (Portelli, cité par Robin Azevedo, 2019, p. 212).

Comme le souligne Clara Duterme (2017) dans un article consacré au tourisme de mémoire au Guatemala, la prise de parole des victimes a occupé une position fondamentale dans la reconstruction des sociétés postconflit. Elle analyse la façon dont la parole des victimes se construit par le contact avec les touristes au sein de la coopérative *Tejidos Cotzal* au début des années 2010. Notre ambition est de reprendre ce même questionnement quelques années plus tard, en mettant en lien les résultats obtenus avec des données collectées auprès des mêmes interlocutrices, mais dans des contextes variés, afin de comprendre les interactions qui sont à l'œuvre dans la construction de la mémoire individuelle du conflit.

> Dans le cadre des processus de paix qui ont été mis en place en Amérique latine et dans d'autres parties du monde, l'injonction à se souvenir est souvent pensée comme un dispositif permettant de se prémunir contre le retour de la violence. Elle s'articule à l'idée du « devoir de mémoire » qui s'est imposée à partir des années 1970 (…). La parole des victimes y occupe une place centrale. Elle est un outil pour écrire l'histoire, à travers le regard de ceux qui sont rarement pris en compte. Elle est également un outil de reconstruction sociale. Les mémoires individuelles sont envisagées comme une partie essentielle de l'histoire commune, qu'il est nécessaire de prendre en compte pour permettre à une société meurtrie de surmonter collectivement le traumatisme de la violence et éviter que l'histoire ne se répète (Duterme C., 2017, p. 57).

L'utilité des recompositions, réinterprétations, omissions, voire oublis ne se cantonne pas aux enjeux de la reconstruction d'une société postconflit, elle se situe également dans l'analyse que le chercheur en fait, dans la compréhension de la façon dont la violence est mise en mots.

Avec le développement des approches cognitives et émotionnelles dans les méthodologies des sciences humaines et sociales, ces questions sont devenues centrales pour qui souhaite comprendre les mécanismes mémoriels qui se mettent en place tant individuellement que collectivement après un épisode traumatique. Alejandro E. Gómez (2014), spécialiste de la civilisation coloniale hispano-américaine, milite en faveur d'un tournant émotionnel dans les travaux des historiens.

> Les oublis et les silences sont aussi devenus objets d'histoire, surtout quand il s'agit d'anamnèses négatives, (…) ou de la réduction au silence d'autres passés considérés comme « incommodants », (…). Là aussi les sciences cognitives ont le potentiel de contribuer à enrichir notre compréhension de ces phénomènes. En effet, les nouvelles techniques d'analyse fine en psychologie cognitive ont montré l'existence de processus spécifiques à l'oubli ; il s'agirait de véritables « barrières cognitives naturelles » qui peuvent être associées aux mécanismes de la mémoire et de l'apprentissage, mais qui se structurent différemment. Bien qu'encore mal connus, les processus de l'oubli et les formulations théoriques associées (...), peuvent s'avérer indispensables non seulement pour étudier les silences mémoriels d'un point de vue collectif, mais aussi individuel (Gómez, 2014, p. 112).

Ces constats dressés, il nous reste à les interroger à l'aune de la réalité ixil et, plus particulièrement, de la façon dont les récits mémoriels se construisent pour les membres de la coopérative *Tejidos Cotzal*. En effet, la mémoire individuelle est en perpétuelle réadaptation du fait des apports de la mémoire collective. Ainsi, la mémoire intime nous renseigne sur la façon dont, collectivement, une société construit du sens autour des évènements traumatiques.

> Le propos de Halbwacks articule trois propositions. Le passé n'est pas *conservé*, il est *reconstruit* à partir du présent. Parce que l'individu isolé est une fiction, la mémoire du passé n'est possible qu'en raison des cadres sociaux de la mémoire ou, en inversant le point de vue, la mémoire individuelle n'a de réalité qu'en tant qu'elle participe de la mémoire collective. Enfin, il existe une fonction sociale de la mémoire (Lavabre, 2000, p. 54).

Qu'est-ce que la réinterprétation et les silences nous disent de la mémoire individuelle du conflit ? Le contact avec les étrangers modifie-t-il la perception de la mémoire du conflit et comment se co-construit une mémoire individuelle à travers un jeu d'allers-retours entre collectif et individu ? Pourquoi parler ? Ces trois questions vont nous guider tout au long de ce chapitre, qui débute par une présentation du terrain sur lequel les matériaux d'analyse ont été collectés.

III.1. *Cooperativa Tejidos Cotzal* : tourisme mémoriel, évolution du format testimonial

Au début des années 2010, le Collectif Guatemala, association française de soutien aux défenseurs des droits de l'Homme guatémaltèques, commercialisait des produits issus de l'artisanat du pays afin de financer une partie de ses activités, dont ceux de la coopérative *Tejidos Cotzal*. C'est donc par l'une de nos anciennes collègues que nous avons obtenu le contact de cette association locale qui, selon elle, pouvait nous accueillir pour y effectuer notre enquête de terrain. Nous avons alors été mise en relation avec un bénévole français qui participait aux activités de l'association depuis une dizaine d'années. Nous avons échangé à plusieurs reprises, par Skype et *de visu*, afin de réfléchir à la manière de construire une relation qui soit bénéfique à la fois pour notre travail de doctorat et pour la coopérative elle-même. Ce n'est toutefois qu'en mars 2017, lors d'un séjour exploratoire dans la région, que nous avons rencontré pour la première fois les femmes membres de *Tejidos Cotzal*. Comme cela a été exposé précédemment[1], nous nous sommes rapidement aperçue que l'entrée sur le terrain par le biais de la coopérative serait compliquée du fait du peu de liberté d'action qui nous était offert, mais également parce que le logement que nous devions occuper n'était pas fini de construire. Si nous avons eu l'opportunité de rencontrer à peu près l'ensemble des femmes membres lors de réunions collectives, c'est auprès de vingt-quatre femmes[2] que nous avons mené des entretiens plus en profondeur, dont la moitié se déroulèrent à leur domicile.

III.1.1. Membres, histoire et projet de la coopérative *Tejidos Cotzal*

La coopérative *Tejidos Cotzal* est composée de quarante-cinq à cinquante tisserandes, toutes originaires de Cotzal et des *aldeas* environnantes[3]. En plus des tisserandes, la coopérative emploie deux couturiers et un coordinateur-designer, tous membres de la même famille[4]. Son objectif affiché est d'apporter un revenu digne aux femmes artisanes de la ville en

[1] Voir « Premiers contacts avec le terrain ».
[2] Des problèmes techniques nous ont malheureusement empêchée d'enregistrer quatre de ces interlocutrices.
[3] Il y a eu une exception à la règle avec une tisserande de Nebaj qui était présente lors d'une réunion et qui nous a été présentée comme une nouvelle associée, mais que nous n'avons ensuite plus jamais revue.
[4] Au moment de l'enquête, des maçons, également parents de certaines membres de la coopérative, étaient embauchés sur le chantier de construction du centre d'accueil pour touristes.

commercialisant des produits issus de méthodes de tissage artisanal (photo 17) dans des circuits nationaux et internationaux, essentiellement pour leur éviter la migration saisonnière vers les *fincas* de la région ou de la côte Pacifique.

Photographie 17. Métier à tisser à la ceinture (*chem*)
Cotzal, septembre 2017

La coopérative cherche depuis quelques années à développer des activités touristiques pour les voyageurs en quête d'authenticité[5] et de nature préservée, s'inscrivant ainsi dans la veine du « tourisme alternatif » tel que décrit par Samuel Jouault (2018, pp. 64-69). Il se caractérise par une attention spécifique portée sur l'humain et par la dimension endogène et *bottom-up* de son modèle économique. Pour le géographe, cette expression reste floue, car elle englobe une multitude de pratiques et de motivations touristiques qui se sont développées à partir des années 1980, en opposition au tourisme de masse et comme une alternative au tourisme littoral balnéaire mexicain. Il en dresse donc les contours en créant des catégories de tourisme liées à des produits, des valeurs ou des espaces géographiques. Suivant ce modèle, la coopérative *Tejidos Cotzal* propose une offre de « tourisme solidaire », s'ancrant dans des valeurs de coopération internationale.

> Il [le tourisme solidaire] introduit une relation de solidarité entre le touriste consommateur et les populations d'accueil. Comme le tourisme « alternatif », il a vu le jour aux lendemains de la colonisation, par la volonté de ces groupes militants aux origines idéologiques ou religieuses diverses de mettre à profit leur pratique du tourisme pour engager de nouvelles relations avec les populations locales décolonisées ou en voie de décolonisation. Sa finalité est d'amener le touriste-client à une forme de solidarité concrète avec les populations visitées. Il peut prendre

[5] Loin d'être un grand pôle d'attraction touristique à l'échelle nationale, la région ixil est toutefois réputée pour être la plus « authentique » du pays pour les voyageurs souhaitant connaître la culture autochtone, fait mis en avant par l'*Instituto Guatemalteco de Turismo* (INGUAT) (Duterme C., 2017, pp. 59-60).

> plusieurs aspects comme, par exemple, le soutien à un projet de développement, et s'inscrit dans la durée, garante de l'accomplissement et de la pérennité des actions de solidarité (Jouault, 2018, p. 67).

La région est également réputée en matière de « tourisme mémoriel » (Crahay, 2014), de *dark tourism* (Lennon et Foley, 1999, pp. 46-47 ; Sharpley, 2009), voire de « tourisme politique à dimension commémorative » (Melenotte et Marie dit Chirot, 2010, p. 11), du fait de l'attrait exercé par le conflit armé interne et du retentissement international du procès pour génocide. De plus, venant renforcer l'argument de solidarité, la coopérative souhaite proposer aux touristes une immersion dans l'authenticité de la région et la vie quotidienne des femmes ixil, répondant ainsi à une attente de plus en plus forte de la part de visiteurs qui se rendent dans une zone relativement isolée et éloignée des circuits touristiques guatémaltèques habituels. Enfin, la coopérative ajoute à ces circuits (*tours*) des temps de témoignages de victimes du conflit qui viennent répondre aux sollicitations testimoniales des visiteurs. Si, comme l'affirme Richard Handler (cité par Celigueta, 2017, p. 30) « l'authenticité est une construction culturelle unique et originale » (« *La autenticidad es una construcción cultural única y original* »), elle n'en risque pas moins de sombrer dans l'écueil de la folklorisation de l'« ixilité », car cette notion même d'authenticité est profondément relative (Celigueta, 2017, pp. 43-46). Alliée au tourisme, sa systématisation peut mettre en danger son aspect naturel et spontané.

Lors d'un terrain d'enquête ethnographique réalisé en 2010, C. Duterme (2017) s'est penchée sur l'histoire de la coopérative au travers de ses archives. Voici ce qu'elle en relève. Créée à la fin des années 1980 par les membres allemands et italiens de la paroisse de Cotzal, sa vocation est d'assurer un revenu aux veuves du conflit – une dizaine à l'époque – en vendant leurs tissages sur des marchés européens, et non de devenir un lieu de « libération de la parole » comme il en fleurissait tant à cette époque. Une dizaine d'années plus tard, le groupe a pris de l'ampleur et compte quarante femmes membres (Duterme C., 2017, pp. 60-61). Le conflit armé prenant fin, l'Église réduit peu à peu le soutien financier aux victimes du conflit alors que, en parallèle, le prêtre et les nonnes à l'origine du projet sont remplacés par des clercs guatémaltèques qui se retirent du projet, poussant les femmes créer leur propre structure, tout en leur laissant l'accès aux locaux paroissiaux. À la fin des années 1990, le groupe se scinde : une partie des femmes choisit de rester dans les locaux de la paroisse et crée l'association *Tejedoras María de Nazaret*, conservant dans son nom le lien avec l'Église, mais faisant disparaître la mention du veuvage ; l'autre groupe décide de travailler de façon indépendante. Le projet de la coopérative *Tejidos Cotzal* est né, sans que son nom ne fasse mention ni des

victimes du conflit ni d'une quelconque affiliation religieuse. Cette scission crée un changement profond dans la politique de l'association qui s'ouvre alors à d'autres profils de femmes et le veuvage n'est plus une condition *sine qua non* pour l'intégration comme membre. La rupture avec le patronage de l'Église pousse les femmes à créer des réseaux avec de nouveaux acteurs afin d'explorer de nouveaux marchés (Duterme C., 2017, pp. 61-64).

Les témoignages que nous avons recueillis sur le terrain quant à l'histoire de la coopérative gomment les relations avec l'Église et avec l'autre association, appuyant ainsi la théorie d'un tournant dans la stratégie. Ceci conforte l'hypothèse de Clara Duterme (2017, pp. 61-64) selon laquelle les liens historiques avec l'Église seraient effacés pour recentrer la coopérative sur l'expérience des femmes. Cette stratégie discursive permettrait ainsi à la coopérative de s'intégrer au mouvement de prolifération testimoniale qui a eu lieu dans le pays dès les années 1990. Au moment de notre enquête, il nous a été impossible de localiser les archives de la création de l'organisation utilisées par C. Duterme. Le coordinateur nous expose l'historique suivant en 2018[6] : la coopérative a été créée en 1997 par cinq veuves qui souhaitaient trouver des marchés pour vendre leurs tissages. Le projet originel était donc lié à la création de ressources plus qu'à la construction d'une mémoire du conflit, et ce malgré la qualité de veuves du conflit de ses fondatrices. Le nombre de membres a peu à peu grossi et la condition de veuve n'a plus été nécessaire pour devenir associée. Le groupe, soutenu par l'arrivée d'un nouveau coordinateur diplômé en tourisme et hôtellerie, fait ensuite le choix de se positionner sur le marché du tourisme, en créant des circuits de visite locaux et en s'implantant dans des boutiques de plusieurs grandes villes du pays à fort potentiel marchand (Ciudad de Guatemala, La Antigua Guatemala et Quetzaltenango). Dans les années 2000, l'engagement bénévole d'un Français spécialiste du commerce équitable permet d'accélérer le développement de la structure par un accès facilité aux marchés internationaux et à certains bailleurs de fonds[7]. Entre autres projets mis en place, il se charge de la création d'un site internet[8] et de l'édition d'un feuillet dépliant présentant la structure en anglais et en espagnol[9]. Lors de notre séjour sur le terrain, un centre d'accueil dédié aux touristes était en cours de construction à l'entrée de Cotzal (photo 18), projet rendu possible par le soutien de plusieurs bailleurs de fonds étrangers (fondation d'entreprise et dons de particuliers). Toutefois, selon le coordinateur, c'est essentiellement par le biais de relations interpersonnelles que la coopérative

[6] Résumé d'un entretien mené auprès du coordinateur de la structure, mai 2018.
[7] Entretiens informels réalisés avec le bénévole en 2017, par Skype et *de visu*.
[8] Ce site internet n'est désormais plus accessible (juin 2021).
[9] Disponible en annexe : « Dépliant de présentation de la *Cooperativa Tejidos Cotzal* – traduction ».

s'est construite et développée, cette dernière n'ayant été en contact formel avec des ONG que de façon sporadique.

Photographie 18. Centre d'accueil des touristes de la *Cooperativa Tejidos Cotzal*
Mai 2018

Les femmes membres de la structure ont d'une quinzaine à une soixantaine d'années, les plus âgées n'ayant pas toutes connaissance de leur âge exact. À quelques exceptions près, toutes les femmes de plus de cinquante ans sont monolingues ixil et veuves ou célibataires. Rares sont celles qui disposent d'un terrain agricole. Elles ont des niveaux scolaires variés, les plus jeunes sont souvent encore scolarisées alors que les plus âgées ne sont que peu, voire pas, allées à l'école et sont majoritairement monolingues ixil. Elles sont principalement veuves ou séparées, mais parmi les moins de quarante ans certaines sont en couple (avec parfois un mari absent pour cause de migration économique). Les affiliations politiques et religieuses sont extrêmement diverses au sein de la coopérative.

III.1.2. Exemple d'une séquence mémorielle face aux touristes

Photographie 19. Préparation du ciment pour la construction du centre de la coopérative *Tejidos Cotzal*
Juillet 2017

Le 21 juillet 2017, aux alentours de quinze heures, un groupe de onze jeunes états-uniens, trois garçons et huit filles, s'installent dans la grande salle du centre d'accueil pour touristes de la coopérative *Tejidos Cotzal*. À l'extérieur, sous le beau ciel bleu typique de Cotzal, la vie suit son cours : des femmes passent le balai, d'autres font la vaisselle en discutant, des enfants jouent, les maçons travaillent… La pièce est humide et froide, car les fenêtres n'ont pas encore été installées. La peinture des murs n'est pas terminée et le raccordement électrique n'est pas encore effectué. Des chaises en plastique ont été installées en arc de cercle face à un grand mur vide, dos à la petite ouverture qui donne sur la cuisine du centre. Les jeunes, épuisés après avoir transporté des seaux de ciment pendant plus de deux heures (photo 19), s'installent sur les chaises. Leurs deux accompagnateurs expliquent que des femmes vont leur raconter leur vie et témoigner du conflit armé qui a eu lieu dans la région. Elles percevront une rémunération pour cette intervention, sans que cette information ne soit transmise ; il nous a été impossible d'en connaître le montant. Les adolescents semblent étonnés, certains découvrent certainement qu'un conflit armé a eu lieu dans le pays. L'un des accompagnateurs nous confie que les jeunes méconnaissent totalement l'implication de leur pays dans le conflit guatémaltèque. Aucune mention de l'âge des participants n'est faite, ni de la part des hôtes ixil ni de celle des accompagnateurs, alors même qu'ils vont être confrontés à des récits particulièrement difficiles

émotionnellement et complexes à comprendre lorsque l'on méconnaît l'histoire du Guatemala. Il nous a malheureusement été impossible d'interroger les adolescents sur leur perception des récits entendus. Face à l'arc de cercle, quatre chaises accueillent déjà trois femmes d'une soixantaine d'années, le visage fermé, les pieds touchant à peine le sol. À côté d'elles, une chaise vide pour Lu', qui va se charger de traduire en espagnol les récits des femmes, traduction elle-même retraduite en anglais par les accompagnateurs, pour les jeunes gens dont l'espagnol est trop basique pour saisir pleinement ces récits. Lu' nous propose de nous installer près d'eux, légèrement à l'écart, signe que le statut qui nous est assigné est différent de celui des bénévoles et touristes ainsi que des membres de la coopérative.

Lu' prend la parole pour introduire la *charla* (« discussion ») : il expose très brièvement des généralités sur les prénoms ixil et la façon dont ils sont choisis et sur l'objectif de la coopérative. Il n'explicite malheureusement pas à son auditoire les raisons de cette introduction qui peut sembler particulièrement obscure aux étrangers. Pourtant, les prénoms ont une importance fondamentale chez les Ixil, comme cela a été analysé par Olson (2019 [2016], pp. 216-220). Les enfants ixil sont généralement prénommés comme un de leurs ascendants, dont ils deviennent alors les homonymes, créant un lien particulier entre eux, que l'anthropologue rapproche de celui existant entre un père et un fils, théorie qu'elle construit à partir de l'exemple de deux homonymes (Me'k et Miguel) au moment du décès de l'un d'eux (Me'k).

> Les Ixil existent, en partie, par la culture des noms. (…) Le sens de la mort de Me'k doit être considéré en lien avec la vie de Miguel. Alors que l'humanité est liée à la présence physique dans le monde, l'identité individuelle et l'identité ixil ne le sont pas. (…) Les Ixil adoptent souvent les souvenirs de leur homonyme comme les leurs (Olson, 2019 [2016], p. 217)[10].

Olson ajoute à cela l'importance cruciale que revêt le fait de citer les noms des victimes du conflit. Les taire équivaut, selon elle, à nier le traumatisme hérité par leurs homonymes. Elle évoque ainsi le fait de citer nommément les victimes au moment du procès de Ríos Montt :

> La violence du passé vit à nouveau à travers un homme (politicien, génocidaire, sauveur, despote) en procès ; le nom d'un grand-père mort, ranimé à travers son petit-fils, et des

[10] « *Ixiles exist, in part, through the cultivation of names*. (…) *The meaning of Me'k's death must be considered in relationship to Miguel's life. While humanity is tied to physical presence in the world, personhood and Ixil identity are not.* (…) *Ixiles often adopt the memories of their namesake as their own* », Olson (2019 [2016], p. 217).

nouveaux-nés après cela ; une fille désapprouve le verdict, alors que la mort de sa sœur reste un non-dit (Olson, 2019 [2016], p. 219)[11].

Lu' annonce ensuite que les femmes vont parler du passé, du présent et du futur. Il établit donc d'emblée le registre discursif dans lequel la *charla* va s'inscrire : un registre normé, différent de celui que l'on peut rencontrer habituellement pour évoquer le conflit (Bergeret, 2017, pp. 300-302) et qui se rapproche du « ce qui a été souffert » (« *lo padecido* », Bergeret, 2017, p. 293) du quotidien, différent des « histoires » (« *las historias* », Bergeret, 2017, p. 293). Il met également en avant le rôle de la coopérative comme instrument de résilience par l'autonomisation économique dans la vie de ces femmes.

Tenemos jóvenes ahora, señoras y señoritas, ¿verdad?	Nous avons des jeunes maintenant, des dames et des demoiselles, pas vrai ?
Entonces, tenemos un poquito de todo.	Alors, nous avons un peu de tout.
Porque según las historias de las mujeres, ¿verdad?, no podemos dejar la cooperativa sólo tener una clase de personas, ¿verdad?	Parce que d'après les histoires des femmes, pas vrai ? Nous ne pouvons pas laisser la coopérative avoir seulement un type de personnes, pas vrai ?
Sino que hay que hacer como, mezclar un poco de todo porque… el trabajo que siga, ¿verdad? [le bras gauche fait de grands cercles]	Au contraire il faut faire comme, mélanger un peu de tout parce que… le travail doit continuer, pas vrai ? [le bras gauche fait de grands cercles]
No solamente para una persona, sino que para todos, para el colectivo.	Pas seulement pour une personne, mais pour tous, pour le collectif.
Hoy vamos a presentar la charla de cada una de las, cada una de las señoras.	Aujourd'hui nous allons présenter la discussion de chacune des, chacune des dames.
La charla consiste en presente, pasado y futuro, ¿verdad?	La discussion consiste en présent, passé et futur, pas vrai ?
Entonces el presente es eee…	Alors le présent c'est euh…
El pasado es lo que sucedió anteriormente, lo que vivió.	Le passé c'est ce qu'il s'est passé auparavant, ce qu'elle a vécu.
El presente es lo que vive ahora en su vida [les deux bras forment des cercles vers l'avant au niveau du torse].	Le présent c'est ce qu'elle vit maintenant dans sa vie [les deux bras forment des cercles vers l'avant au niveau du torse].
El futuro es lo que se pasa de la cooperativa, ¿verdad? [les deux bras devant le torse, le bras droit marque des va et vient en s'éloignant de la main gauche]	Le futur c'est ce qu'il se passe avec la coopérative, pas vrai ? [les deux bras devant le torse, le bras droit marque des va et vient en s'éloignant de la main gauche]

Extrait d'enregistrement (21.07.2017).

[11] « *The violence of the past lives again in a man (politician,* genocidaire, *saviour, despot) on trial ; the name of a dead grandfather, revived in his grandson, and newborn babies after that ; a girl disagrees with the verdict, while her sister's death remains unspoken* », Olson (2019 [2016], p. 219. Italiques présents dans le texte).

Le récit qui sera fait aux jeunes bénévoles sera détaillé ci-dessous. Il sera ensuite comparé à un autre contexte de narration dans le cadre plus intime d'un entretien semi-directif mené chez l'une de ces trois femmes. En effet, l'une d'entre elles, *Nan* An, nous a reçue à plusieurs reprises à son domicile : une première fois en avril 2017, pour une visite de courtoisie, en compagnie de Lu', dont elle est une amie de longue date ; une deuxième fois en août 2017, pour un entretien prévu au préalable et réalisé en compagnie d'une autre membre de la coopérative avec laquelle elle entretient des relations amicales qui semblent intimes. Le troisième rendez-vous a eu lieu en compagnie d'un couple de touristes hollandais anglophones pour lequel nous avions le rôle de traductrice, puis à deux autres reprises en compagnie de membres de notre famille qui cumulaient ce statut de proches et celui de touristes. *Nan* An et nous, nous sommes également rencontrées à de nombreuses reprises dans les locaux de la coopérative et avons noué une relation d'affection et de tendresse mutuelles. Cette femme, âgée d'une soixantaine d'années, tire ses maigres revenus de la vente de ses tissus et de petits animaux qu'elle élève et nourrit dans le but de les revendre.

S'intéresser aux différentes modalités d'énonciation de ces récits mémoriels permet de mettre en avant ce que Bergeret (2017) a déjà étudié chez les populations Q'eqchi' de Cahabón (Alta Verapaz), c'est-à-dire les différences qui apparaissent dans le « statut social » (« *estatuto social* », Bergeret, 2017, p. 292) de la narration, soit la distinction entre narrations publiques et intimes. De même, adopter cette méthode permet de s'intéresser à la dimension performative de la narration, soit l'objectif spécifique de chaque type de narration et les implications de ces deux facteurs dans la construction du récit mémoriel individuel.

La *charla*[12] démarre sans que les femmes n'aient été réellement présentées et un dialogue s'installe entre Lu' et *Nan* An. La discussion commence d'abord par une présentation formelle de *Nan* An au cours de laquelle Lu' la reprend sur son âge puisqu'elle s'est rajeunie d'une trentaine d'années, ce qui déclenche leurs rires. L'intervention de *Nan* An, en incluant le temps de traduction simultanée, dure une demi-heure. La voix de *Nan* An est très basse comme chaque fois qu'elle entre en dialogue fermé avec quelqu'un ou bien lorsqu'elle dirige la prière collective précédant les réunions de la coopérative. Il lui arrive parfois de prendre la parole au nom du groupe, moments au cours desquels sa voix se fait beaucoup plus puissante. Lu' fait des traductions sur des séquences longues – la plus longue s'étend sur trois minutes quarante-

[12] Un extrait de la traduction du récit de *Nan* An, faite par Lu', est disponible en annexe : « Extrait d'une séquence testimoniale à la *Cooperativa Tejidos Cotzal*, 21.07.2017 ». Les séquences numérotées et citées dans le texte sont extraites de cette annexe.

cinq –, dialogiques, qu'il restitue comme un monologue en réagençant les réponses que *Nan* An fait à ses questions. Il s'interrompt par moments pour demander des précisions très factuelles : l'âge de sa fille au moment du décès (séquence L046), le fait qu'un hélicoptère surveille la fumée des maisons (séquences L098 à L100) ou le nombre d'hommes morts vus par *Nan* An (séquence L109). La place occupée par Lu' dans ce récit en fait un acteur qui agit sur la construction de ce récit mémoriel, notamment du fait qu'il en guide la structure. Il semble avoir répété ce récit tant de fois qu'il en connaît les moindres détails, raison pour laquelle il interroge l'énonciatrice sur des points qu'elle semble avoir oublié de rappeler. Il est donc important de garder en mémoire, pour la suite de notre analyse, que Lu' joue un rôle non négligeable dans cette mise en récit qui se co-construit avec le temps, au point que nous pourrions envisager de la qualifier de polyphonique. Le récit tel qu'il est transmis aux jeunes touristes se construit autour de trois grandes thématiques, selon un schéma narratif chronologique : l'enfance, le travail dans les *fincas*, le conflit armé, et se clôture par la peur de la mort (séquence L183). Le temps accordé à chacune de ces trois thématiques est d'une durée croissante, permettant ainsi de développer de plus en plus de points de détails, particulièrement sur la période du conflit armé. Le tableau ci-dessous (5) résume les axes abordés pour chaque grand thème ainsi que le temps de parole accordé à chacun.

Thématique	Détails	Durée
Enfance	- Âge et orphelinage de père (L001-L004) ; - Apprentissage du tissage par imitation de la mère (L005-L014).	2’
Fincas	- Les conditions de travail dans les *fincas* (hébergement, alimentation, salaire) (L015-L034) ; - Violence conjugale physique et économique, décès de l’enfant (L035-L052).	7’30’’
Conflit armé	- L’« organisation » comme moyen de lutter contre l’exploitation (L053-L057) ; - La répression par l’armée (L058-L067) ; - La fuite dans les montagnes (L068-L072) ; - Constitution de la guérilla par les habitants en fuite (L073-L088) ; - Le *susto* et la délation comme risques de mort (L089-L094) ; - Les restrictions alimentaires (L095-L101) ; - Explosion d’une bombe (L102-L106) ; - Témoin du meurtre de douze hommes, creusement de fosses communes (L107-L116) ; - La rue comme un lieu de danger (L117-L126) ; - Pérez Molina et Ríos Montt obligent les habitants à intégrer les PAC, surveillance de la population (L127-L150) ; - La ruse des militaires pour tuer les leaders (L151-L166) ; - Les exhumations comme preuve (L167-L174) ; - Jet de grenade et peur de la mort (L175-L184).	19’

Tableau 5. Découpage thématique du témoignage de *Nan* An, *Tejidos Cotzal* 21.07.2017

Le découpage en thèmes et sous-thèmes met en lumière la façon dont le récit mémoriel est structuré lorsqu’il est destiné à des étrangers. Le récit de *Nan* An, tel que transmis par Lu’, se caractérise en effet par des allers-retours entre expérience collective et expérience individuelle : la violence des conditions de travail dans les *fincas* mise en regard avec les différentes formes de violence vécues par l’interlocutrice, l’histoire du conflit armé à Cotzal mise en dialogue avec des évènements précis de la vie de *Nan* An. Ce type de construction narrative permet de donner de la chair à une histoire impersonnelle et suscite un intérêt lié à l’émotion chez le public. Pour les émetteurs du message (An et Lu’), l’inscription de l’histoire personnelle dans l’histoire collective permet de donner du sens aux expériences traumatiques vécues. La véracité historique n’est pas ici le but premier, comme nous pouvons le constater lorsqu’il est expliqué que l’EGP a été créée par des gens de la communauté (L070).

L070	*Decía que son las mismas personas de la comunidad quien encabezaba, era como líderes de cada organización, decía, ¿verdad?*	Elle [*Nan* An] disait que ce sont les mêmes personnes de la communauté qui dirigeaient, c'était comme des leaders de chaque organisation, elle disait, pas vrai ?
L071	*Que peleaba.*	Qui se battaient[13].
L072	*Decía que siempre por el derecho.*	Elle disait que toujours pour le droit.
L073	*Lo malo es que, decía, ¿verdad?, que cuándo regresaron, ya regresaron con armamentos.*	Le problème c'est que, elle disait, pas vrai, que quand ils sont revenus, ils sont revenus déjà avec des armements.

Extrait d'enregistrement (21.07.2017).

Cette réinterprétation des origines de la guérilla rejoint celle qu'en fait une autre femme de la coopérative pour laquelle les hommes de la communauté sont responsables de ce qu'il s'est passé. C'est bien la construction d'un sens global qui est recherchée ici, notamment par la présentation de ce qui est considéré comme étant l'origine du conflit : la rébellion contre les conditions de travail dans les *fincas* (séquences L053 à L065). Il est intéressant de noter que Bergeret (2017) retrouve le même schéma explicatif auprès des interlocuteurs q'eqchi' avec lesquels elle a travaillé.

L053	*Ya después estaba eee, comenzando el conflicto armado eee.*	Après déjà il y avait euh, le conflit armé commençait euh.
L054	*Con la gente ¿verdad? que iba viajando a las fincas, había, decía, pequeñas comunidades, e* [se reprend] *pequeñas organizaciones que peleaba por sus derechos, ¿verdad?*	Avec les gens, pas vrai, qui allaient voyager dans les *fincas*, il y avait, elle disait, de petites communautés, euh [se reprend] de petites organisations qui se battaient pour leurs droits, pas vrai ?
L055	*...que exigía eee, con tal de que no eee, sean explotadas durante ese* (sic) *tiempos ¿verdad? en las fincas eee, el derecho que peleaban ellos para las autoridades locales era aumentar el sueldo, ¿verdad?*	…Qui exigeaient euh, avec ça de ne pas euh, être exploitées pendant ces périodes, pas vrai, dans les *fincas* euh, le droit pour lequel eux se battaient pour les autorités locales c'était d'augmenter le salaire, pas vrai ?
	(…)	(…)
L057	*Y entonces comenzaron a organizarse, comenzaron a hacer pequeñas organizaciones.*	Et alors elles ont commencé à s'organiser, elles ont commencé à faire de petites organisations.
L058	*Y, como decía, que el gobierno no quería se; es que el gobierno de Guatemala junto con los locales, ¿verdad?*	Et, comme elle disait, que le gouvernement ne voulait pas se ; c'est que le gouvernement du Guatemala avec les locaux, pas vrai ?
	(…)	(…)
L063	*El gobierno estaba en contra.*	Le gouvernement était contre.

[13] Lu', ainsi que nous l'avons fréquemment rencontré à Cotzal, tend à utiliser des terminaisons de verbes à la troisième personne du singulier, en lieu et place du pluriel. Afin de faciliter la compréhension des extraits publiés, nous avons fait le choix de transcrire avec les terminaisons du pluriel lorsque nécessaire.

L064	*¿Entonces qué hizo el gobierno?*	Alors qu'a fait le gouvernement ?
L065	*Mandó militares para callar a las personas, para separarlo.*	Il a envoyé des militaires pour faire taire les personnes, pour les séparer.

Extrait d'enregistrement (21.07.2017).

La quête d'un sens collectif à travers les mémoires individuelles est également partagée par Lu' qui utilise à treize reprises la première personne du pluriel dans sa traduction (séquences L025 à L027, L031 à L035, L117, L118, L120, L171 et L174). Une partie de ces usages semble correspondre à un style indirect libre. C'est ainsi le cas des séquences L025 à L027, L031 à L035, L117 (avec, ici, l'usage d'un adjectif au féminin), L118 et L120. Les séquences L171 et L174 semblent quant à elles plus ambigües et pourraient correspondre à une inclusion de sa propre expérience dans le récit. Lu' a lui-même travaillé dans les *fincas*, dont les conditions de vie l'ont particulièrement affecté, ainsi qu'il nous l'a confié à plusieurs reprises lors de discussions informelles, souvent sur le ton de la colère. De plus, plusieurs membres de sa famille ont été victimes du conflit armé, ses proches étant restés sur place pendant les années 1980. Ainsi, nous ne pouvons exclure l'hypothèse selon laquelle l'usage de la première personne du pluriel vise à créer une généricité de l'expérience individuelle. Il semble inclure le vécu de la communauté au récit de *Nan* An, créant ainsi un lien entre témoignage et exemplarité des expériences vécues que nous développerons par la suite. Il est également plausible qu'un engagement personnel apparaisse de sa part dans les traductions, du fait d'avoir entendu ce même récit raconté depuis plusieurs années. Bien qu'il ne précise jamais à qui ce « nous » se réfère, les séquences L171 et L174 semblent évoquer les expériences communes entre l'énonciatrice du témoignage et sa propre famille lorsqu'il évoque les premières exhumations qui ont été faites dans la région.

L171	(…) *Fuimos a **ver** también.*	(…) Nous sommes allés **voir** aussi.
	(…)	(…)
L174	*Y entonces **es ahí nos dimos cuenta** a veces que sí, realmente pasó esta situación horrible, ¿verdad?*	Et donc **c'est là que nous nous sommes rendus compte** parfois que oui, cette situation horrible s'est réellement passée, pas vrai ?

Extrait d'enregistrement (21.07.2017).

Cette séquence est également révélatrice de l'importance de l'accès visuel comme preuve de véracité des faits narrés. Il fallait se déplacer pour voir, afin de ne plus avoir de doute, et ce alors même que plusieurs membres de sa famille ont vécu le conflit armé de façon directe (que ce soit à Cotzal, dans les CPR ou au contact des PAC). Nous avons fait le même constat dans

le premier chapitre[14], lorsque *Tat* Xhun réaffirmait la véracité d'un discours rapporté par les constats visuels de l'énonciateur premier (séquence 42). Cette insistance sur la vue comme preuve apparaît d'ailleurs à plusieurs reprises dans l'extrait d'enregistrement ci-dessous.

L166	*Y **vio** tal y cómo lo había hecho.*	Et elle a **vu** cela et comment il l'avait fait.
	(…)	(…)
L169	*Entonces **vio** el espacio donde había muerto mucha gente.*	Alors elle a **vu** l'endroit où étaient morts beaucoup de gens.
L170	*Entonces, ellos fueron a **mostrar** el espacio, ¿verdad?, dónde estaban eee enterrado las personas, ¿verdad?*	Alors, eux ils sont allés **montrer** l'endroit, pas vrai ? Où étaient euh enterrées les personnes, pas vrai ?

Extrait d'enregistrement (21.07.2017).

Les séquences mémorielles proposées aux touristes ne sont cependant pas figées dans le temps et elles évoluent au gré des échanges et partages avec les touristes et bénévoles étrangers qui aident les membres de la coopérative à compléter leur offre, pour correspondre au mieux aux attentes des futurs visiteurs. L'étude ces changements est une clé importante à la compréhension des mécanismes de co-construction de la mémoire individuelle qui se créent dans cet espace touristique.

III.1.3. Évolution des séquences testimoniales dans le temps

Les récits de vie offerts aux étrangers de passage sont en évolution constante, au gré des suggestions faites par les « touristes » et « volontaires »[15] de passage auprès de la coopérative. En effet, la comparaison entre les formats proposés aux touristes tels qu'ils existaient à leurs débuts en 2010 (Duterme C., 2017, pp. 61-64) et nos propres observations effectuées entre 2017 et 2018 font surgir aussi bien des changements que des permanences (tab. 6).

[14] Voir « I.3.2. Évolution des groupes religieux ».

[15] La coopérative distingue les « volontaires », qui restent sur place pour travailler pendant plusieurs semaines voire mois, des « touristes » présents pour quelques jours ou heures.

	2010	2017-2018
Options disponibles	*Tours.*	- *Tours,* - Voyages de groupes, - Hébergement chez l'habitant[16], - Hébergement dans un centre dédié[17].
Étapes des *tours*	- Témoignage d'une heure sur le conflit armé ; - Arrêts au domicile des femmes avec démonstration du tissage, de la confection des *tortillas* et autres ; - Visite du village et de « lieux mémoriels » avec les femmes.	- Présentation du bureau de l'association et des stocks de produits artisanaux ; - Arrêts au domicile des femmes avec démonstration du tissage, participation à la confection de *tortillas* et dégustation, démonstration de la préparation du café et dégustation, participation à la préparation du *b'oxb'o'l*[18], passage par la boutique.
Format des récits	Témoignage d'une doyenne, traduit par une jeune femme de la coopérative.	Questions-réponses au domicile des femmes, traduction effectuée par le coordinateur.
Partenariats locaux	Avec une agence de Nebaj.	Néant.

Tableau 6. Évolution des formats touristiques de la *Cooperativa Tejidos Cotzal* 2010 - 2018

Sources : comparaison des données de terrain avec celles issues de Duterme C. (2017, pp. 61-68).

Le circuit guidé dans Cotzal avec les femmes est désormais remplacé par les trajets entre les domiciles des femmes rencontrées, effectués en *tuk-tuk* ou à pied. Ce temps au cours duquel Lu' est seul avec les touristes est souvent l'occasion de désigner quelques lieux mémoriels importants tels que l'église catholique (où se situe l'un des deux monuments commémoratifs du conflit de la ville[19]) ou l'école (ancien campement militaire). Le format testimonial proposé pour les *tours* en 2010 a par contre été repris pour les circuits proposés aux groupes de jeunes étudiants états-uniens, bien que sous une forme quelque peu différente puisque le partage d'expériences se déroule la veille de la fin du séjour et non plus au début. Toutefois, cette étape

[16] Lors de notre séjour de terrain, aucun touriste n'a opté pour cette formule.

[17] Au moment de notre départ du terrain, le centre d'hôtellerie était encore en construction. Le projet prévoyait : une boutique (ouverte fin 2017), une pièce recevant un métier à tisser permettant de créer des *cortes* (aucune femme n'avait encore été formée à son utilisation en mai 2018), un dortoir, deux chambres individuelles, une terrasse avec bar, une salle de réception et une cuisine.

[18] Plat traditionnel de la région ixil consistant en des feuilles de chayotte farcies de pâte de maïs et, selon les localités, de tiges de chayotte. Le tout est bouilli et servi accompagné d'une sauce pimentée et, selon la disponibilité des aliments, d'une sauce à base de graines de courge moulues. Ce plat est dégusté chaud le jour de sa préparation, froid le lendemain.

[19] Il s'agit du même type de mémorial que dans l'église catholique de Nebaj (photo 6).

du parcours touristique ne semble avoir été que peu modifiée si l'on se fie aux observations faites par Clara Duterme, reprises ci-dessous.

> Le discours met l'accent sur les émotions ressenties : la peur, la tristesse, et sur les violences subies. Il conserve un point de vue très personnel. Il n'est pas mis en lien avec des éléments politico-historiques d'explication du conflit. Ceci se comprend facilement au regard, encore une fois, des enjeux locaux liés aux rapports de pouvoir et aux inimitiés héritées du conflit (Duterme C, 2017, p. 64).

Nous voyons donc que les éléments de politique nationale constituent un non-dit dans le rapport aux étrangers. Il semble toutefois que ceci soit considéré comme un manque à combler puisqu'il nous a été expressément demandé par Lu' de le « former » sur l'histoire du conflit armé alors qu'il préparait une intervention prévue dans un café branché de La Antigua Guatemala. Ce partage de connaissances ayant eu lieu à la fin de notre terrain d'enquête, nous n'avons malheureusement pas pu observer s'il avait impliqué une modification de la structure des *charlas* telles qu'elles sont données à Cotzal. Cette requête de sa part met en lumière le manque cruel de transmission de l'histoire du conflit armé par le système éducatif guatémaltèque, mettant en exergue le fait que rares sont les jeunes ixil exposés à des récits formatés tels que ceux proposés aux visiteurs étrangers. De plus, nous pouvons constater que certains passages du récit de 2017 tentent d'ancrer l'expérience personnelle dans le récit historique national (séquences L053 à L066, L127 à L136 et L168 à L173). Si peu d'opinions personnelles transparaissent à travers ce récit, la séquence L062 voit apparaître l'avis de Lu' sur la guérilla.

L062	*Porque eee,* ***el grupo de personas que querían lo mejor para las otras personas*** *eee, estaban en* <u>*contra*</u>*, decía, ¿verdad?*	Parce que euh, **le groupe de personnes qui voulaient le meilleur pour les autres personnes** euh, ils étaient <u>contre</u>, elle disait, pas vrai ?

Extrait d'enregistrement (21.07.2017).

Dans un souci de clarté, afin de distinguer nettement les personnes qui se rebellaient contre les conditions de travail dans les *fincas* de ceux qui soutenaient le gouvernement, il utilise une formulation qui semble en effet apporter un regard quelque peu simplifié sur les forces politiques qui divisaient la région à cette époque. Comme nous l'avons constaté précédemment[20] et ainsi que cela est noté par Clara Duterme (2017, p. 64) dans l'extrait ci-dessus, le lieu dans lequel le récit est énoncé influe sur la façon dont il se structure et sur le type

[20] Voir « Chapitre I. Le procès pour génocide, révélateur des fractures héritées du passé ».

d'informations échangées du fait des tensions internes aux communautés. Cet extrait met également en avant la dimension émotionnelle des récits testimoniaux de *Tejidos Cotzal*, rejoignant ainsi la rhétorique victimaire analysée par Vanthuyne (2008b, p. 81) comme « la principale stratégie narrative » permettant de donner du sens au conflit armé. Cette volonté, vraisemblablement récente, d'ancrer les récits testimoniaux dans l'histoire factuelle du conflit armé se traduit également par les efforts didactiques déployés par Lu' lorsqu'il traduit le récit de *Nan* An, dimension que nous allons développer par la suite en abordant le récit mémoriel comme un acte de transmission[21].

Dans l'article cité, C. Duterme partage un extrait de témoignage donné face aux touristes, tel que noté dans son carnet de terrain (colonne de gauche). Celui-ci n'est retranscrit qu'en français, mais il est intéressant de le comparer à l'extrait d'un même souvenir que nous avons nous-même enregistré (colonne de droite), tout en tenant compte des potentielles synthèses effectuées par l'anthropologue au moment de la rédaction.

« Alors, les militaires ont interdit que l'on cuisine. Si dans une maison, de la fumée sortait, alors ils pensaient que c'était un signal, qu'on faisait les tortillas pour les envoyer aux guérilleros et alors, oui, Doña [XX] dit que si quelqu'un avait un feu, il était tué, il était torturé [...] sa maison était brûlée. Elle dit qu'il y avait beaucoup de guerre. Et parfois ils ne mangeaient pas pendant plusieurs jours, deux fois par semaine, parce qu'on ne pouvait pas faire de feu », Duterme C. (2017, p. 64).	« Et après, oui il y avait des personnes qui collaboraient, qui donnaient de la nourriture à la guérilla, elle disait. (…) Et elle dit qu'untel donne de la nourriture pour les guérilleros, elle disait, pas vrai ? Elle dit qu'après, alors, ces personnes sont attrapées et tuées, pas vrai? Si sa famille est dans la maison, ou si lui il est parti dans les montagnes, sa famille est tuée dans la maison, elle disait, pas vrai ? Elle disait qu'un jour les avions venaient pour vérifier parce que le militaire avait interdit de cuisiner, euh, cuisiner, pas vrai ? À n'importe quelle heure. Le militaire disait qu'il avait fixé un horaire. Il avait réuni tout le monde dans le parc pour leur dire qu'il y avait un horaire, pour, une heure pour cuisiner tous, et s'il y a une maison qui est en train de cuisiner euh, si la fumée sort de l'intérieur d'une maison en dehors de l'horaire du militaire, il dit que cette maison est brûlée, et les personnes qui se trouvent à l'intérieur sont tuées », extrait d'enregistrement (21.07.2017, L089-L097).

[21] Voir « III.3.3. Se taire ou parler ? ».

Quelques éléments clés du récit réapparaissent de façon quasi identique dans ces deux récits formulés avec sept ans d'intervalle : l'interdiction de faire à manger imposée par les militaires et liée à la suspicion de collusion avec la guérilla, l'aspect visuel de la fumée qui sort de la cuisine comme un danger, les conséquences liées au fait de cuisiner en dehors des heures autorisées. La notion de faim associée aux restrictions horaires a disparu du récit que nous avons enregistré, mais elle est réinvestie dans une séquence (L026) évoquant le travail dans les *fincas*. Le récit de 2017 apporte cependant des informations nouvelles, particulièrement celle de la surveillance par les airs, qui semble avoir été quelque chose de frappant pour le témoin, puisque des précisions sont demandées par le traducteur sur ce sujet (séquences L098 et L099). Il interroge en effet *Nan* An, en interrompant sa traduction, sur le fait que ce sont bien des hélicoptères qui étaient chargés de la surveillance. Notons d'ailleurs ici que l'hélicoptère, ou l'avion selon les séquences (L095 et L099), est personnifié et considéré comme directement responsable de cette opération, et non les militaires qui se trouvent à l'intérieur. L'importance accordée à ce point précis de l'expérience vécue peut notamment s'expliquer par la notion de victimisation mise en avant par Vanthuyne (2008b), puisqu'il s'agit d'une menace disproportionnée pour les habitants de Cotzal, un danger venu du ciel et sur lequel ils n'ont pas de prise. Confortant cette hypothèse, la séquence narrative qui suit évoque un épisode au cours duquel une bombe est tombée du ciel et a détruit le toit de la maison de *Nan* An (séquences L102 à L106). Un autre témoignage, collecté cette fois dans le cadre d'un entretien en tête-à-tête avec l'un de nos interlocuteurs de Cotzal que nous nommerons *Tat* Tun (TT), fait mention de ces hélicoptères personnifiés (séquence T2), diffusant des informations visant à abuser de la crédulité des habitants.

T1[22]	*TT: Y tantas cosas hacían, decía mi papá que el militar crea, <u>creía</u> que la gente era muy ignorante, lo creía todo.*	PT : Et ils faisaient tant de choses, disait mon papa, que le militaire croivait, <u>croyait</u> que les gens étaient très ignorants, qu'ils croyaient tout [et n'importe quoi].
T2	*Decía mi papá, pasaban helicópteros, tiraban... papeles así, revistas, pshhh* [de la main il mime les feuillets qui tombent du ciel], *para la gente que lo recoge.*	Mon papa disait, des hélicoptères passaient, ils jetaient… des papiers comme ça, des revues, pshhh [de la main il mime les feuillets qui tombent du ciel], pour que les gens les ramassent.
T3	*Y hay unas letras ahí, decía que: « si ustedes se vuelven más bien guerrilleros, aho-, ahora los guerrilleros en la*	Et il y avait des lettres dessus, ça disait que : « si vous devenez plutôt des guérilleros, alo-, alors les guérilleros dans la montagne, ça y est ils ont des

[22] Entretien à visée exploratoire, réalisé en espagnol avec un homme âgé d'une quarantaine d'années, originaire de Cotzal, à son domicile.

	montaña, ya tienen cachos », *y dibujadas ahí un imagen cómo las personas…*	cornes », et il y avait là une image dessinée de comment les personnes…
T4	*CM: ¿Como toros?*	CM : Comme des taureaux?
T5	*TT: … como toros, como cara de vacas estaban.*	PT : … comme des taureaux, ils étaient comme des têtes de vaches.
T6	*Entonces la gente:* « *huuu* [mime un souffle d'effroi], *aaah, yo no puedo volverme guerrilleros porque se…, ya tiene cachos, ya no es normal* ».	Alors les gens : « huuu [mime un souffle d'effroi], aaah, je ne peux plus devenir guérillero parce qu'ils se…, ça y est, il a des cornes, il n'est plus normal ».
T7	*Es como, la gente es como wuah* [air mi dépité, mi dégoûté].	C'est comme, les gens sont comme wuah [air mi dépité, mi dégoûté].
T8	*Entonces la gente lo cree con sólo ver el imagen, entonces wuah.*	Alors les gens le croient, juste en voyant l'image, alors wuah.
T9	*Entonces, es algo muuuyyy triste, ¿no?*	Alors, c'est quelque chose de trèèès triste, non ?

Extrait d'entretien informel (avril 2017).

Ce récit permet de mettre en lumière l'une des dimensions de la réinterprétation des évènements, qui est liée à la propagande qui avait lieu au moment des faits. L'interlocuteur nous explique en effet, ici, que certaines personnes à Cotzal croyaient que les guérilleros ressemblaient à des animaux et, plus spécifiquement à des taureaux à cornes, soit la représentation du diable dans l'imagerie catholique traditionnelle. Il attribue cette croyance à la crédulité des habitants, liée à leur manque d'éducation. C'est d'ailleurs le sujet qu'il développe dans la suite de cet entretien afin de nous faire part de la faible couverture éducative dont souffre la région.

Nous avons donc constaté l'évolution de l'offre mémorielle destinée aux touristes. En effet, celui-ci était auparavant effectué soit aux domiciles des femmes, soit au cours d'une visite de lieux chargés de mémoire. Désormais, ces récits sont effectués dans les locaux de la coopérative, par des groupes de femmes, face à un public parfois très jeune comme nous l'avons constaté ci-dessus. Le récit de vie individuel est reformulé dans un objectif qui se veut pédagogique, notamment par la structuration du récit en une chronologie allant des souvenirs les plus anciens aux plus récents. Il y a également sélection des souvenirs évoqués aux jeunes étrangers afin de ne leur partager que les segments de vie qui semblent les plus représentatifs des faits de violence. Toutefois, la vocation pédagogique de ces récits de vie semble difficilement atteinte. Le manque de contextualisation initiale, conjuguée au jeune âge des auditeurs, rend complexe l'appréhension de ces mémoires. Le contexte particulier qu'est celui du cadre touristique apporte des biais dans la façon dont la mémoire des évènements est transmise, raison pour laquelle nous allons à présent nous intéresser au récit mémoriel fait par

Nan An dans un cadre cette fois plus intime afin de comprendre les différentes dimensions que recouvre la transmission de la mémoire individuelle du conflit.

III.2. Le récit mémoriel dans l'intimité

Nan An vit seule dans une petite maison encore en construction, située dans les hauteurs de Cotzal. Sa solitude semble lui peser et elle est toujours heureuse de recevoir de la visite, ce que son sourire si communicatif et ses yeux rieurs transmettent instantanément aux gens de passage dans sa cuisine. Celle-ci est la plus rudimentaire qu'il nous ait été donné de rencontrer durant notre séjour. Les murs sont faits de planches de bois non jointes entre elles, le sol est de terre battue comme cela est souvent le cas. D'un côté se trouve un banc en bois ainsi qu'un petit tabouret qui nous était réservé à chacune de nos visites. Deux étagères accrochées au mur permettent de ranger le peu de vaisselle qu'elle possède ; au sol, une pierre à moudre et une jarre en plastique remplie d'eau. Dans un coin de la pièce, près de l'ouverture faisant office de porte d'entrée, trois pierres délimitent le foyer sur lequel est posé le *comal*, disque de métal servant à cuire le maïs et à torréfier les grains de café. Elle-même est assise sur un petit tabouret identique à celui qui nous est destiné. Une ampoule, inutile depuis que l'électricité a été coupée, pend du plafond. Quelques fils tombent du plafond et permettent d'accrocher les aliments rangés dans des sacs en plastique. Les visiteurs sont toujours reçus avec un café à la cardamome qu'elle prépare sous leurs yeux. Lors de notre première visite, elle subissait une invasion de fourmis dans sa cuisine et a passé tout le temps de l'entretien à brûler les insectes qui s'approchaient trop près d'elle, au moyen d'un bâton qu'elle mettait quelques secondes dans le feu (A249-A266) [23]. À l'extérieur, sur un mur de la cuisine, un portrait de famille est accroché : la photographie des parents et du frère d'un jeune étudiant venu passer quelques jours chez elle et qu'il lui a laissée en souvenir ; à côté, une carte postale du pont de San Francisco de nuit, envoyée par un autre étudiant venu des États-Unis à une époque où le service postal guatémaltèque était encore en activité dans la région. Le premier entretien formel que nous menons ensemble se déroule début août 2017 et dure une heure et demie. Une jeune femme de la coopérative, détentrice d'un diplôme d'institutrice bilingue ixil-espagnol, nous accompagne

[23] La transcription et la traduction des parties en espagnol sont disponibles en annexe : « Le récit de vie de *Nan* An ». Les séquences citées ici sont extraites de cette annexe.

pour effectuer la traduction, car *Nan* An ne parle pas espagnol et nous ne maîtrisons que quelques mots d'ixil après à peine quelques semaines sur le terrain.

III.2.1. Que nous dit *Nan* An en dehors du circuit touristique ?

Avant que l'entretien avec *Nan* An démarre de façon formelle, soit avant la mise en route de l'enregistreur, nous prenons le temps de lui réexpliquer la raison de notre présence et ce à quoi cet échange servira. Nous nous présentons comme une étudiante qui souhaite partager le quotidien et l'histoire des femmes ixil. Elle nous donne son accord pour poursuivre l'entretien, mais nous précise qu'elle ne veut pas que nous diffusions de photographie d'elle sur internet. Comme nous avons pris l'habitude de le faire pour l'ensemble de nos entretiens, nous lui expliquons le fonctionnement de l'enregistreur, notamment le témoin lumineux qui indique que l'enregistrement est en cours, en précisant que nous pouvons l'interrompre quand elle le souhaite. Sur l'ensemble de la série d'entretiens menés auprès des femmes de *Tejidos Cotzal*, seule l'une d'elles s'assurera que nous éteignions l'enregistreur sur simple demande. Nous posons ensuite l'appareil dans un coin de la pièce et le manipulons au moyen d'une petite télécommande discrète afin que le microphone soit le plus absent possible de l'ambiance de l'entretien.

L'objectif de cet entretien, pour nous, est avant tout exploratoire, raison pour laquelle nous souhaitons lui donner la structure d'un récit de vie, sans pour autant avoir une grille d'entretien trop figée. Nous essayons, autant que faire se peut, de nous laisser guider par la façon dont *Nan* An souhaite évoquer les épisodes marquants de sa vie, tout en guidant les thématiques vers les points qui nous apparaissent comme les plus importants, après avoir passé un petit peu plus d'un mois sur le terrain. Il arrive donc que nous n'obtenions pas de réponse claire à nos questions de départ, mais nous faisons le choix de nous intéresser à ce qu'elle considère comme étant important plutôt qu'à la collecte d'informations brutes. Nous présentons donc ci-dessous les grands axes que nous avons donnés à l'entretien ainsi qu'un résumé des réponses qu'elle y a apporté. Nous allons retrouver certains des thèmes abordés dans la partie précédente sur la *charla*, ce qui nous permettra par la suite d'analyser à la fois ces répétitions et les différences entre les deux récits effectués dans des contextes d'énonciation différents.

L'entretien démarre par une présentation formelle de la personne, soit son nom (en espagnol et en ixil), son âge, la composition de son foyer ou quelques informations concernant ses proches. Cette partie a pour objectif principal de détendre l'atmosphère et de créer des liens de connivence en rebondissant sur certaines informations ou en comparant leur situation avec la nôtre, d'autant plus que notre niveau de maîtrise de la langue ixil nous permet de poser nous-même ces questions. Les divers entretiens que nous avons menés diffèrent à partir de cette étape en fonction des réponses apportées par chacune des femmes. *Nan* An nous ayant évoqué ses relations avec ses frères et sœurs pour nous dire qu'elle leur rend visite lorsqu'elle sort de chez elle pour faire des achats, nous faisons alors dériver l'entretien sur la répartition des tâches dans ses journées. Elle compare son quotidien actuel avec celui qu'elle avait avant que la coopérative ne soit fondée (A001-0039). Elle nous répond qu'avant elle se levait très tôt le matin, lorsqu'elle travaillait dans les *fincas*, chose qu'elle n'a plus besoin de faire maintenant qu'elle est membre de la coopérative. Fait étonnant pour nous, elle se lève pourtant à la même heure que lorsqu'elle travaillait dans les plantations de café.

Nous laissons donc dériver l'échange vers cette étape de sa vie que sont les migrations saisonnières dans les *fincas* du Pacifique et elle nous parle du faible salaire qu'elle percevait, des différents métiers qu'elle y a exercés, des difficultés liées à chacun d'entre eux et des conditions de vie dans les plantations (A040-A097). Celles-ci étaient en effet particulièrement dures, voire inhumaines (Bergeret, 2017). Davis décrivait ainsi les conditions de vie dans les fincas au cours des années 1970 :

> (…) les plantations se caractérisaient par, entre autres, des systèmes de recrutement inappropriés ; de bas salaires hors de proportion avec les sacrifices endurés par les travailleurs et leurs familles ; des conditions de transport entre leur domicile et la côte inhumaines ; des conditions de travail et d'hébergement totalement inacceptables en matière de santé, d'éducation, et de moralité ; des maladies contagieuses généralisées ; de mauvaises conditions sanitaires et d'hygiène ; des situations de pénurie et d'asservissement par la dette ; un défaut de scolarisation parmi les enfants des travailleurs, qui ont dû quitter leurs communautés d'origine et accompagner leurs parents à la ferme, interrompant donc leur scolarité dans les communautés et dans les plantations (Davis, 1988, p. 15)[24].

[24] « (…) *the plantations were characterized by, among other things, inappropriate labor recruiting systems; low salaries out of proportion to the sacrifices that the workers and their families had to endure; subhuman conditions of transport between their homes and the coast; working and lodging conditions totally unacceptable in terms of health, education, and morality; widespread contagious diseases; poor health and hygiene*

D'après un entretien mené avec Lu' en juillet 2017, les conditions de travail n'auraient que peu évolué depuis les années 1970. *Nan* An s'attarde longuement sur les conditions de transport vers la côte : un trajet long (treize heures en moyenne), debout à l'arrière d'un camion (A052-A078). Elle évoque de façon très rapide le fait qu'elle s'y rendait avec son mari, l'occasion d'évoquer sa rencontre avec son premier mari, question qui provoque des rires alors qu'elle se souvient de la façon dont elle taquinait les garçons qui l'importunaient dans la rue lorsqu'elle était jeune et qu'elle allait chercher de l'eau (A099-A125)[25]. La légèreté qui empreint ce moment est vite étouffée lorsque la discussion dérive vers les violences conjugales dont elle a été victime auprès de ses deux partenaires (A130-A197). D'après la traductrice, son premier mari avait du « vice » (A153-A154), ce qui, dans ses termes, évoque l'alcoolisme, état qui le rendait particulièrement violent envers *Nan* An. Sa fille unique, âgée de sept ans, est décédée après que cet homme a refusé de payer pour des soins médicaux.

A157	*S: Le pegaba tanto.*	S : Il la frappait tellement.
A158	*Y cuando tenía siete años este, su hija, entonces se murió.*	Et quand elle a eu sept ans euh, sa fille, alors elle est morte.
A159	*Se murió su hija.*	Sa fille est morte.
A160	*Su única hija que nació, se murió.*	Sa seule fille qui est née, est morte.
A161	*Y ese hombre le pegaba, su segundo marido, le pegaba tanto a ella.*	Et cet homme la frappait, son second mari, il la frappait tellement elle.

Il forçait ensuite notre interlocutrice à travailler dans les *fincas* tout en conservant pour lui l'argent qu'elle gagnait. Son second mari s'est également révélé être violent, notamment lorsqu'il consommait de l'alcool. Elle s'est ensuite installée dans un rejet complet des hommes qu'elle pense être tous violents (A169-A172 ; A201-A215) et a décidé de le quitter à son retour à Cotzal. Elle s'est alors tournée vers une Église évangélique, car elle était malade. Dieu l'a soignée et elle va bien désormais, car elle sent Sa présence dans son quotidien (A216-A249). Elle précise toutefois, dans un éclat de rire complice, qu'avant elle aimait aller dans des fêtes pour danser et écouter de la musique, choses qu'elle ne fait plus.

A236	*Antes cuando era joven se va en los…, a bailar cuando hay fiesta, dice.*	Avant quand elle était jeune elle allait dans les, danser quand il y a une fête, dit-elle.
A237	*Salíaban* (sic) *a disfrutaaar.*	Ils sortaient pour s'amuseeer.

conditions; situations of penury and peonage; and lack of schooling among the worker's children, who had to leave their home communities and accompany them to the farms, thus interrupting their schooling in the communities and plantations », Davis (1988, p. 15).

[25] D'après Chirix (2010, pp. 131-133), la rencontre amoureuse près des sources d'eau était une constante chez les Mayas kaqchikel dans les années 1950-1960. Ce lieu était l'une des rares sorties autorisées aux jeunes filles et, par conséquent, l'un des quelques espaces où la rencontre avec l'autre sexe était possible.

A238	*Pero ahora ya no, dice* [beaucoup de rires].	Mais plus maintenant, dit-elle [beaucoup de rires].
A239	*Cuando hay fiesta sale…*	Quand il y a une fête elle sort…
A240	*Este, quería más la música, pero ahora ya no dice.*	Euh, elle aimait plus la musique, mais plus maintenant, dit-elle.

Interrogée sur cette conversion, elle nous explique qu'elle souffrait du pied à ce moment-là et qu'elle s'en est confiée à une amie, qui lui a parlé de l'*Iglesia de Dios*, une Église évangélique millénariste. La lueur de gaîté qui s'allume dans ses yeux lorsqu'elle évoque sa relation à Dieu nous laisse penser que cette étape marque un premier point de rupture dans sa vie.

Le sujet semblant clos pour elle, nous nous engageons à évoquer son enfance avec elle (A268-A304), en commençant par sa scolarité, qui a été interrompue très tôt, à la suite du décès de son père. Elle justifie par là le fait qu'elle ne parle pas espagnol, bien qu'elle parvienne à comprendre quelques mots appris dans les *fincas*. Par la suite, nous évoquons ensemble l'apprentissage du tissage alors qu'elle était enfant (A280-A304). Elle voulait porter un beau *huipil*[26], alors elle a acheté du fil avec son propre argent, sa mère ayant refusé de lui en acheter. Elle avait beaucoup de difficultés à tisser alors sa mère criait beaucoup. Revenir sur ces souvenirs pour *Nan* An semble particulièrement douloureux puisqu'elle termine cet épisode en pleurant, raison pour laquelle nous bifurquons vers les conditions de la création de la coopérative dont elle avance être l'une des fondatrices (A305-A326). Son récit rejoint celui que le coordinateur nous en a fait et s'éloigne de celui collecté par Clara Duterme (2017, pp. 59-64). Le projet aurait, au départ, été créé par Lu' et elle et aurait été pensé comme une petite organisation. Ils ont mis leur argent en commun pour acheter les premiers fils permettant, pour elle, de tisser des chemins de table et, pour lui, de tresser des bracelets. Le projet a grossi avec le temps, jusqu'à devenir la coopérative telle qu'elle existe aujourd'hui. Depuis cette époque, elle n'a plus jamais eu besoin de retourner travailler dans les *fincas*.

Nous lui demandons ensuite si elle accepte que nous échangions sur la période du conflit, ce à quoi elle répond par un rire. Nous n'avons pas le temps de lui poser de questions précises qu'elle enchaîne immédiatement avec le récit de ses souvenirs (A331-A418). Son regard se voile et quelques larmes viennent ponctuer son discours. Elle raconte que des hélicoptères passaient au-dessus des maisons et y jetaient des pierres. Elle évoque le bruit assourdissant que

[26] Haut porté par les femmes ixil, fait de coton tissé et de broderies qui représentent des éléments de la cosmogonie ainsi que la communauté, voire la famille dont elles sont originaires. Porter un beau *huipil* apporte beaucoup de prestige, car c'est le signe de grandes qualités de tisserande, c'est-à-dire d'une maîtrise de la tradition.

cela faisait en prononçant d'une voix forte l'onomatopée *poom* ! (A331-333). Elle nous explique ensuite que les soldats voulaient que tout le monde soit dans le noir la nuit et que cela lui faisait peur (A334-A338). Cet épisode, qui semblait au départ être un souvenir englobant l'ensemble de la période du conflit, devient ensuite un souvenir ponctuel puisqu'elle bifurque vers des évènements s'étant déroulés le « jour suivant » (A339). Elle a entendu que des gens étaient tués, que beaucoup de gens mouraient, y compris des femmes et des enfants.

A339	Et dans la nuit, **le jour suivant**, dit-elle, elle a entendu qu'ils étaient déjà en train de tuer les autres personnes, dit-elle.	*Y en la noche, **siguiente día**, dice, escuchó que ya estaba matando a las otras personas dice.*

Plus personne ne parlait, car tout le monde avait peur (A348-A349). Elle explique que les hommes ne revenaient pas quand ils partaient aux champs et que Dieu seul sait ce qui leur est arrivé (A351-A356). Plus personne ne sortait ; dans la rue, il n'y avait que des petits oiseaux et des chiens. L'environnement sonore semble un souvenir particulièrement frappant puisqu'elle met régulièrement en opposition le silence (soit parce que les rues étaient inhabitées, soit parce que les gens ne parlaient plus entre eux) et le bruit provoqué par les hélicoptères et les bombardements. Interrogée sur les origines de la guerre, elle explique que c'est à cause des salaires dans les *fincas* (A361-A374). Selon elle, les riches ont beaucoup profité d'eux alors c'est ainsi qu'est née la guérilla et qu'il y a ensuite eu la guerre.

Nous nous penchons alors sur le sort réservé aux femmes à cette époque (A376-A386) et, d'après *Nan* An, les soldats pensaient que les femmes donnaient des *tortillas* aux guérilleros, alors ils les emmenaient au détachement militaire. Ils les violaient et après les tuaient, assertion que l'interprète tient à valider en aparté (A387). Mais *Nan* An précise que cela ne lui est pas arrivé, car elle ne sortait pas de chez elle ; elle supportait la faim et le froid par peur des soldats et de la guérilla (A394-A400). Elle tremblait tout le temps à cause de la peur, d'autant qu'elle avait entendu que la maison de ses voisins avait été brûlée et ses occupantes emmenées. Elle se cachait tout le temps sous son lit et tremblait de peur (A401-A409).

Nous l'interrogeons ensuite sur le procès de 2013 (A419-A462), plus exactement nous cherchons à savoir si elle en a eu connaissance et ce qu'elle en sait. Elle répond ne pas être sûre, car ce sont des choses qu'elle a entendues à la radio ou en discutant dans la rue, et non vues, puisqu'elle ne sortait pas de chez elle.

A430	*Y sólo **escuchó** ella, que…*	Et elle a juste **entendu**, elle, que…

A431	*Sólo estaba **escuchando**, dice, porque yo **no estoy viendo** también dice ella.*	Elle **entendait**, dit-elle, parce que **je ne vois pas** non plus, dit-elle.
A432	*Y **yo estaba escuchando** que Ríos Montt y, este, hizo la paz, le mandó, este…*	Et moi **j'entendais** que Ríos Montt et, euh, a fait la paix, il a envoyé euh…
	(…)	(…)
A434	***Sólo estoy escuchando** sino que, este, no estoy tan segura, dice ella.*	**Juste j'entends**, mais, euh, je ne suis pas complètement sûre, dit-elle.
	(…)	(…)
A451	***No estoy viendo** también, sino que sólo **estoy escuchando** que, estoy <u>hablando afuera</u> dice ella.*	**Je ne vois pas** non plus, mais juste **j'entends** que, <u>en parlant dehors</u>, dit-elle.
	(…)	(…)
A460	*S: **Lo está escuchando** en la radio, en la <u>radio</u>, en un radio que se le dan noticia.*	S : **Elle l'entend** à la radio, dans la <u>radio</u>, dans une radio qui donne des informations.
A461	*Entonces, sí, **lo estoy escuchando**, dice ella.*	Alors, oui, **je l'entends**, dit-elle.

Ce détail conforte l'hypothèse avancée précédemment de la vision comme élément de preuve. Cette hypothèse est également soutenue par la sémantique du verbe ixil pour signifier « voir » : *ilo'm*. En effet, le dictionnaire de Jewett et Willis (1996, p. 78) signale que le verbe *ilo'm* signifie certes « regarder » et « voir », mais également « sentir » (au sens de ressentir), « percevoir » et « comprendre »[27]. Ainsi, le fait de voir ou de regarder est un, si ce n'est le, vecteur essentiel de la compréhension par la sensorialité.

Le dernier jour de la guerre, Ríos Montt a envoyé un avion (elle tient à cette précision) avec un drapeau où il était écrit « Paix » (A423-A434), mais elle avoue ne pas être sûre d'elle (A434). Elle a également entendu que Pérez Molina avait décidé de la guerre et que cet homme avait voulu diriger le pays récemment, mais que maintenant il a changé, il ne veut plus faire la guerre (A447-A458). Elle rit en se souvenant avoir entendu que Pérez Molina est en prison[28], mais elle se reprend ensuite pour préciser qu'elle pleure beaucoup pour les hommes qui sont en prison. Elle ne sait rien, elle ne sait pas s'il est juste qu'il soit en prison, car Dieu seul le sait. Elle pleure à nouveau (A459-A467).

Souhaitant passer à des sujets plus légers après avoir abordé des épisodes visiblement douloureux pour elle, nous discutons de choses plus actuelles telles que les nouvelles habitudes

[27] Le verbe *ilo'm* peut également signifier « rendre visite », et « répondre aux besoins » (observations de terrain, complétées par Asicona Ramírez *et al.* [1998, p. 34] ; Jewett et Willis [1996, p. 78] ; Uchituy Tijonik et DIGEBI [2004, p. 61]).

[28] Pérez Molina a été incarcéré en 2015, après avoir démissionné de son poste de président de la République, pour son implication dans une affaire de corruption touchant les plus hauts niveaux de l'État (auteur non cité, 2015).

vestimentaires des jeunes gens à Cotzal ou la place importante qu'a prise l'argent dans le quotidien de la communauté, là où il n'existait pas avant (A476-A502). Nous atteignons bientôt une heure et demie d'entretien et nous sentons que la fatigue se fait sentir pour chacune d'entre nous, nous décidons donc de conclure ce premier entretien. Ainsi que nous l'avons fait pour chacun de nos entretiens auprès des femmes de *Tejidos Cotzal*, nous lui proposons de parler de ce qu'elle souhaite : soit une question qu'elle veut nous poser, une histoire qu'elle aimerait raconter, ou un sujet que nous n'aurions pas traité et qui l'intéresse (A503-A561). Elle se montre enthousiaste et aborde immédiatement sa fierté d'être désormais propriétaire de sa maison, qu'elle a construite seule, de nuit. Elle est très contente, car elle vient de finir de tisser un nouveau *huipil* qu'elle va pouvoir porter. Au-delà de la fierté de montrer aux autres tisserandes la beauté de son travail[29], porter son *huipil* est une opportunité de le montrer aux touristes. Il lui est arrivé à plusieurs reprises que des personnes souhaitent lui acheter ses vêtements et c'est grâce à cet argent qu'elle a pu construire sa maison et s'acheter un lavoir. Avec ce qu'il lui reste de sa dernière vente, elle souhaite encore apporter de nouvelles modifications à sa maison. Une nouvelle fois, elle met en avant le rôle crucial de la coopérative dans son quotidien, car cette organisation lui permet d'être pleinement indépendante et de ne pas avoir un homme dans sa vie, aspect qui revient invariablement dans l'ensemble des entretiens que nous avons menés avec les veuves de *Tejidos Cotzal*.

III.2.2. Public-privé : quel récit mémoriel pour quels espaces ?

La comparaison entre les deux récits de vie énoncés dans des contextes distincts permet de définir la façon dont est partagée la mémoire du passé en fonction des espaces et des interlocuteurs. D'un côté, nous nous trouvons dans un espace ouvert, considéré comme public et au sein duquel les destinataires du message sont des étrangers de passage pour quelques jours. En plus de ceux-ci, des destinataires indirects sont présents : les autres membres de la coopérative présents ce jour-là et qui peuvent potentiellement entendre ce qui est raconté dans la salle. De l'autre côté, la scène se déroule au domicile de l'interlocutrice, dans sa cuisine, espace habituel des discussions familiales et intimes dans les foyers ixil. Les destinataires du récit sont une jeune femme en laquelle elle semble avoir confiance et nous-même, pour qui elle

[29] *Nan* An a la réputation d'être parmi les meilleures tisserandes de la coopérative.

a confié ressentir une forme d'affection quasi filiale. La maison étant éloignée de celles du voisinage et de la route, il semble difficilement envisageable que des oreilles indiscrètes puissent entendre la discussion. Il faut toutefois tenir compte de la présence de l'enregistreur, qui peut également être considéré comme un destinataire indirect du récit et qui peut apporter un biais dans le discours. Il est à noter également que l'espace domestique n'est pas totalement considéré comme privé. L'anthropologue médical spécialiste du domaine cognitif Kevin P. Groark (2008, pp. 433-435) a en effet analysé l'espace domestique comme une zone grise, un espace semi-privé. Il est théoriquement perçu comme intime, mais doit rester ouvert afin que ce qu'il s'y déroule puisse potentiellement être vu de l'extérieur, sous peine d'être accusé de commettre des actes répréhensibles.

L'analyse des deux récits mémoriels fait ressortir des permanences ainsi que des discontinuités liées aux différents contextes d'énonciation présentés. L'une des caractéristiques que l'on retrouve dans chacun de ces deux récits est l'importance accordée à la question alimentaire. En effet, dans le récit proposé aux touristes, la problématique de l'alimentation apparaît dans le passage sur les *fincas* pour présenter la faiblesse du menu donné aux travailleurs (L026 à L031), ainsi que dans les souvenirs du conflit pour aborder les difficultés rencontrées pour préparer les repas avec les restrictions imposées par les militaires (L097). Ces mêmes problématiques apparaissent également dans les récits faits dans l'intimité, mais ils y sont développés plus en profondeur, marquant ainsi l'importance cruciale de cette question pour *Nan* An. Lorsqu'elle aborde les rations alimentaires dans les *fincas* (A088 à A092), elle nous jette un regard complice du coin de l'œil et, avec son inénarrable petit rire nous dit en levant les yeux au ciel « *txikon, txikon, txikon, treinta días txikon, txikon, txikon* » (« haricots, haricots, haricots, trente jours haricots, haricots, haricots »), démontrant ainsi la lassitude profonde qui l'habitait face à ces menus si peu variés. Elle laisse poindre par là une forme de colère, de ressentiment qui n'était absolument pas perceptible lors de la *charla*. La notion de faim est centrale dans le récit de vie de *Nan* An. Lorsqu'elle évoque la difficulté des conditions de transport pour se rendre dans les *fincas*, c'est à travers le souvenir d'un trajet au cours duquel elle n'avait rien emporté à manger et avait donc dû supporter la faim (A078). Cette même faim est également prégnante dans les mémoires du conflit du fait non seulement des restrictions imposées par l'armée (A334), mais également de la peur qui l'empêchait de sortir pour acheter ses aliments (A392 à A400).

Si les évènements précis narrés lors de la *charla* se retrouvent également lors de l'entretien au domicile, les points de rupture dans le parcours de vie ne semblent pas les mêmes.

En effet, Lu' annonce deux grandes ruptures dans la vie de *Nan* An : le travail dans les *fincas* et le conflit armé. De plus, la répartition du temps de parole entre chaque période de vie semble mettre en avant la guerre comme le tournant primordial dans le parcours personnel. Toutefois, si l'on se penche sur le récit de vie transmis par *Nan* An dans un cadre plus intime, ces points de rupture ne semblent pas se situer aux mêmes temporalités de sa vie. Comme nous l'avons évoqué précédemment, la conversion religieuse semble marquer un tournant dans sa vie notamment par les changements de comportement que cela a impliqué (A235-A240), mais aussi par le soutien que la foi semble avoir été pour elle (A216 à A220, A242 à A248, A397). De plus, la question de la foi et les motifs de la conversion sont abordés de façon spontanée par l'interlocutrice sans que nous ne l'ayons guidée vers cette étape de sa vie. Deux autres grands points de rupture semble se dégager de son récit de vie ; tous deux liés au tissage. Le premier semble s'opérer au moment de l'apprentissage du tissage, car *Nan* An s'étend sur ces souvenirs qui lui sont particulièrement douloureux à verbaliser (A281 à A304). La seconde rupture est plus récente et correspond à la fondation de la coopérative. En effet, cette étape revient à plusieurs reprises dans le récit (A003, A014-A022, A173-A175, A310-A319, A531-A552). Le terme *cooperativa* lui-même apparaît à douze reprises (A003, A014, A015, A019, A021, A174, A310, A313, A314, A315, A317, A318), et *tejido* (et les termes ayant la même racine) à dix-neuf reprises (A002, A004, A007, A029, A030, A037, A173, A294, A295, A317, A510, A514, A518, A526). La coopérative est mise en avant comme un facteur de changement profond puisqu'elle marque le début de l'indépendance financière de l'interlocutrice. La conversion religieuse, quant à elle, peut également être considérée sous l'angle de l'autonomie acquise par *Nan* An, notamment parce qu'elle a lieu pour résoudre un problème de santé alors que son mari refusait de payer pour des soins lorsqu'elle ou sa fille étaient malades. En filigrane de ce constat, on comprend donc que le travail dans les *fincas* et le conflit forment un continuum pour *Nan* An, probablement lié à la permanence d'un système d'oppression, d'abus et de violences que seules la conversion et la fondation de la coopérative ont permis de rompre. C'est donc là une différence majeure dans la façon dont est partagée la mémoire du conflit. Dès lors que le récit mémoriel n'est plus lié à une relation marchande (celle du tourisme) et au cadre formaté et polyphonique (avec Lu') que celle-ci impose, les souvenirs ne s'articulent plus de la même façon. L'interlocutrice met en avant ses réussites personnelles, comme cela ressort de façon évidente du sujet qu'elle décide d'aborder lors de la question la plus ouverte de l'entretien pour laquelle il lui est proposé d'ajouter ce qu'elle souhaite à l'échange.

III.2.3. (Ré) interpréter l'histoire pour construire du sens

Comme nous l'avons vu plus haut, *Nan* An a également opéré des réinterprétations des évènements, liées d'une part au manque d'informations sur le conflit armé interne et, d'autre part à une volonté de construire du sens autour de l'expérience vécue. En effet, dans les deux récits mémoriels proposés, l'interlocutrice analyse les racines du conflit à partir de son expérience dans les *fincas* et des faibles salaires qui étaient versés aux travailleurs. Cette analyse est d'ailleurs reprise par d'autres interlocuteurs et interlocutrices de Cotzal dont l'un des points communs est d'avoir été travailleurs saisonniers dans les plantations de café. Comme nous avons pu le constater dans le premier chapitre[30], les conditions de travail dans les *fincas* n'ont été que l'un des facteurs justifiant la naissance des mouvements de guérilla. En effet, les questions politiques qui étaient en jeu dépassaient largement cette problématique et il est probable que cela n'ait été qu'un argument parmi d'autres mis en avant par l'EGP au moment de son implantation en région ixil. Toutefois, cette analyse permet à *Nan* An et aux autres de donner du sens à un épisode traumatique brutal qui n'en a pas de prime abord. C'est donc en piochant dans leur propre expérience, confrontée à celles des autres membres de la communauté et aux attendus des personnes extérieures, que ces hommes et femmes reconstituent, *a posteriori*, la chronologie et les enjeux du conflit.

Le processus de reconstruction des évènements par les expériences individuelles n'est pas à l'œuvre chez l'ensemble de nos interlocutrices à Cotzal. Certaines, interrogées sur les origines du conflit, répondent ne pas savoir et ne pas comprendre. Elles affirment avoir eu connaissance du conflit lorsqu'elles ont vu des hommes en armes dans la localité. De la même façon, elles ont su que le conflit avait pris fin par le départ de ces hommes en armes. L'une d'entre elles, dont le mari a été enlevé à son domicile et n'est jamais revenu, s'est confiée sur la difficulté qu'il y a à ne pas savoir. Elle ignore pourquoi son mari a été arrêté et ignore où se trouve son corps puisqu'il n'a pas été retrouvé dans les fosses exhumées à ce jour. Les zones d'ombre concernant la période génocidaire sont nombreuses, qu'il s'agisse d'informations sur l'histoire individuelle comme d'éléments d'ordre plus contextuel. Elles sont liées pour partie à une forme de chape de plomb officielle due au maintien au pouvoir des structures traditionnelles qui cherchent, par conséquent, à protéger leurs intérêts en éludant la question de la responsabilité

[30] Voir « I.1. Le conflit armé interne : de la guerre contre-insurrectionnelle au génocide ixil ».

de l'État dans les exactions commises en région ixil dans les années 1980. D'autre part, le silence médiatique sur les évènements qui se déroulaient dans la région est resté important depuis le conflit, à l'exception de l'année 2013 qui a vu fleurir des articles de presse et tribunes d'opinion diffusant des informations contradictoires quant aux tenants et aux aboutissants du procès pour génocide (Girón, 2009, pp. 129-139). À Cotzal, ce mécanisme de désinformation médiatique est d'autant plus prégnant que les veuves du conflit avec lesquelles nous avons eu l'opportunité d'échanger sont toutes analphabètes et utilisent donc la radio comme principale source d'information (à l'exclusion de l'information par les relations interpersonnelles). Or, comme nous l'avons déjà évoqué[31], lors de notre enquête, la seule radio diffusée dans la localité était une radio évangélique à tendance néo-pentecôtiste[32]. Pourtant ces manques, ces vides, sont un frein à la reconstruction personnelle par l'impossible compréhension des évènements vécus. Si l'on en croit Carlos Regueyra Bonilla (2015, pp. 195-197), la violence qui gangrène l'Amérique centrale à l'heure actuelle serait essentiellement liée à ce silence et à cette méconnaissance de l'histoire violente de la région depuis la conquête. Pour l'anthropologue guatémaltèque Felipe Girón (2009, pp. 122-124), le silence officiel et médiatique autour du conflit armé est une nouvelle forme de violence qui est imposée aux populations ixil. En se basant sur les analyses du spécialiste britannique des médias et des communications Roger Silverstone, Girón (2009, pp. 124-126) s'intéresse à la façon dont la presse modèle les représentations collectives et plus spécifiquement celles liées aux différentes formes de violence (politique, structurelle, symbolique et quotidienne[33]).

> (…) Silverstone dit (…) : « [les médias] filtrent et modèlent les réalités quotidiennes à travers leurs représentations singulières et multiples, et ils fournissent des bornes, des références pour la conduite de la vie quotidienne et pour la production et le maintien du sens commun ». (…) L'audience ou le spectateur reçoit ce modelage, cette démarcation de ses bornes discursives et les utilise dans des conversations, il l'incorpore à ces narrations quotidiennes que nous pourrions appeler « commenter les nouvelles ». Les récepteurs sont des médiateurs pour les

[31] Voir « I.3.2. Évolution des groupes religieux ».

[32] En 2017 et 2018, les programmes didactiques que nous avons entendus tournaient autour du rejet de l'homosexualité, des femmes vicieuses qui consomment de la drogue et de l'alcool, de la sexualité débridée des femmes vicieuses, le tout assorti de discours que l'on pourrait qualifier de « complotistes ». La plus longue émission que nous avons entendue était en fait un prêche d'une heure et demie, en espagnol, sur l'homosexualité promue par les studios de Walt Disney aux États-Unis et sur une prétendue embauche préférentielle d'employés homosexuels dans les bureaux de cette entreprise.

[33] Pour une définition de chacun de ces concepts tels qu'il les emploie, voir Girón (2009, pp. 122-123).

> médias, c'est pour cela qu'il ne serait pas insensé de dire que les médias sont des acteurs avec un certain pouvoir (Girón, 2009, pp. 125-126)[34].

Girón a ensuite comparé ce modèle théorique à des entretiens qu'il a menés avec six survivants du massacre de la *finca* Estrella Polar (Chajul) en mars 1982, le lendemain du coup d'État de Ríos Montt, et aux coupures de presse relatant cet évènement. Ce travail comparatif permet, selon l'auteur, de mettre en lumière une forme de violence persistante vécue par les Ixil survivants du conflit : la désinformation et le silence des médias sur les exactions subies.

> (…), l'hypothèse que je veux laisser pour une future enquête est que ce silence, cette attitude passive face à la répression et au déchaînement de violence dans les zones rurales et urbaines du Guatemala, contribua à renforcer deux modèles culturels : l'acceptation de la violence visant l'*autre* communiste, guérillero, indigène ou paysan et une culture politique violente.
> (…) Si l'encerclement militaire de 82 ne permit pas que des journalistes approchent, bien qu'il y en ait eu plus d'un dans la zone, nous avons constaté que la presse ne présenta aucune note sur les tueries en [région] ixil à cette période (…).
> Mais ce silence, bien qu'il contribue à la méconnaissance d'autres réalités, contribue également à une forme d'oubli. Tout n'est pas souvenir dans la mémoire, peut-être y a-t-il l'intention de vouloir oublier. (…) oublier ne veut pas dire qu'il n'y a plus de trace ni de vestige du passé (Girón, 2009, p. 147. Italiques présents dans le texte)[35].

Dans son étude sur les exhumations des fosses communes du franquisme en Espagne, l'anthropologue Aitzpea Leizaola (2007) montre comment ces exhumations ont permis de mettre fin à une « amnésie officielle » (Leizaola, 2007, pp. 486-488). La levée du silence est

---

[34] « (…) *Silverstone dice* (…)*: "Filtran y modelan las realidades cotidianas a través de sus representaciones singulares y múltiples, y proporcionan mojones, referencias, para la conducción de la vida diaria y la producción y el mantenimiento del sentido común."* (…) *La audiencia o el espectador recibe ese modelaje, esa demarcación de sus mojones discursivos y los utiliza en conversaciones, lo incorpora a esas narrativas cotidianas que podríamos llamar como el "comentar las noticias". Los receptores son mediados por los medios, es por ello que no sería descabellado decir que los medios son actores con determinado poder* », Girón (2009, pp. 125-126).

[35] « (…), *la hipótesis que quiero dejar para futura investigación es que ese silencio, esa actitud pasiva ante la represión y la violencia desatada en las zonas rurales y urbanas de Guatemala, contribuyó a reforzar dos modelos culturales: la aceptación de la violencia hacia el* otro *comunista, guerrillero, indígena o campesino y una cultura política violenta.*
(…) *Si bien el cerco militar del 82 no permitió que se acercaran periodistas, aunque hubo más de alguno en la zona, hemos constatado que la prensa no presentó ninguna nota sobre las matanzas en el Ixil de aquellos días* (…).
Pero este silencio, si bien contribuye al desconocimiento de otras realidades, también contribuye a una forma de olvido. No todo en la memoria es recuerdo, quizás haya la intensión de querer olvidar. (…) *olvidar no quiere decir que ya no hay rastro ni vestigio del pasado* », Girón (2009, p. 147. Italiques présents dans le texte).

considérée comme un élément cathartique indispensable à la reconstruction des familles de victimes. Ici encore, la compréhension est au cœur du travail de deuil et de mise en mémoire.

> Outre les relectures intéressées du passé, la diffusion de mensonges à des fins de propagande (…) et l'impossibilité pour les *vaincus* de pleurer leurs morts infligent un double châtiment et une souffrance difficile à quantifier (Leizaola, 2007, pp. 488-489. Italiques présents dans le texte).

Dans le cas ixil, les exhumations ne sont pas la seule voie vers la catharsis, la reconstitution des évènements passés à travers la mise en œuvre d'une mémoire individuelle du conflit joue ce rôle. Plus encore, pour les femmes de la coopérative *Tejidos Cotzal*, les *charlas* proposées aux touristes servent le « caractère processuel de la mémoire » (Leizaola, 2007, p. 489) en proposant une quasi-ritualité du temps de partage et une construction renégociée au fil des échanges et questionnements qui y sont soulevés.

Le silence, qu'il soit officiel ou lié aux relations intracommunautaires, est un élément clé de compréhension de la construction des mémoires individuelles en région ixil. Le silence actuel autour du conflit rejoint celui qui existait au moment des faits, que ce soit par peur, pour les victimes, ou par stratégie, pour les dirigeants. Garrard-Burnett (2010, p. xi) raconte ce silence si prenant lorsqu'elle décide, en 1983, de voyager à Panajachel (Sololá) :

> Engourdis dans le silence par la peur et le traumatisme, les gens tentaient de reconstruire leur vie, mais leur propre silence était supplanté par les silences officiels, plus grands. Les informations étaient sommaires, irrégulières, et étonnamment contradictoires (…). Le gouvernement avait recouvré une présence active dans les hauts-plateaux, et accomplissait de bonnes actions pour aider les gens à se remettre des épouvantables actions violentes qui avaient récemment été perpétrées par… eh bien, qui ? (Garrard-Burnett, 2010, p. xi)[36].

Le silence est en effet un facteur clé concernant la problématique de la mémoire individuelle du conflit. Il la façonne, la formate, la construit. Interroger la mémoire individuelle consiste certes à interroger la façon dont on construit les récits mémoriels, mais aussi à

[36] « *Numbed into silence by fear and trauma, people were attempting to reconstruct their lives, but their own muteness was overshadowed by the larger official silences. Information was scanty, erratic, and astonishingly contradictory* (…). *The government had reclaimed an active presence in the highlands, and was doing good works and public action to help people recover from the horrendous acts of violence that had recently been perpetrated by… well, whom?* », Garrard-Burnett (2010, p. xi).

interroger ce que l'on passe sous silence et, au contraire, ce que l'on dit et, surtout, pourquoi on le dit.

III.3. Se taire ou parler ?

Comme nous l'avons abordé dans le premier chapitre[37], le silence autour du vécu du conflit et des éventuels traumatismes liés est une forme de mémoire du conflit. Ce silence peut être lié au choix du secret permettant d'assurer une meilleure cohabitation entre anciens bourreaux et victimes. Il peut également être une façon de cacher un passé dans lequel l'individu se trouvait dans une zone grise liée à la survie dans une période de bouleversements extrêmes et violents. Le silence en tant que choix délibéré peut également participer de la reconstruction individuelle et collective. Pour autant, il est important de ne pas opposer parole et silence ; l'un n'exclue pas l'autre, chacun s'exprime selon des contextes qui lui sont plus ou moins favorables, comme le rappelle l'anthropologue Natalia Quicena Toro (2008). Raison pour laquelle nous interrogerons également les conditions de rupture du silence, hors des cadres judiciaires, précédemment abordés[38], et militants, contexte traité dans la dernière partie de cette étude[39].

III.3.1. La valeur émique du silence

S'il n'existe que peu, voire pas, d'études sur la valeur du silence chez les Ixil, cette notion a été auparavant abordée par certains auteurs parmi d'autres populations mayas, qui nous permettent de mieux saisir la valeur émique du silence. Avant de revenir sur cette question, il est nécessaire de rappeler les conditions de réflexivité qui accompagnent tout exercice de remémoration. Quicena Toro (2008, pp. 197-199), dans un article consacré aux contextes d'expression de la parole et du silence dans un quartier de Medellín (Colombie), rappelle la

[37] Voir « Chapitre I. Le procès pour génocide, révélateur des fractures héritées du passé ».
[38] Voir « Chapitre II. Le témoignage judiciaire : une forme particulière du discours mémoriel ».
[39] Voir « Partie III. Le militantisme comme stratégie mémorielle. Réflexions à partir de la récupération d'une dramaturgie coloniale ».

dimension performative du langage, particulièrement lorsqu'il a vocation à exprimer une mémoire. Témoigner n'est pas simplement relater une expérience, il construit le réel, en est un élément constitutif. En ce sens, le témoignage demande à être abordé avec une importante réflexivité. L'acte de témoigner crée un sens nouveau au passé certes, mais également au présent et à l'avenir par le surgissement de nouvelles interprétations des expériences vécues. Ce sont justement ces logiques de reconstruction du passé qui font surgir ce qui est de l'ordre du passé, mais également ce qui en est tu. Ainsi, le témoignage ne peut être abordé sans évoquer ce qui est passé sous silence et ce que ce silence signifie pour les personnes ayant été confrontées à des évènements traumatiques. Il faut également tenir compte du fait que la notion de silence, tout comme la parole, est contextuelle. Comme le rappelle le linguiste William F. Hanks (2009), elle est fonction des interlocuteurs et du lieu dans lequel se déroule l'énonciation. Le silence est en effet un élément central dans la compréhension du conflit armé guatémaltèque. On ne compte plus le nombre de publications qui font référence au silence et à sa rupture[40], dont la plus importante reste le rapport de la CEH (1999), *Guatemala Memoria del Silencio* (« Guatemala mémoire du silence »). Pourtant, rares sont celles qui interrogent ce qui reste passé sous silence, ce qui n'est mis en parole que dans la sphère privée, ou encore les raisons culturelles qui guident le silence.

Une des raisons fondamentales qui justifient ce silence tient à l'aspect intime des émotions, alors même que celles liées au traumatisme du conflit sont particulièrement violentes et bouleversantes. Groark (2008) consacre un article à cette question telle qu'il a pu l'étudier parmi les populations tzotzil de San Juan Chamula (Chiapas, Mexique). Partant du mythe de la cécité originelle contenu dans le *Popol Vuh*, il analyse la façon dont cet aveuglement marque profondément les relations sociales entre membres d'une même communauté par la construction d'une « opacité sociale » (« *social opacity* », Groark, 2008, p. 428). Il constate la mise en place d'une sorte de jeu paradoxal dans lequel un individu cherche à « voir » les émotions d'un autre afin de le connaître réellement, alors que cet autre cherche à garder sous silence ces mêmes émotions.

> Parmi les Mayas des hautes terres contemporains, il est largement répandu que connaître les états intérieurs d'une personne est extrêmement difficile – quasi impossible – bien que, dans le même temps, ce soit indispensable pour naviguer dans le monde social. En effet, les ethnothéories du soi des Mayas des hautes terres posent une intériorité radicale, un cœur

[40] Liste non exhaustive : ADMI (2000) ; AMIVR (2015) ; Fulchiron (2016) ; Girón (2009) ; M. Brinton (2010) ; Mejía Bonifazi (2018) ; Méndez Gutiérrez et Carrera Guerra (2014) ; Sanford (2000) ; Vanthuyne (2008a).

> largement occulté de subjectivité profonde qui reste caché dans la vie sociale quotidienne. La difficulté à accéder à l'intentionnalité individuelle et au sentiment, combinée à une conscience généralisée des aspects potentiellement occultés de soi et des potentialités cachées des autres, crée une préoccupation significative quant aux questions de surface et de profondeur, d'intérieur et d'extérieur, et de public et privé. Cette tension entre ce qui est visible et ce qui est caché dans la vie sociale fait l'objet d'une médiation par un certain nombre de processus imaginaires et empathiques complexes qui servent à restaurer un certain degré de transparence dans les interactions sociales quotidiennes (Groark, 2008, p.429)[41].

Pour expliciter les processus de compréhension des émotions d'autrui, Groark (2008) propose le concept d'*empathic in-sight* (« vision intérieure empathique »), qu'il définit comme étant un processus dynamique permettant d'accéder à des états conatifs et cognitifs qui tendent à rester occultés. L'opacité sociale de la vie quotidienne est directement liée à la façon dont les Tzotzil conçoivent leur corps, c'est-à-dire un tout constitué de trois éléments complémentaires et à l'accessibilité variable (Groark, 2008, pp. 431-432) : le soi social, directement en lien avec le corps physique et offert à la vue de tous ; l'« âme essentielle » (*ch'ulel*), élément d'ordre privé qui se met en mouvement pendant le sommeil et qui n'est connu, quoique partiellement, que de la personne concernée ; et enfin, l'animal co-natal (*chon*) qui est inconnu de tous, y compris, bien souvent, de son porteur. Ce sont donc ces différentes strates qui composent la personne qui rendent, de fait, difficilement accessible l'état intérieur. Afin de préserver son intégrité physique, il est nécessaire que les strates inconnues restent cachées aux yeux de tous, notamment pour éviter les attaques de sorcellerie qui pourraient potentiellement mener à la maladie. Citant les analyses du linguiste et anthropologue William Hanks en zone yucatèque, Groark (2008, p. 432) rappelle que cette conception du corps comme composé d'éléments plus ou moins visibles et connus est largement partagée parmi les populations mayas. Le même principe d'instabilité du soi se rencontre chez les Kaqchikel pour lesquels l'intentionnalité et la subjectivité individuelles doivent être protégées du regard des autres (Kay Warren, cité par Groark, 2008, p. 432). Ainsi, grâce aux analyses de Groark, nous voyons se dessiner une

[41] « *Among the contemporary highland Maya, it is widely held that accurate knowing of a person's inner states is extremely difficult—almost impossible—yet, at the same time, indispensable for navigating the social world. Indeed, highland Maya ethnotheories of self posit a radical interiority, a largely occluded core of deep subjectivity that remains masked in everyday social life. The problem of accessing individual intentionality and feeling, paired with a widespread awareness of potentially occluded aspects of self and hidden potencies of others, creates a marked preoccupation with questions of surface and depth, inner and outer, and public and private. This tension between the visible and hidden in social life is mediated by a number of complex imaginal and empathic processes that serve to restore a degree of transparency to everyday social interactions* », Groark (2008, p. 429).

première hypothèse quant à la valeur du silence : celle de la protection de l'intégrité physique, laquelle passe également par le contrôle des émotions[42]. Dans le contexte du conflit en région ixil, celui-ci a été mis en grande difficulté du fait des nombreuses atrocités vues ou vécues. Conserver le silence est donc un moyen d'éviter de percer à jour les éventuels dérèglements que celles-ci ont causés, tout en évitant de susciter des émotions fortes liées à la remémoration du souvenir traumatique.

Contrairement à ce qui a été avancé par le couple Colby (1986 [1981], pp. 59-63) au sujet des populations tseltal et tzotzil[43], une autre constante parmi les populations mayas des hautes terres est l'évitement des conflits directs (Chosson, 2012b, pp. 232-246 ; Groark, 2008, pp. 437-441). Ce phénomène est lié, une fois encore, à la notion d'intégrité physique et d'évitement d'une émotion forte, la colère. Haviland (2010) s'est intéressé à cette question lors d'une étude à Zinacantán, communauté tzotzil des hautes terres chiapanèques (Mexique). Il relate son étonnement face à la gravité des conflits, mis en regard avec le silence profond qui les accompagne. Ceux-ci peuvent être liés à l'acquisition de nouveaux biens qui suscitent l'envie parmi les proches, ou, le plus souvent, à des questions de propriété foncière.

> Les personnes avec lesquelles je travaille dans le sud-est du Mexique ont une théorie explicite sur une sorte de « rupture » que des disputes peuvent produire – une relation sociale caractérisée par un silence mutuel profond et souvent durable – et elles semblent vivre avec une régularité déconcertante des combats cataclysmiques et transformationnels qui aboutissent à un tel silence (Haviland, 2010, p. 195)[44].

Le silence dans la gestion du conflit a comme corollaire le fait de ne pas proférer d'accusations directes. Nous avons assisté à un conflit entre un membre d'une coopérative de Nebaj et une étrangère qui souhaitait faire de la revente des produits, conflit au cours duquel le silence a occupé une place centrale. La jeune femme avait acheté en paiement différé de la marchandise vendue par cette coopérative dans le but de la commercialiser dans son pays d'origine. Six mois étaient passés et elle n'avait pas réglé sa facture, le contrat qu'ils avaient rédigé ensemble ne faisant pas état d'une date de paiement. L'homme est venu nous rendre une

[42] Voir « Chapitre IV. La permanence du traumatisme : empreinte sur les corps, effets sur la construction mémorielle individuelle ».
[43] Voir « I.2. Un procès historique au pays de l'"éternelle impunité" ».
[44] « *The people I work with in southeastern Mexico have an explicit theory about one sort of "rupture" that fights can produce—a social relationship characterized by profound and often enduring mutual silence—and they seem to live through cataclysmic, transformational fights resulting in such silence with disconcerting regularity* », Haviland (2010, p. 195).

visite impromptue et, au détour d'une conversation, visiblement très gêné, nous fait part de cette situation en nous disant qu'elle refusait de régler la somme due, en la qualifiant explicitement de « voleuse ». Nous finissons par comprendre qu'il souhaite que nous agissions comme intermédiaire, car il semble ne trouver aucune issue à ce confit. Nous contactons donc cette jeune femme qui nous explique ne pas comprendre la situation, l'homme ne lui ayant jamais parlé de ce problème, alors même qu'elle l'avait croisé quelques jours auparavant. Elle se rend finalement dans les locaux de la coopérative afin de régler sa facture. L'homme l'accueillera comme si rien ne s'était passé, n'abordera jamais le sujet avec elle, mais refusera ensuite d'entretenir toute forme de relation amicale ou commerciale avec elle. Dans cette anecdote, le silence a donc été un élément clé d'incompréhension entre les deux interlocuteurs. La jeune femme cherchait à obtenir des explications et à se justifier face à cette accusation de vol. Alors que le jeune homme a dû passer par un médiateur, en l'occurrence nous, face à une situation qui lui semblait désespérée. Cette jeune femme était devenue dès lors une voleuse patentée et infréquentable.

L'exemple de conflit ci-dessus rappelle les observations faites par Chosson (2012b, pp. 243-245) sur le système judiciaire coutumier tseltal, lequel se caractérise par l'absence de confrontation directe entre accusé et accusateur. Dans ce système, les juges occupent une fonction de médiateurs et ne prononcent que très rarement des sanctions. La justice coutumière fonctionne par la conciliation. De plus, il est particulièrement rare qu'il y ait des accusations directes lors de faits de violences. Les noms des responsables sont généralement tus, au profit d'une accusation de violences collectives (Chosson, 2012b, pp. 247-250). Il ne nous a malheureusement pas été possible d'assister aux séances de justice coutumière ixil, mais les modalités de résolution de conflits telles que présentées par Chosson (2012b, pp. 217-298) semble généralisables à d'autres populations des hautes terres mayas (Haviland, 2010, pp. 200-203), et viennent valider l'hypothèse donnée précédemment du silence comme élément clé du conflit.

Le champ lexical autour de la question de la parole et du silence est particulièrement révélateur des sens émiques de ces notions. Les données qui suivent sont des conclusions tirées de nos observations des usages sur le terrain, complétées par différents dictionnaires d'ixil des trois localités (Asicona Ramírez *et al.*, 1998 ; Jewett et Willis, 1996 ; Uchituy Tijonik et DIGEBI, 2004). En premier lieu, la notion de silence telle que nous l'entendons se rapporte à la qualification d'un lieu ou d'une personne, au sens de quelque chose de tranquille.

Mutxquin (adjectif ; Ch)	Tu, humble, calme
Tz'inlel (adjectif ; Ch) *Tz'intz'o* (adjectif ; Co)	Silencieux, calme, tranquille
Jutze'vchil (verbe intransitif ; Ch) *Jutze'chil* (verbe intransitif ; Co) *Tz'ineb'chil* (verbe intransitif ; Ne)	Se taire, être silencieux, être calme

Le champ lexical de la parole recouvre à l'inverse un ensemble vaste de notions, comparable à ce que Haviland (2010, pp. 195-197) a constaté à Zinacantán.

Yol (substantif)	Parole Conte, histoire Sujet, thème, problème
Yolon (verbe intransitif ; Ch) *Yolo'm* (verbe instransitif ; Co, Ne)	Discuter, parler Avoir des relations sexuelles[45]
Yol- (racine de verbe transitif)	Discuter d'un sujet Calomnier, commérer
Yolpichil (composé ; Co)	Erreur, quelque chose qui manque
Yoj –ib' (verbe transitif ; Ch)	Se contredire Se battre Se disputer

De ce rapide tour d'horizon ressort une conclusion majeure : la parole (en dehors de son usage imagée pour signifier les rapports sexuels) est associée à l'échange oral classique, du quotidien, mais également à la rumeur diffamante ainsi qu'au conflit. Ceci nous montre à quel point le fait de « prendre la parole » peut avoir des implications concrètes sur l'équilibre du collectif. En ce sens, la notion de secret est elle aussi révélatrice de l'aspect conflictuel de la parole.

Jutx (adjectif ; Ch)	Secret, caché, dissimulé
Jutxi (verbe transitif ; Ch)	Cacher, occulter, parler en secret Se déplacer de façon furtive Détourner, tirer profit de façon indue

L'exemple d'usage de l'adjectif *jutx* (Ch) qui apparaît dans le dictionnaire de Jewett et Willis (1996, p. 104) met en avant le fait que ce terme sert à qualifier une parole (*yol*) qui ne doit pas être prononcée.

A' isa' uva' ye'xhtal la' altẍic inva'k u yol ok uva' ***jutx yol***.	Ce qui est attendu c'est qu'un sujet ne soit dit nulle part si c'est un **secret/une parole cachée**.

[45] Voir « Chapitre II. Le témoignage judiciaire : une forme particulière du discours mémoriel ».

Or, comme nous l'avons vu ci-dessus, le conflit est un sujet qui ne doit pas être énoncé, c'est, par essence, une parole cachée. Apparaît donc une problématique centrale pour la question qui nous occupe et qui est celle de la confrontation entre deux systèmes judiciaires distincts. Alors que les Ixil naviguent dans un mode de résolution des conflits basés sur la médiation et l'absence d'accusation, la justice transitionnelle demande l'exact opposé : elle réclame des sanctions et, par conséquent, des coupables désignés ; des témoignages, et des actes d'accusation proférés en présence de l'accusé. Le silence est impossible dans la justice transitionnelle, alors même que sa valeur émique est d'exprimer non seulement le conflit, mais aussi l'accusation, bien que par des voies qui peuvent nous sembler moins directes.

III.3.2. Le silence comme acte réparateur

Analysant le traitement des mémoires du conflit armé péruvien, Robin Azevedo (2019) met en lumière le gouffre qui existe entre les appels aux témoignages dans un cadre judiciaire postconflit et une conception de la reconstruction sociale et individuelle fondée sur le silence. Ce constat permet de souligner le décalage qui existe parfois dans les approches thérapeutiques proposées par certaines ONG qui se fondent sur une conception cathartique de la mise en langage, sans tenir compte des particularités propres à chaque culture, voire individu, quant à l'oralité du traumatisme et à ses retombées sociales.

> La devise stéréotypée « la mémoire guérit », qui accompagne l'appel au témoignage comme source de rétablissement pour les victimes, proclamée par les tenants de la justice transitionnelle au lendemain d'épisodes de violence, repose sur un langage normatif qui se base sur un diagnostic contestable, et ce, pour au moins deux raisons. D'abord, il tend à pathologiser le drame des individus comme si la rhétorique autour du discours de « vérité » et l'acte d'expression publique du souvenir littéral offraient un antidote, de type psychanalytique ou du moins cathartique, à une souffrance incorporée chez des individus prisonniers de leur traumatisme. Pourtant, nombre de personnes concernées récusent cette perspective et préfèrent opposer un silence assumé, voire revendiquent l'oubli, perçu comme réparateur face aux évènements douloureux vécus. Surtout, l'approche psychologisante du trauma risque d'éluder ou de minorer l'importance des dynamiques socioculturelles de réappropriation locale du passé et de ses enjeux politiques (Robin Azevedo, 2019, pp. 241-243).

Vanthuyne (2014, pp. 73-85) dresse un constat similaire au Guatemala en s'intéressant notamment à la façon dont l'intervention humanitaire postconflit mène à une « pathologisation du non-dit ». Elle énonce le fait que la catégorie de victime de traumatisme crée un régime spécifique de vérité que les psychologues et psychiatres tendent à universaliser. La notion de libération de la parole devient dès lors la clé de voûte de l'intervention humanitaire, au risque de générer de nouvelles situations de violence liées à l'impossible oubli, ou à l'expression forcée de l'indicible.

Dans un contexte marqué par la justice transitionnelle, ce silence peut aussi être lié à la complexité du statut de victime. Nous avons en effet noté que seules deux des vingt-quatre femmes interrogées au sein de la coopérative *Tejidos Cotzal* se définissent comme victimes du conflit lorsque la question leur est posée de façon directe. Pourtant, lorsqu'interrogées sur l'histoire familiale pendant le conflit armé, dix-sept d'entre elles ont évoqué des pertes, et plus spécifiquement des hommes[46] de leur entourage victimes de disparition forcée. Il s'agissait le plus souvent du conjoint, mais cela pouvait également être le frère, l'oncle, le grand-père ou encore le père, comme ce fut le cas de cette femme qui s'est soudainement mise à pleurer en évoquant cet épisode. C'était la première fois qu'elle parlait de son père disparu à quelqu'un. En dehors des femmes mobilisées lors des *charlas*, elle est la seule à s'être étendue sur l'expérience de la disparition forcée. Ainsi, la notion de préjudice subi est bien présente, mais pas celle de victime. Il est probable que ces femmes ne se définissent pas sous ce terme du fait du statut officiel qu'il a acquis après les processus de réparation de victimes, les programmes d'ONG visant expressément les victimes et dont elles n'ont pas bénéficié, ou encore du fait de l'aspect judiciairement engageant du statut de victime. Le fait de ne pas se reconnaître soi-même comme victime peut effectivement venir interroger la notion de légitimité de la parole, menant ainsi à choisir la voie du silence comme stratégie mémorielle.

Robin Azevedo (2019, pp. 160-188) interroge également la pluralité de sens du silence telle qu'elle peut se retrouver dans les évènements violents et brutaux, ou « expérience extrême » (Pollak, 1990, p. 12). En premier lieu, comme cela a été éprouvé par Primo Levi (1989 [1986], pp. 69-86), le silence peut être une conséquence de la honte, au sens d'un « sentiment de faute » (Levi, 1989 [1986], p. 71), dont les origines peuvent être plurifactorielles. Dans le sillage de l'historien et sociologue Michael Pollak (1990, pp. 235-237), Robin Azevedo (2019, pp. 160-188) explique le silence par le caractère limite de

[46] Nos interlocutrices, à Cotzal comme à Nebaj, n'ont jamais évoqué la disparition forcée d'une femme.

l'expérience du conflit péruvien, rendant ainsi indicible le vécu. Pour Pollak (1990, pp. 235-245), il faut également compter sur le contexte d'énonciation pour comprendre le silence, c'est-à-dire tenir compte de la façon dont l'énonciateur manie la langue utilisée ainsi que des connaissances d'arrière-plan dont il dispose quant au sujet abordé. Le témoin ou la victime exprime sa mémoire de façon différente selon qu'il l'exprime en espagnol ou en ixil. Il reconstruit les évènements *a posteriori* à mesure qu'il acquiert des connaissances générales sur l'histoire du conflit, lesquelles viennent éclairer d'un jour nouveau l'expérience individuelle. L'expression de la mémoire est également fonction des conditions matérielles qui existent ou non pour favoriser la mise en mots. C'est ici que nous retrouvons les analyses que nous avons nous-mêmes tirées du contexte ixil : comment mettre en parole la mémoire du conflit lorsque la cohabitation entre anciens bourreaux et victimes est un préalable à la reconstruction de la société ? Comment évoquer les actes commis par son voisin sans risquer de réactiver les anciennes luttes ? Pour Robin Azevedo (2019, pp. 160-188), c'est dans ce type de contextes que la notion de silence se mêle à celle de secret ; secret qui peut parfois se révéler lors d'évènements de remémoration exceptionnelle comme l'a été l'audience du procès à Nebaj en 2018[47].

> Il devient alors nécessaire d'évacuer de l'histoire racontée ces « vérités cachées » (*hidden truths*), honteuses ou compromettantes, ce qui suppose que le silence et le secret deviennent des faits admis et partagés, que personne n'est censé remettre en cause, du moins haut et fort. Ces secrets sont connus de tous, mais leur contenu doit demeurer caché à ceux qui ne font pas partie du groupe. Pour autant, dans les situations de crises internes, les accords tacites peuvent se fissurer et des dérapages verbaux se produire (Robin Azevedo, 2019, p. 162. Italiques présents dans le texte).

Quicena Toro (2008) construit une typologie des différentes stratégies qui expliquent le silence. Celui-ci peut être une stratégie de survie ; comme cela est mis en avant par l'étude de l'ECAP et l'UNAMG (2011, pp. 272-274), le silence devient alors un secret. Il peut même devenir une stratégie de socialisation transmise par l'éducation. En effet, dans un contexte de conflit, le rapport à l'espace public (et donc à la parole publique) est modifié, ce dernier devient non seulement un lieu de rupture, mais également un espace de danger mortel, comme nous l'avons constaté lorsque *Nan* An nous expliquait ses craintes à l'idée de sortir de son domicile (A351, A358-A360, A391-A405). Son récit est l'exemple même de cette survie par le silence :

[47] Voir « I.2.2. Jour d'audience à Nebaj ».

A348	*Ya no hablaban las personas, entonces simplemente se quedaba muy callada.*	Les personnes ne parlaient plus, alors simplement elle restait très silencieuse.
A349	*Porque si alguien habla, entonces los guerrilleros o los soldados vienen a matar, a quit-, este, a venir a quitar la casa, a ir a matar en otros lugares dice.*	Parce que si quelqu'un parle, alors les guérilleros ou les soldats viennent le tuer, lui enle-, euh, viennent [l'] enlever [de] la maison, pour aller tuer ailleurs, dit-elle.
A357	*Y nadie hablaba porque…*	Et personne ne parlait parce que…

Le silence peut également être une stratégie de conservation de l'intimité de la douleur (Quicena Toro, 2008), d'autant plus lorsque l'interlocuteur est une anthropologue et une étrangère. Ce biais est encore accentué par la présence de l'enregistreur lors des entretiens, malgré les précautions que nous prenions pour tâcher de le faire oublier. Enfin, le silence peut être compris comme l'expression de douleurs chroniques, successives et non soignées, comme nous le constaterons par la suite lorsque nous analyserons les symptomes du traumatisme[48].

Le silence peut aussi être considéré comme un frein à la reconstruction par l'oubli qu'il impose aux victimes et à la société dans son ensemble. Il est alors généré par une conjonction de normes sociales qui rendent taboue l'expression orale d'un vécu spécifique comme cela a été le cas pour les violences sexuelles commises à l'encontre des femmes. Pour certaines chercheuses féministes proches des milieux militants féministes guatémaltèques comme Fulchiron (2016), ce silence est imposé par une société patriarcale qui tend à supprimer les expériences des femmes dans la mémoire historique collective.

> Le viol commis de façon systématique et massive contre les femmes mayas durant la guerre fut un des silences les plus importants de l'histoire du Guatemala. Le silence n'est jamais neutre. Dans ce cas, il répond à une logique de pouvoir qui invisibilise l'expérience des femmes dans l'histoire, invisibilisation qui se développe sous la protection du racisme. En ne nommant pas ce qui nous arrive à nous les femmes, nos expériences disparaissent de la mémoire collective. Si le viol a l'intention de nous soumettre et nous anéantir en tant que sujets, notre effacement de la mémoire collective nous nie la possibilité d'exister (Fulchiron, 2016, p. 393)[49].

[48] Voir « IV.2. Les pathologies liées au traumatisme : des maladies à long terme ».

[49] « *La violación sexual cometida sistemática y masivamente contra las mujeres mayas durante la guerra fue uno de los silencios más importantes de la historia de Guatemala. El silencio nunca es neutral. En este caso, responde a una lógica de poder que invisibiliza la experiencia de las mujeres en la historia, invisibilización que se profundiza al amparo del racismo. Al no nombrar lo que nos sucede a las mujeres, nuestras experiencias desaparecen de la memoria colectiva. Si la violación sexual tiene la intención de someternos y aniquilarnos como sujetas, nuestro borramiento de la memoria colectiva nos niega la posibilidad de existir* », Fulchiron (2016, p. 393).

Pour autant, il est impossible d'affirmer que cette posture de remémoration par la parole est partagée par l'ensemble des femmes victimes de viols de guerre. En effet, la question de la sexualité est particulièrement intime et certaines préfèreront taire ces expériences plutôt que de se mettre dans des postures de reviviscence permanente du traumatisme susceptibles de freiner leur propre reconstruction et, qui plus est, de les mettre dans une situation où elles pourraient être stigmatisées par les autres membres de la communauté. Il n'est d'ailleurs pas, d'après notre expérience de terrain, de plus grand silence que celui qui a trait aux grossesses et enfants issus de ces viols, questions qui semblent enfouies sous une immense chape de plomb aussi bien sur le terrain que dans la littérature.

Parmi les interlocuteurs auprès desquels nous avons travaillé, rares sont ceux qui abordent spontanément la période du conflit armé. Plus exactement, cet épisode n'était évoqué de façon spontanée que par les personnes engagées en faveur de la justice transitionnelle. En effet, tout comme l'a constaté Bergeret (2017, pp. 300-302) chez les Q'eqchi', les expériences du conflit armé font globalement l'objet d'un silence très partagé, probablement du fait des risques encourus par une éventuelle réactivation du *susto* et de la *vergüenza*[50], mais également pour ne pas risquer de relancer d'anciens conflits ou antagonismes hérités de cette période. Ce silence est particulièrement présent lorsque le contexte d'énonciation est public, les risques encourus par la prise de parole y étant plus grands (Quicena Toro, 2008). Cette question ayant été abordée dans le premier chapitre[51], nous ne reviendrons pas dessus ici. La visibilité accrue acquise par les réseaux militants depuis la fin du conflit armé tend en effet à rendre invisible toute une frange de la population qui préfère opter pour le silence comme moyen de panser ses plaies. Occulter ce pan important de la société revient à nier certaines particularités propres à la gestion du conflit chez les Ixil. Sans remettre en cause le travail mené par les ONG guatémaltèques en termes de reconstruction post-traumatique, Vanthuyne (2014, pp. 82-85) soulève la complexité profonde du choix de la libération de la parole comme principal vecteur de résilience. Largement inspirée par les travaux de l'ethnologue de la violence Allen Feldman, elle s'intéresse au processus de constitution d'une éthique politique de l'anamnèse qui tienne compte de l'ensemble des formes de remémoration à l'œuvre au Guatemala, y compris les souvenirs fragmentaires ou non-dits.

[50] Voir « Chapitre IV. La permanence du traumatisme : empreinte sur les corps, effets sur la construction mémorielle individuelle ».
[51] Voir « I.2.3. Des fractures mémorielles diverses ».

La façon dont les Ixil gère la mémoire du conflit et de ses divisions nous est longtemps restée étrangère du fait, justement, du silence de nos interlocuteurs à ce sujet. Lorsque de vagues interrogations surgissaient, il nous était constamment renvoyé une vision harmonieuse d'une société pacifiée et solidaire qui ne nous semblait toutefois pas correspondre aux divisions latentes que nous percevions dans l'espace public. Si les enjeux du silence sont une interrogation qui apparaît comme l'un des fils rouges de cette étude, il n'en reste pas moins que cette notion est particulièrement complexe à saisir de façon concrète lors de l'étude de terrain. Elle ne se donne à comprendre que par une approche ethnographique mêlant confiance et affects (Mazzocchetti et Piccoli, 2016). Pour l'anthropologue Saskia Simon (2016), le silence sur les situations de violence et les émotions qu'elles suscitent ne peut être dépassé que par l'adoption d'une réflexivité profonde sur la place du chercheur sur le terrain. L'analyse du silence n'est accessible qu'en construisant une relation de confiance avec les interlocuteurs préalable indispensable à la compréhension de la co-temporalité des émotions.

> M'inspirant de la notion de co-temporalité de J. Fabian (2006)[52] qui souligne l'existence de plusieurs temps intersubjectifs, je considère la temporalité comme un certain rapport au temps construit et structuré par l'échelle de priorités propre au quotidien dans cette temporalité. Ce rapport au temps particulier joue alors comme une grille de perception que l'on peut transporter avec soi (Simon S., 2016, p. 118).

Par cette démarche, elle parvient à analyser sa propre perception de la violence, mise en regard avec celle de ses interlocuteurs sur le terrain. Ce processus réflexif est ensuite la clé qui lui permet de comprendre et de partager les perceptions et émotions de ses interlocuteurs, condition *sine qua non* à l'analyse du silence sur ces questions.

En effet, ethnographier le silence pose la question délicate de l'observation de l'invisible et du non-dit. Finalement, chercher à comprendre le silence équivaut à analyser les contextes dans lesquels il est rompu, les temps particuliers de l'enquête au cours desquels des questions auparavant éludées ou omises trouvent soudain des réponses, ou du moins ouvrent des pistes d'analyses.

[52] Référence citée : Johannes Fabian, 2006, *Le temps et les Autres*, Toulouse, Anacharsis.

III.3.3. Parler pour transmettre

Le silence est rompu lors de certaines occasions bien spécifiques ou dans des cadres spatiaux déterminés, comme cela avait déjà été remarqué par Bergeret (2017, pp. 300-302) à Cahabón (Alta Verapaz). Ainsi, l'espace domestique/privé est un lieu dans lequel des expériences liées au conflit peuvent être partagées, auprès d'un cercle familial restreint comme nous avons pu le constater dans différents types de foyers. Chez une militante et ancienne membre de guérilla, le conflit arrivait parfois dans les discussions tardives et arrosées d'alcool. Le principal déclencheur était l'alimentation, lorsqu'un élément consommé ravivait les souvenirs de cette ancienne combattante. Mais ce type de discussion arrive également dans des foyers en apparence moins impliqués dans la lutte politique, comme ce fut le cas lors de notre terrain exploratoire en mars 2017. Le fils de la famille avait vu sur internet des articles de presse sur les bombardements alors en cours en Syrie et en a discuté avec ses parents le soir même, lesquels ont immédiatement fait part d'une grande tristesse de savoir que d'autres personnes vivaient ce qu'ils avaient eux-mêmes vécu[53].

En dehors du domaine judiciaire, il existe trois autres contextes d'énonciation propices à évoquer la mémoire du conflit : les domaines artistiques, scientifiques et religieux. L'art est en effet un catalyseur des souvenirs partagés par la communauté et ce registre sémiotique spécifique offre une liberté suffisante pour aborder le conflit comme nous l'analyserons en détail plus loin, par le biais d'un théâtre rituel[54]. Ensuite, ce que nous avons nommé ci-dessus le domaine scientifique correspond à des entretiens, qu'ils soient dirigés sur ce sujet ou non, avec des personnes représentant le milieu universitaire au sens large. Nous pensons notamment aux membres du *Proyecto Lingüístico Ixil* qui organisaient des entretiens dirigés au sein des locaux de l'ALMG à Pulay (Nebaj) et pour lesquels les interlocuteurs étaient convoqués et rémunérés. De la même façon, nous avons pu recueillir des récits liés au conflit armé, que ce soit lors d'entretiens formels et enregistrés comme lors d'interactions spontanées. Il se peut que, comme le signale Bergeret (2017, p. 301) cela soit lié au statut d'étrangère-témoin qui nous était donné et qui ferait de l'ethnologue un tiers neutre, non engagé dans les querelles locales.

[53] Il n'existe malheureusement aucun enregistrement de cette conversation, celle-ci s'étant déroulée lors de nos premiers jours d'enquête et la confiance qui nous était accordée n'étant pas encore suffisante, à notre sens, pour que nous nous permettions d'enregistrer des instants de vie non formalisés par des entretiens.

[54] Voir « Partie III. Le militantisme comme stratégie mémorielle. Réflexions à partir de la récupération d'une dramaturgie coloniale ».

Il ne faut toutefois pas exclure que certains récits nous aient été exprimés pour correspondre aux attentes que nos interlocuteurs imaginaient que nous avions vis-à-vis d'eux, notamment influencés par les nombreux journalistes et chercheurs qui sont venus enquêter dans la région sur le conflit. Enfin, il existe un troisième espace au sein duquel nous avons entendu des références au conflit armé : la messe de Noël dans l'église catholique de Nebaj. Le sermon du prêtre, *ladino*, faisait référence à une guerre fratricide ayant divisé les Ixil et au pardon comme ciment de la reconstruction de la société. En dehors de ce prêche, qui visait à apaiser d'éventuelles tensions dans un temps religieux bien spécifique, les autres contextes d'énonciation de la mémoire que nous avons observés visent la transmission didactique de l'expérience vécue[55]. Ceci vient donc interroger d'une part la notion d'exemplarité comme parallèle à celle de témoignage et, d'autre part, la dimension de partage et transmission d'une mémoire personnelle ou familiale.

Le sociologue Gilles Bataillon (2009, pp. 143-148), de retour sur le terrain miskitu (Nicaragua) dix ans après ses premières enquêtes, avait déjà analysé ce souci de transmettre l'histoire aux générations futures par un « souci de l'exemplarité » (Bataillon, 2009, p. 146), qui, pour *Nan* An et d'autres interlocutrices[56], est soutenu par la rhétorique de la « victime innocente ». Cette volonté de transmission est commune à de nombreuses personnes que nous avons pu interroger, notamment parmi les femmes les plus âgées de la coopérative *Tejidos Cotzal* qui, toutes sans exception, acceptaient de nous recevoir pour d'une part nous aider dans notre travail, et d'autre part transmettre leurs histoires de vie et leur quotidien à des personnes qui ne les connaissent pas. Parmi les témoignages collectés par le *Proyecto Lingüístico Ixil* à Nebaj (Cedillo de Paz et de Paz Pérez, 2018a, pp. 287-367)[57], l'un des hommes interrogé au sujet de son expérience du conflit commence sa narration par ce rappel du récit mémoriel comme acte de transmission, évoquant cette fois la transmission intergénérationnelle interne à la communauté.

A4	*pues aal chit b'a'n chane' kol va la*	*pues creo que es bueno que*	Alors je crois que c'est bien que
A5	*ootzili*	*se conozca*	Cela se sache

[55] Notons toutefois que d'autres contextes de mobilisation de la mémoire du conflit peuvent avoir échappé à notre enquête, tels que certaines formes de narrations traditionnelles, des performances rituelles, des prières aux défunts ou des prières cérémonielles publiques…

[56] Voir notamment le récit de *Nan* Ma'l (« IV. La permanence du traumatisme : empreinte sur les corps, effets sur la construction mémorielle individuelle »), dans lequel elle présente les souffrances vécues par son mari. Ce dernier est présenté comme patient, ou subissant les actions. Cet angle victimaire apporté au récit est une façon de souligner l'injustice des actes vécus.

[57] Traduction de l'ixil vers l'espagnol extraite du document source ; de l'espagnol vers le français par nos soins.

A6	*kam kat pelb'eli ta ka yaab'e' ve'*	*que es lo que se vivió en los años que*	Ce qu'on a vécu pendant les années où
A7	*kat uch ch'o'je'*	*se hizo la guerra*	La guerre a eu lieu
A8	*tan si ye' la qa' ootziloj as*	*porque si no lo damos a conocer pues*	Parce que si nous ne le faisons pas connaître alors
A9	*echoj acha'v kuxh o ch'o'je' la tab'i aka cheleme' u q'opoje' la qale'*	*los jóvenes* (sic) *pueden pensar que el* (sic) *guerra (conflicto) es muy bonita*	Les jeunes peuvent penser que la guerre (conflit) est très jolie

Cedillo de Paz et de Paz Pérez (2018a, pp. 287-288).

Nous voyons en effet que pour l'homme interrogé, seule la transmission de la mémoire par le témoignage est capable de faire comprendre le passé aux jeunes générations. Son récit rejoint ainsi ce que disaient certains témoins lors du procès lorsqu'ils affirmaient témoigner pour que cela ne se reproduise pas. Notons, par ailleurs, que la personne chargée de l'entretien, de sa transcription et de sa traduction a fait un choix particulier au moment de traduire le syntagme nominal *u ch'o'je'* qui signifie littéralement « la guerre ». Si elle utilise bien la traduction littérale, elle prend toutefois la peine de préciser, entre parenthèses, *conflicto* (« conflit »), usant ainsi de l'appellation officielle de la période.

Enfin, la *charla* de *Tejidos Cotzal* fait montre de cette même volonté de transmission, à laquelle s'ajoute celle d'adopter un registre discursif didactique de la part de Lu'. En premier lieu, l'introduction de la *charla* par un temps d'explication sur les prénoms ixil relève précisément de cette volonté. Au-delà de la structure de la *charla* en elle-même, des indices de cette volonté didactique se trouvent également dans la façon dont Lu' traduit le récit mémoriel de *Nan* An. Il prend en effet le temps de définir certains termes qu'il pense incompris par son auditoire, tels que les notions de passé, présent et futur qu'il expose en introduction, quitte, parfois, à construire ce qui nous semble des néologismes (L061).

L060	*Y entonces, como había políticas, muchas políticas, y entonces, a base de esas políticas, se estaban armando una división, decía ¿verdad?*	Et alors, comme il y avait des politiques, beaucoup de politiques, et alors, sur la base de ces politiques, ils étaient en train de créer une division, elle disait, pas vrai ?
L061	*Divisionismo* (sic).	Divisionnisme.
L083	*Guerrillero, le llamaban las personas, que regresaron con armamento.*	Guérillero, on appelait les personnes, qui revinrent avec de l'armement.

Malgré les accusations directes qu'il comporte, ce récit a également vocation à s'inscrire dans le registre victimaire en accentuant l'innocence des Ixil dans les exactions commises par l'armée. C'est là une particularité qui, nous semble-t-il, est liée à ce contexte de transmission

didactique et de tourisme mémoriel, car aucun de nos entretiens avec les femmes de *Tejidos Cotzal* ne faisait montre d'accusations aussi affirmées à l'encontre de l'armée, ni d'une telle bienveillance vis-à-vis de la guérilla. On note ainsi la récurrence de verbes désignant la notion d'obligation, de devoir ou encore d'obéissance, visant à prouver l'innocence des Ixil face aux normes et actions dictées par les militaires.

L080	*Le decía a las comunidades que **tenía que** dar comida gratis, ¿verdad?*	Il disait aux communautés qu'elles **devaient** donner de la nourriture gratuite, pas vrai ?
L095	*Decía que un día venía los aviones para chequear porque el militar **había prohivido*** (sic) *cocinar, eee, cocinar, ¿verdad?, en cualquier hora.*	Elle disait qu'un jour les avions venaient pour vérifier parce que le militaire **avait interdit** de cuisiner, euh, cuisiner, pas vrai ? À n'importe quelle heure.
L112	*Y luego que el militar **obligó** para enterrar en una hora, ¿verdad?*	Et après que le militaire **a obligé** pour enterrer en une heure, pas vrai ?
L114	*Y nadie **tiene que** llorar porque está vigilada las mujeres.*	Et personne ne **doit** pleurer parce que les femmes, sont surveillées.
L123	*Y dice que los militares **ya no dejaban** salir a las casas.*	Et elle dit que les militaires **ne laissaient plus** sortir [des] maisons.
L130	*Y entonces eee, al final, todo ese tiempo, los militares **obligaron** también a personas para patrullar, se decía, ¿verdad?*	Et alors euh, au final, tout ce temps, les militaires **ont obligé** aussi les personnes à patrouiller, disait-on, pas vrai ?
L142	*Era **ovligado*** (sic) *para los militares.*	Il était **obligé** [par] les militaires.
L143	*No era pagado sino que era **ovligatorio*** (sic)*, ¿verdad?*	Ce n'était pas payé, mais c'était **obligatoire**, pas vrai ?
L147	*Y entonces, como las personas dice que no sabía hablar español, las personas le **ovedecía*** (sic).	Et donc, comme les personnes disent qu'elles ne savent pas parler espagnol, les personnes lui **obéissaient**.
L148	*Porque decían ellos que era el capitán, que era algo muy especial, que podía hacer cualquier cosa para las personas que no pueden, que no **ovedecen*** (sic)*, ¿verdad?*	Parce qu'eux, ils disaient que c'était le capitaine, que c'était quelque chose de très spécial, qu'il pouvait faire n'importe quelle chose pour les personnes qui ne peuvent pas, qui n'**obéissent** pas, pas vrai ?
L161	*Le **obligaron** para hacerlo.*	Ils les **ont obligés** à le faire.
L175	*Y entonces, como dice doña Ana, también, el militar, nadie **puede** ver el militar en la calle.*	Et alors, comme dit *doña* Ana, aussi, le militaire, personne ne **peut** voir le militaire dans la rue.
L176	*Uno **tiene que** ir en su propio camino si encuentra el militar, decía.*	Chacun **doit** aller sur son propre chemin s'il rencontre le militaire, elle disait.

Nous avons constaté que certains contextes d'énonciation permettent la levée du silence. L'un des plus prégnants dans le quotidien de nos interlocutrices semble être celui visant à la transmission didactique, essentiellement dans des cadres très formalisés tels que les récits pour

touristes ou les entretiens plus ou moins formels avec les chercheurs présents dans la région. Le *Proyecto Lingüístico Ixil* et son vaste corpus de récits mémoriels sont un bel exemple de cette volonté didactique qui guide la narration face aux chercheurs. Cela rejoint ce que les femmes de Cotzal dont nous avons recueilli les récits de vie nous disaient, c'est-à-dire qu'elles voulaient nous aider à faire un livre qui parle d'elles et de leurs vies. Le projet DoBeS Yurakaré 2006-2011 (Hirtzel, 2021) mené en Amazonie bolivienne est un autre exemple de ce processus de dépôt de témoignages. L'ethnologue Vincent Hirtzel (2021) relate les raisons diverses qui motivent les interlocuteurs à partager leurs récits personnels, tout en explicitant les objectifs de revalorisation culturelle qui ont été avancés par ces mêmes personnes. Il met ainsi en avant le fait que ce type de processus, tant de collecte que de dépôt de témoignages, vise à des objectifs tant individuels que collectifs. Ils permettent aux interlocuteurs de se mettre dans une posture réflexive tant sur leurs parcours personnels que sur les raisons qui les poussent à vouloir partager et « récupérer » (Hirtzel, 2021) leurs savoirs, connaissances et expériences individuelles. Tout comme nous l'avons constaté lors de notre enquête, il s'agit donc à la fois d'un contexte énonciatif particulier, mais également de la dimension performative du discours mémoriel qui n'est mobilisé que lorsqu'il acquiert un sens particulier pour la communauté, celui de l'apprentissage. Ainsi, les mémoires orales du conflit armé rejoignent les récits mythistoriques dont la vocation est de guider l'action contemporaine, ou du moins d'éclairer des phénomènes contemporains à l'aune des expériences des aïeux et ancêtres (Vapnarsky, 2018). Nous aurons l'occasion de revenir sur cet aspect dans l'avant-dernier chapitre[58].

Nous avons abordé, dans ce chapitre, certaines des caractéristiques qui construisent la mémoire individuelle du conflit armé et la façon dont celle-ci est transmise. Nous avons ainsi analysé la façon dont elle se construit en collaboration avec des touristes en demande de récits mémoriels s'inscrivant dans une rhétorique victimaire centrée sur la période du génocide. La comparaison entre les récits de vie face aux touristes et ceux effectués dans l'intimité du foyer nous a permis de mettre à jour les permanences et différences qui se donnent à voir en fonction des destinataires et du lieu dans lequel le récit mémoriel est effectué. Ceci n'est pas sans rappeler les travaux pionniers du sociologue Maurice Halbwachs (1925 ; 1968) sur les rapports entre passé et mémoire et sur la plasticité contextuelle de la remémoration et de sa transmission ; travaux repris et complétés par l'historien Alejandro E. Gómez (2014, pp. 111-113) :

[58] Voir « V.1. Les cinq périodes de génocide visant les Ixil ».

> (…) les évocations du passé n'auraient pas lieu s'il n'y avait pas de besoins pour les justifier. Ces besoins confèrent aux souvenirs une signification dont le sens dépendra du « cadre social » dans lequel ils apparaissent. Cela implique qu'un même évènement peut être remémoré à différents moments et de différentes manières en fonction de la communauté et des raisons que ses membres ont de l'évoquer (Gómez, 2014, p. 111).

L'interrogation soulevée sur la notion de silence nous a enfin mené à nous interroger sur les caractéristiques de levée du silence et, plus spécifiquement, sur le caractère didactique du témoignage comme instrument de transmission de la mémoire. Ainsi, la mémoire individuelle prend sens lorsqu'elle a une visée collective, lorsqu'elle vient apporter un bénéfice à la communauté. Toutefois, les questions laissées en suspens par la notion de silence doivent nous pousser à creuser cet aspect afin de comprendre la raison profonde de ce silence. En effet, le silence n'implique pas nécessairement l'oubli ni l'absence de traumatisme, et c'est à travers la question de l'inscription de la mémoire dans les corps que cet enjeu peut être étudié plus avant.

Chapitre IV

La permanence du traumatisme : empreinte sur les corps, effets sur la construction mémorielle individuelle

Après l'avoir aperçue à plusieurs reprises lors de différents évènements publics, nous sommes officiellement présentée à *Nan* Ma'l pour la première fois en septembre 2017. Ce jour-là, un groupe de touristes japonais visitait la coopérative *Tejidos Cotzal*, guidé par une organisatrice de voyages japonaise qui se rend régulièrement dans la région depuis une quinzaine d'années. Celle-ci a rendez-vous dans l'après-midi avec l'une de ses amies qu'elle souhaite nous présenter. Nous allons donc tous ensemble chez *Nan* Ma'l, une femme ixil, ancienne enseignante du primaire, afin que les touristes lui remettent du matériel scolaire qu'elle se chargera de distribuer aux écoles des *aldeas* les moins bien dotées. Cette femme, probablement âgée d'une soixantaine d'années, est une leader communautaire reconnue, investie dans des projets d'amélioration de la couverture éducative et d'autres dédiés à l'autonomisation des femmes. Après une vingtaine de minutes de conversation, elle nous propose de l'appeler plus tard afin de convenir d'un rendez-vous pour répondre à nos questions sur sa carrière professionnelle et sur l'évolution du système éducatif dans la région. Cette seconde rencontre aura lieu deux semaines plus tard, quelques jours après qu'un tremblement de terre a secoué la région. Nous nous retrouvons à son domicile, dans une pièce mal éclairée, équipée d'une table et de deux bancs, située sur le toit de sa maison. Après s'être assurée de nos intentions, et notamment du fait que nous ne comptions pas retirer un bénéfice financier des informations échangées, un sentiment de confiance mutuelle s'installe. Nous éprouvons un profond respect pour cette femme au parcours si riche et à l'engagement sans faille pour sa communauté. Nous pensons qu'elle voit en nous une jeune femme un peu ingénue et pas très au fait des normes de politesse locales, qu'elle se chargera de nous enseigner avec une délicatesse toute relative. Alors que nous l'interrogeons sur la composition de son foyer, notre première conversation bifurque très rapidement vers la période du conflit armé, sans que nous maîtrisions réellement le rythme de l'échange. *Nan* Ma'l (NM) nous confie alors un pan de l'histoire de son défunt mari, les actes dont il a été à la fois victime et témoin et qui l'ont affecté de façon durable.

M01	CM: *¿Y su esposo?*	CM : Et votre époux ?
M02	NM: *Aaah, mi esposo se murió antes de la firma de la paz.*	NM : Aaah, mon époux est mort avant la signature de la paix.
M03	CM: *Ah…*	CM : Ah…
M04	NM: *Después del, no después del conflicto armado sino que él vivió todo el, el caos de la, de la, del conflicto armado y se murió.*	NM : Après le, pas après le conflit armé, mais il a vécu tout le, le chaos de la, de la, du conflit armé et il est mort.
M05	CM: *¿De qué se murió? Si no es...*	CM : De quoi est-il mort ? Si ce n'est pas…
M06	NM: *Eee, pues yo no sé porque de plano que ya estaba muy <u>traumado</u> porque como, como…*	NM : Euh, alors je ne sais pas pourquoi, mais sûrement qu'il était déjà très <u>traumatisé</u> parce que comme, comme…
M07	*Él trabajaba en Chajul, y él era maestro.*	Il travaillait à Chajul, et il était professeur.
M08	*Estaba trabajando en Chajul.*	Il travaillait à Chajul.
M09	*Yyy, y según cuenta él de que, de que, cuando iba por, por, por, por el camino.*	Eeettt, et d'après ce qu'il dit que, que, quand il passait par, par, par, par le chemin.
M10	*Como <u>antes</u> no había bus, entonces sólo caminaban a pie por, por una aldea que sí es parte de Nebaj también, pero muy retirada.*	Parce que <u>avant</u> il n'y avait pas de bus, alors ils allaient seulement à pied par, par une *aldea* qui fait partie de Nebaj aussi, mais qui est très retirée.
M11	*Entonces, lo agarraron los ejércitos*[1] *en, en, en, en, en Chajul y lo metieron en el calabozo.*	Alors, ceux de l'armée l'ont attrapé à, à, à, à Chajul et ils l'ont mis dans un cachot.
M12	CM: *¿En qué, perdón?*	CM : Dans quoi, pardon ?
M13	NM: *En calabozo.*	NM : Au cachot.
M14	*Es una agujero que aaabren los, el ejército y, y, y ellos esteee…, ellos, esteee, atrapan a las personas que supuestamente dicen que, que, que, que ellos son guerrilleros.*	C'est un trou qui est ooouuuvert par les, l'armée et, et, et eux, euh…, ils, euh, attrapent les personnes dont supposément ils disent que, que, que, que ce sont des guérilleros.
M15	*Entonc-, sólo porque ellos llevan su comidita en la mochila por ejemplo.*	Du c-, seulement parce qu'ils ont leur repas dans le sac par exemple.
M16	*Entonces, ya lo amenazan que es guerrillero, entonces lo detienen.*	Alors, ils le menacent d'être un guérillero, alors ils l'arrêtent.
M17	*Entonces como castigo lo meten en este agujero <u>graaannnde graaannnde</u> y no le dan comida para nada.*	Alors en guise de sanction ils le mettent dans ce <u>graaannnd graaannnd</u> trou et ils ne lui donnent rien du tout à manger.
M18	*Entonces a mi finado esposo lo liberaron como a los quince días digo yo, pero ya bien golpeado.*	Alors mon défunt époux ils l'ont libéré au bout de quelque chose comme quinze

[1] Ce type de synecdoque, qu'il s'agisse de l'usage du tout pour la partie ou de la partie pour le tout, est fréquent chez les locuteurs ixil lorsqu'ils s'expriment en espagnol : *los ejércitos* pour signifier les membres de l'armée, *los gobiernos* pour désigner les membres du gouvernement, ou *los derechos humanos* pour se référer aux travailleurs des ONG. Voir également « II.2.2. Interprétation et modification des marques de personnes : un soldat ou des soldats ? ».

		jours je dirais, mais il avait été bien frappé.
M19	*Yyy, cuando lo liberaron lo, lo detuvieron la segunda vez y, y entonces también bien golpeado, pero también con mando; le fueron a hablar que él era maestro entonces lo liberaron otra vez.*	Eeettt, quand ils l'ont libéré ils le, l'ont arrêté une seconde fois et, et là encore il avait été bien frappé, mais aussi avec des ordres ; ils sont allés lui dire qu'il était professeur alors ils l'ont libéré encore une fois.
M20	[la voix s'accélère] *Perooo de plano que él ya estaba traumado.*	[la voix s'accélère] Maaaiiis sûrement qu'il était déjà traumatisé.
M21	*Y como delante de los maestros de, de, de Chajul, ahorcaban los, los, los, los, los, los* [la voix ralentit, longs temps de pause entre chaque mot, elle cherche ses mots] *supuestamente niños amenazados que son guerrilleros sólo porque utilizan botas de hule.*	Et comme devant les professeurs de, de, de Chajul, ils pendaient les, les, les, les, les, les, [la voix ralentit, longs temps de pause entre chaque mot, elle cherche ses mots] enfants supposément menacés d'être guérilleros uniquement parce qu'ils utilisent des bottes en caoutchouc.
M22	*En el, eso sí fue en el año* [accélère] *1982, 83, 84, 85, hasta el 86.*	En, oui ça s'est passé en [accélère] 1982, 83, 84, 85, jusqu'en 86.
M23	*Y lo colgaban en la, en esa iglesia que todavía existe.*	Et ils le [l'enfant] pendaient dans la, dans cette église qui existe encore
M24	CM: *¿En Chajul?*	CM : À Chajul ?
M25	NM: *En Chajul. Porque él trabajaba allí.*	NM : À Chajul. Parce que lui, il travaillait là-bas.
M26	*Entonces eee cuandooo… Cada noche dice que detienen a niños de quince años, de diecisiete años.*	Alors euh quaaannnd… Chaque soir il dit qu'ils arrêtent des enfants de quinze ans, de dix-sept ans.
M27	*Personas que van en el trabajo en el día, lo detienen sólo por las botas, y dicen que son guerrilleros entonces.*	Des personnes qui vont au travail dans la journée, ils les arrêtent seulement à cause des bottes, et ils disent que du coup ce sont des guérilleros.
M28	*Eee, todos los días dice que ahorcaban como doce personas, quince personas.*	Euh, tous les jours il dit qu'ils pendaient quelque chose comme douze personnes, quinze personnes.
M29	*Lanzaban el lazo desde el campanario* (photo 20).	Ils lançaient la corde depuis le clocher (photo 20).
M30	[voix accélérée pour montrer l'enchaînement rapide des actions] *Y formaban los pobres niños inocentes, señores inocentes, y le metían el cordón del lazo, y lo jalaban para arriba, en cinco minutos, diez minutos se moría, lo volvían a tirar en el suelo, le quitaban el lazo, lo tiraban, o entra el siguiente, y así formados.*	[voix accélérée pour montrer l'enchaînement rapide des actions] Et ils alignaient les pauvres enfants innocents, des hommes innocents, et ils lui mettaient la boucle de la corde, et ils le tiraient vers le haut, en cinq minutes, dix minutes il mourait, ils lui retiraient la corde, ils le jetaient, ou le suivant entre, et à la file comme ça.
M31	*Pero diario, diario, diez, doce personas, quince personas, diario. Entonces, este…*	Mais tous les jours, tous les jours, dix, douze personnes, quinze personnes, tous les jours. Alors euh…

M32	*Y no sólo lo hacia el ejército, sino que llamaba a toooda la gente.*	Et ce n'était pas seulement l'armée qui le faisait, mais ils appelaient tooouuut le monde.
M33	*Cuando ya están tocando la campana, es que ya van a matar.*	Quand ils sonnent la cloche, c'est qu'ils vont tuer.
M34	*Y toda la geeente en la casa tiene que salir.*	Et tout le mooonnnde dans la maison doit sortir.
M35	*Si no salían, amenazas que son guerrilleras.*	S'ils ne sortent pas, [ils étaient] menacés d'être des guérilleros.
M36	*Entonces eso él, lo que, lo que, lo que él vivió.*	Alors ça c'est le, ce que, ce que, ce qu'il a vécu.
M37	*Entonces él ya no aguantó de plano.*	Alors lui sûrement qu'il n'a plus supporté.
M38	*Él ya se mantenía enfermo y qué casualidad que ese día, tomó él un poco de, de, de…*	Depuis il était tout le temps malade et quel hasard que ce jour-là, il a bu un peu de, de, de…
M39	*Bueno, se puso bolo.*	Bon, il était bourré.
M40	*En esa tarde se puso bolo, bolo borracho* [comme pour expliquer le mot].	Ce jour-là il était bourré, bourré ivre [comme pour expliquer le mot].
M41	*Y sólo por tomar ese, esa noche, se murió.*	Et juste parce qu'il a bu ce, ce soir-là, il est mort.
M42	*Pero de plano que ya estaba traumado.*	Mais sûrement qu'il était déjà traumatisé.
M43	*Porque él ya no nos reconocía, ya no reconocía su casa, entonces prácticamente como que perdió la memoria por, por todo lo que él vivió… en, en la aldea.*	Parce qu'il ne nous reconnaissait déjà plus, il ne reconnaissait déjà plus sa maison, alors en fait il a perdu la mémoire à cause, à cause de tout ce qu'il a vécu… dans, dans l'*aldea*.
M44	*En la aldea, en Chajul mejor dicho.*	Dans l'*aldea*, à Chajul plutôt.
M45	CM: *¿Y todo esto pasaba en la iglesia?*	CM : Et tout cela se passait dans l'église ?
M46	NM: *Sí, todo esto pasaba en la iglesia.*	NM : Oui, tout cela se passait dans l'église.
M47	*No sólo en la iglesia, sino que también en las aldeas, porque no son…*	Pas seulement dans l'église, mais aussi dans les *aldeas*, parce que ce ne sont pas…
M48	[gorge nouée] *Sí, así era.*	[gorge nouée] Oui, c'était comme ça.

Extrait d'entretien semi-directif (septembre 2017).

Photographie 20. Clocher de l'église catholique
Chajul, avril 2018

Du récit de *Nan* Ma'l ressortent de grandes thématiques qui nous guident vers la compréhension du vécu traumatique de cet homme, mais également vers celui de *Nan* Ma'l. Outre la violence des faits rapportés, deux principaux axes d'analyse peuvent découler d'un récit aussi intime que celui-ci : le traumatisme comme maladie longue – menant ainsi à un questionnement sur les maladies traumatiques ixil –, et le rapport entre traumatisme et alcool. Avant d'aborder les effets corporels du traumatisme, nous allons nous interroger sur ce que ce témoignage nous apprend sur l'énonciation du traumatisme et sur la façon dont se construit une mémoire individuelle du conflit armé.

Dire l'évènement traumatique

Il apparaît à la lecture du récit de *Nan* Ma'l que la période du conflit armé s'inscrit, pour elle, dans une temporalité propre, mettant en exergue l'aspect exceptionnel de ce qui a été vécu par les Ixil durant ces décennies, et plus particulièrement pendant la période connue sous le nom de « la Violence ». En effet, lorsqu'elle aborde le décès de son mari au début de l'extrait, elle ne donne pas de date (bien qu'elle en ait connaissance puisqu'elle nous la donnera par la

suite), mais évoque un décès avant « la signature de la paix » (séquence M02). Ceci est d'autant plus notable que, dans le reste de notre échange, et dans ceux qui ont suivis, *Nan* Ma'l datait de façon précise les différents évènements qui marquent des ruptures dans son parcours personnel. Afin de préciser la temporalité du décès, elle donne plus de détails en explicitant qu'il a vécu la période de « chaos », qu'elle hésite à nommer « guerre », certainement pour correspondre à la phraséologie officielle.

M04	*Después del, no después del conflicto armado sino que él vivió todo el, el caos* ***de la, de la****, del conflicto armado y se murió.*	Après le, pas après le conflit armé mais il a vécu tout le, le chaos **de la, de la**, du conflit armé et il est mort[2].

L'interlocutrice donne ainsi la sensation que la période du conflit a sa propre temporalité, séparée des évènements qui se sont déroulés avant et après. Cette façon d'envisager le conflit armé comme une période de rupture ayant sa temporalité propre nous ramène aux hypothèses dressées par Bataillon (1997) quant à l'analyse des situations de chaos, ou ce qu'il appelle des « situations-limites ». En se fondant sur les théories du philosophe Claude Lefort, il entend comprendre la façon dont les acteurs cherchent à donner du sens – à construire de l'ordre – à ces évènements-ruptures naturellement déstructurant.

> C'est [à] dire qu'ils [les auteurs de la revue introduite par l'article] discernent dans de tels phénomènes, non pas de la pure désorganisation ou de la perte de sens, mais bien au contraire des modes spécifiques de surgissement et de mise en forme du social (Bataillon, 1997, p. 1).

Un autre aspect particulièrement saillant du récit tel qu'il nous est partagé est le fait que *Nan* Ma'l n'évoque jamais ses propres souvenirs de la période. En effet, l'ensemble des expériences sont narrées sous le prisme de l'expérience de son conjoint. Ceci est d'autant plus intéressant que la probabilité qu'elle ait assisté à des évènements similaires est très forte étant donné qu'elle était elle-même institutrice dans la région à la même époque. Seule la voix de son mari est rapportée dès lors qu'il s'agit d'évoquer des évènements traumatiques. Or, cette caractéristique du discours rapporté n'était pas présente lorsqu'elle évoquait d'autres épisodes de sa vie, y compris des évènements auxquels son conjoint avait pris une part active. Chosson (2012b, pp. 260-264) a démontré que les Tseltal communiquent d'une façon similaire lorsqu'il s'agit d'évoquer des actes considérés comme violents, notamment par l'usage de citatifs qui permettent de mettre une distance entre l'énoncé et l'énonciateur. Cette absence de

[2] Son époux est décédé en 1992, soit après la vague de violences intenses qui a traversé la région, mais avant la signature officielle des Accords de paix.

responsabilité énonciative, qu'elle explique par les contraintes liées à la norme sociale et à la conservation de l'intégrité physique, ne met pourtant pas en jeu la véracité du récit de l'acte violent ou transgressif. Par conséquent, l'exemple du récit de *Nan* Ma'l nous permet d'envisager que notre interlocutrice utilise le même système lexical pour prendre de la distance vis-à-vis du traumatisme narré, précaution langagière dont elle ne fait pas usage lorsqu'elle aborde des périodes non chargées de ce même traumatisme.

Ainsi, l'action de dire le traumatisme semble se dérouler selon deux caractéristiques particulières. D'une part, une distanciation énonciative qui vise à éviter de réactiver les maladies traumatiques que nous allons aborder dans la suite de ce chapitre et, d'autre part, une inscription de l'évènement dans une forme de rupture temporelle qui vise à donner un sens global à une situation de chaos. Cette dernière n'est toutefois valable que dans le cadre de la mémoire individuelle du conflit, c'est-à-dire lorsque le conflit s'inscrit dans le cadre temporel de la vie de l'énonciateur. Cette analyse n'est toutefois pas généralisable à l'ensemble des Ixil, car les mémoires individuelles ne peuvent se comprendre que mises en regard avec les parcours de vie des agents. Ainsi, le récit de vie de *Nan* Ma'l se distingue de celui de *Nan* An[3] qui tendait à évoquer le conflit comme faisant partie d'une succession d'expériences violentes dans son parcours personnel. L'histoire de vie de *Nan* Ma'l est moins marquée par la violence : elle n'a pas eu à travailler dans les *fincas* et elle n'a pas été victime de violences domestiques.

IV.1. Le traumatisme : causes et conséquences sur la construction d'une mémoire du conflit armé

L'extrait d'entretien cité en début de chapitre est révélateur de la façon dont les Ixil conçoivent les effets à long terme d'un évènement traumatique à l'échelle individuelle, notamment quant à ses effets corporels, inscrits dans le binôme corps/maladie. En effet, *Nan* Ma'l nous explique que son mari est tombé malade à cause de ce qu'il a vécu, mais de quel type de maladie s'agit-il exactement ?

[3] Voir « Chapitre III. Silences, réinterprétation et énonciation : (co-) construction de la mémoire individuelle du conflit ».

IV.1.1. Qu'est-ce que le concept de traumatisme pour les Ixil ?

Dans l'entretien, *Nan* Ma'l utilise à trois reprises le substantif *traumado* (séquences M06, M20 et M42), participe du verbe *traumar*, lui-même synonyme du verbe *traumatizar* (« traumatiser »), d'après le dictionnaire de l'Académie Royale espagnole[4] et le *Dictionnaire des américanismes* de l'*Asociación de Academias de la Lengua Española*[5]. La notion de traumatisme, héritée du concept psychiatrique de névrose traumatique apparue au XIXe siècle, semble devenue d'usage si courant que son sens en a été galvaudé ces dernières années, participant d'une confusion entre les concepts de trauma et de traumatisme. En effet, si selon le CNRTL (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales), les deux termes sont synonymes pour les disciplines psychologiques et psychiatriques, la définition médicale pose une différence nette : le trauma est une « lésion produite par une action extérieure »[6], quand le traumatisme est l'« ensemble de[s] manifestations locales ou générales provoquées par une action violente sur l'organisme »[7]. Partir de ces définitions nous permet donc de remettre en question la distinction qui a longtemps été faite par les *folk studies* entre corps biologique et corps émotionnel, entre maladies biomédicales et « maladies culturelles »[8], ce qui va nous mener à interroger la question du traumatisme chez les Ixil, notamment à travers la notion de *susto*. Comme nous allons le développer par la suite, l'une des caractéristiques du terme *susto* est le fait qu'il désigne à la fois le trauma (évènement générant du traumatisme) et le traumatisme (état provoqué par le trauma) tels qu'ils ont été définis ci-dessus. Si les conceptions médicales et corporelles ixil ne peuvent pas être considérées comme identiques aux conceptions occidentales – ou biomédicales –, il n'en reste pas moins que ces concepts se font écho.

Peu à peu, la notion de traumatisme est devenue, en Occident, une notion de sens commun, un fait moral au sens durkheimien du terme (Fassin et Rechtman, 2011 [2007], p. II ; Fargnoli, 2012), notamment lié à l'influence de la psychanalyse de guerre qui, au début du

---

[4] https://dle.rae.es/traumar#aXC1j3Z [dernier accès le 06.04.2021].
[5] https://lema.rae.es/damer/?key=traumar [dernier accès le 06.04.2021].
[6] https://www.cnrtl.fr/definition/trauma [dernier accès le 09.05.2021].
[7] https://www.cnrtl.fr/definition/traumatisme [dernier accès le 09.05.2021].
[8] Un débat anime l'anthropologie quant à cette appellation de « maladies culturelles » (*culture-bound syndromes*) pour définir des pathologies non traduisibles dans les langues occidentales. S'il est vrai que, dans une perspective anthropologique, toute maladie est conçue comme une « construction culturelle » (Domínguez Domingo, 2005, pp. 97-98), cette appellation vise à établir une distinction entre les maladies prises en charge par la biomédecine et celles qui ne peuvent l'être que par le système thérapeutique coutumier (Bonifacio, 2002 ; Peretti, 2010, pp. 18-21). Toutefois, l'évolution de la biomédecine ces dernières années tend à faire disparaître la distinction entre maladies émotionnelles et maladies biologiques.

XXe siècle, a développé l'usage des témoignages de traumatisme. Ce nouvel usage de la notion s'accompagne donc progressivement d'un regard empathique vis-à-vis de ceux qui en souffrent jusqu'à concourir à donner au concept de traumatisme un sens flou et élargi, tout à la fois médical, social et politique. La notion a même évolué jusqu'à légitimer un statut, celui de « victime de traumatisme », qui peut être entendu comme stigmatisant, car il fige la personne dans une position de victime (Fargnoli, 2012, pp. 25-36 ; Fassin et Rechtman, 2011 [2007], pp. I-IV). En raison de la longueur extrême des procédures judiciaires, cette passivité peut être encore accentuée lorsque des procès sont ouverts pour viols de guerre, comme nous avons pu le constater précédemment[9]. Pourtant, comme le montrent Didier Fassin et Richard Rechtman tout au long de leur ouvrage consacré à la notion de traumatisme (2011 [2007]), les victimes ne sont pas nécessairement dans une posture de souffrance, mais plutôt dans une quête de justice. Ce serait donc une perspective de droit plus qu'une approche compassionnelle que ces victimes réclameraient, loin de l'image de victime passive.

Le phénomène de « revictimisation » est également mis en avant par les femmes ixil qui ont témoigné de violences sexuelles lors du procès à l'encontre de Ríos Montt, comme nous avons pu le constater lorsque nous avons tenté d'établir un contact avec elles. Quelques semaines après notre installation à Nebaj, nous avons souhaité nous rapprocher des membres du CALDH, association avec laquelle nous avions pris contact à Ciudad de Guatemala dès mars 2017. Grâce à nos précédentes expériences auprès d'organisations de défense des droits de l'Homme au Guatemala, nous avions des réseaux en commun avec l'organisation qui, nous le pensions, faciliteraient cette approche. Pourtant, la mise en place d'un lien direct avec une responsable de l'agence locale du CALDH fut plus laborieuse que prévu initialement, et n'a pu se réaliser que début février 2018. Après un échange de quelques minutes sur le pas de la porte de l'association, elle nous a demandé de rédiger un courrier de demande officielle qui serait ensuite lu aux femmes et à partir duquel elles décideraient, ou non, de nous rencontrer. Dans un courrier daté du 19 février 2018[10], nous avons donc exposé les objectifs de notre étude ainsi que la méthodologie que nous souhaitions appliquer. Ce n'est qu'un mois plus tard, en croisant la jeune femme au détour d'une rue, que nous sommes parvenue à obtenir des nouvelles de notre requête ; elle nous proposait de nous retrouver dans son bureau le soir afin d'en discuter. La discussion fut finalement très rapide, car les femmes refusaient cette rencontre.

[9] Voir « Chapitre II. Le témoignage judiciaire : une forme particulière du discours mémoriel ».

[10] Le texte de cette lettre est disponible en annexe : « Courrier de demande de mise en contact avec les femmes témoins lors du procès à l'encontre d'Efraín Ríos Montt et de José Mauricio Rodríguez Sánchez ».

La jeune femme a abordé les raisons qui les avaient poussées à refuser, parmi lesquelles le fait de vouloir se rendre plus disponibles pour leurs familles et leurs communautés, mais également la « revictimisation », phénomène dont elle nous avait prévenue au préalable qu'il serait très probablement bloquant. En effet, depuis le début de la procédure en 2000, toutes ces femmes avaient évolué et construit une nouvelle vie, de nouveaux projets, et elles souhaitaient désormais se concentrer sur cela. Elles ne voulaient plus être regardées comme des victimes perpétuelles, statut passif qui est, comme le remarque Christine Eber (2008 [1995], pp. 5-15) dans son ouvrage anthropologique consacré aux usages de l'alcool parmi les femmes tzotzil du Chiapas (Mexique), parfois apposé sur les femmes latino-américaines. De même, leurs absences prolongées et le coup de projecteur que leurs témoignages mettaient sur leurs communautés étaient mal perçus localement (par leurs familles et les membres de leurs communautés), entre autres du fait des menaces et intimidations qui pouvaient parfois être reçues. En filigrane transparaissait également la fatigue de ces femmes dont les corps étaient épuisés par les trajets incessants en ville, par les dépôts de témoignages qui faisaient ressurgir le traumatisme et entraînaient des effets physiques et psychiques parfois dévastateurs (fig. 7).

Séquelles physiques et psychiques des viols commis durant le conflit

- Fausses couches ;
- Grossesses forcées ;
- Enfants mort-nés ;
- Hémorragies chroniques ;
- Infections incurables ;
- Ulcère ;
- Céphalées chroniques ;
- Maux de gorge chroniques ;
- *Susto* ;
- Déni ;
- Tension nerveuse profonde ;
- Méfiance généralisée ;
- Insécurité ;
- Tendances suicidaires ;
- Isolement ;
- Silence, honte, humiliation ;
- Amnésie traumatique.

Figure 7. Séquelles physiques et psychiques des viols commis durant le conflit
Sources : données de terrain complétées par ACOGUATE (2013, pp. 22-23) ; CALDH (2013) ; CEH (1999, III, pp. 52-57) ; ECAP et UNAMG (2011, pp. 268-269) ; Palacios Aragón (2017) ; Paz Bailey (2014, pp. 134-147).

À titre d'exemple, nous pouvons évoquer le cas de *Nan* Tel que nous n'avons pas eu l'opportunité de rencontrer du fait de ses problèmes de santé, mais dont l'histoire nous a été transmise par son neveu, en avril 2018, dans le cadre d'une conversation informelle sur la mémoire traumatique du corps, peu de temps avant le décès de cette femme. Au paroxysme du conflit armé, *Nan* Tel était une jeune femme qui vivait dans une *aldea*, éloignée des grandes

localités. Lorsque les soldats sont arrivés dans sa communauté, ils ont brûlé sa maison et l'ensemble de ses biens, puis ils ont tué son mari sous ses yeux. Certains ont alors essayé de la violer et l'ont entièrement déshabillée. Elle est toutefois parvenue à prendre la fuite et a erré dans les montagnes pendant deux jours et deux nuits, entièrement nue, jusqu'à ce qu'elle trouve une maison dont les occupants lui ont offert des vêtements. Démunie, elle s'est alors rendue dans la ville la plus proche afin d'y chercher une source de revenus et de se rapprocher de membres de sa famille. Quelque temps après sa réinstallation, elle a été violée par un membre des PAC qui vivait alors dans la même localité qu'elle, et qui est aujourd'hui réputé être un homme de « vices » – selon les dires de plusieurs de nos interlocuteurs et interlocutrices –, à cause de son addiction à l'alcool et du « mal » qu'il a fait à certaines femmes. Au moment où cette histoire nous a été confiée, *Nan* Tel souffrait d'importants maux de gorge et de ventre que son neveu attribuait aux violences sexuelles dont elle avait été victime. L'histoire de cette femme est désormais entrée dans la narration familiale puisqu'elle a été confiée à notre informateur (ainsi qu'à sa sœur comme nous l'avons appris plus tard) par sa mère, sœur de *Nan* Tel. La victime elle-même semble n'avoir jamais évoqué cet épisode de son histoire personnelle auprès de ses neveux et nièces.

L'exemple de *Nan* Tel révèle que les effets pathologiques du traumatisme sont clairement intégrés par la culture locale, soulevant ainsi la question des éventuelles autres marques pathologiques que l'évènement traumatique peut laisser sur le temps long et de leurs effets sur les stratégies mémorielles individuelles liées au conflit armé. Cette permanence du traumatisme est relevée par la psychologue et sociologue guatémaltèque Olga Alicia Paz Bailey (2014, pp. 140-142) comme étant spécifique aux effets du viol : le *susto* et la *vergüenza* (honte et culpabilité mêlées) que nous allons aborder dans la suite de ce chapitre. En effet, selon elle, la persistance d'un corps malade serait liée d'une part à la somatisation de l'évènement traumatique lui-même et à son irruption soudaine (à l'origine du *susto*), ainsi qu'à l'impossibilité d'en parler pour entamer un processus de soin intégral (du fait de la *vergüenza*), chacune de ces pathologies ayant des effets directs sur le corps.

IV.1.2. Les actes violents des humains comme sources de traumatismes à long terme

Afin de saisir au mieux la notion de traumatisme d'un point de vue émique, il est nécessaire de s'interroger sur ce que les Ixil considèrent comme étant source de traumatisme, ce qui, dans une acception plus générale, revient à se demander ce que les Ixil conçoivent comme étant des actes violents ayant des effets sur le long terme (Simon S., 2016, pp. 119-122). Comme le signale Michel Naepels (2006), la notion de violence reste complexe à définir, car les hypothèses dressées sont souvent trop larges pour être utiles au travail de l'anthropologue. Cette « notion de violence est moins une catégorie opératoire pour l'analyse que l'index d'un champ d'expériences qui demeurent à spécifier » (Naepels, 2006, p. 489). Contrairement aux langues latines par exemple, la langue ixil ne dispose d'aucun terme pour parler d'une violence générique. Lorsque le concept est utilisé, c'est alors le terme espagnol *violencia*[11] qui est employé. Notons également que le terme *Violencia* a été utilisé pour désigner la période de violence extrême du conflit armé. Désormais, nos interlocuteurs semblent alterner entre « guerre », « violence » et « période de beaucoup de violence » (*período de mucha violencia*).

La définition de la notion de violence proposée par Élisabeth Claverie, bien que critiquée par Naepels (2006, p. 487), peut servir de point de départ à notre analyse puisqu'elle entend la violence comme un ensemble d'« actes qui atteignent directement l'intégrité corporelle », se rapprochant ainsi des actes qui peuvent être identifiés comme violents par les Ixil lorsqu'ils s'expriment en espagnol. L'avantage d'une définition aussi large est qu'elle englobe des conceptions variées du corps et de ses composantes et, alliée à l'analyse de Michel Naepels (2006), elle permet de construire une théorie de la violence qui prenne en compte aussi bien celui qui la commet que la façon dont elle est reçue, perçue, vécue par celui ou celle qui en est affecté et par les tiers. D'après nos observations ainsi que les échanges que nous avons eus sur cette question lors de notre enquête de terrain et par la suite, les évènements ou actions correspondant à cette définition pour les Ixil entraînent un risque de maladie et donc peuvent potentiellement mener à la mort, quels qu'en soient les auteurs et les victimes. En prenant comme postulat de départ que les Ixil catégorisent certains évènements comme violents, nous pouvons, de prime abord, définir la conception de l'action violente comme toute action

[11] Dans les écrits, l'orthographe du terme est ixilisée en *violensia* (Mateo Ramírez et Caba Mendoza, 2018b, p. 439, 11 ; *ibid.*, p. 445, 26 ; Toma Cruz, 2018a, p. 405, B174 ; Cedillo de Paz et de Paz Pérez, 2018b, p. 238, 28 ; *ibid.*, p. 239, 45).

entraînant un risque de mort, qu'elle soit mise en place par un humain ou par un non-humain. Trois grandes catégories de « mauvaises actions »[12] peuvent être distinguées : la guerre, les interactions directes (physiques ou verbales), et les émotions « négatives » ou « fortes ».

La guerre

Les Ixil se réfèrent à la période du conflit armé en utilisant le substantif « guerre » dont les orthographes sont variables selon la localité, voire les locuteurs : *tch'a(')o(j)* à Chajul, *ch'a(')o'* à Cotzal et *ch'(a')o'j* à Nebaj[13]. Divers exemples de son usage sont consultables dans les récits collectés par le *Proyecto Lingüístico Ixil* (Cedillo de Paz et de Paz Pérez, 2018a et b ; Mateo Ramírez et Caba Mendoza, 2018a et b ; Toma Cruz, 2018a et b), la formulation la plus fréquente à Nebaj, à notre connaissance, étant la suivante :

pues aal chit b'a'n chane' kol va la	*pues creo que es bueno que*	alors je crois que c'est bien que
ootzili	*se conozca*	ça se sache
kam kat paleb'eli ta ka yaab'e' ve'	*que* (sic) *es lo que se vivió en los años que*	ce qui a été vécu pendant les années où
kat uch ch'o'je'	***se hizo la guerra***	**la guerre a eu lieu**

Cedillo de Paz et de Paz Pérez (2018a, p. 287, A4-A7)[14]

Dans le segment *Kat uch ch'o'je'* (Ne), *kat* est un marqueur d'aspect récent. Selon Ayres (1991, pp. 140-141, 5-4D), il notifie que l'action du verbe s'est déroulée dans un passé proche, souvent plus tôt dans la journée même de l'énonciation. Deux hypothèses semblent ainsi se définir face à l'usage de ce marqueur pour évoquer le conflit. Une première serait liée à la permanence du traumatisme du conflit, laissant penser que le locuteur ressent les effets du conflit comme si celui-ci avait pris fin le matin même[15]. Une autre hypothèse, peut-être plus pragmatique, est une évolution du langage qui autorise l'usage de *kat* y compris pour des évènements situés dans un passé de moyen terme, hypothèse corroborée par l'usage, fréquent,

[12] « *Malas acciones* », entretien par Messenger avec une Ixil de Nebaj, âgée d'une trentaine d'années (mai 2020). Cette expression a été employée par notre interlocutrice pour définir ce qu'elle considère comme étant des actes violents.

[13] Dans le dictionnaire Uchituy Tijonik et DIGEBI (2004), le substantif *ch'ao* apparaît à l'entrée « bagarre », mais nous ne l'avons jamais rencontré sous cette acception que ce soit lors de notre enquête de terrain ou dans les autres références bibliographiques utilisées.

[14] Traduction de l'ixil vers l'espagnol extraite du document original, de l'espagnol vers le français par l'autrice (excepté *kat uch ch'o'je'*).

[15] Voir « II.2.1. La temporalité du récit traumatique ».

que nous avons constaté sur le terrain de ce marqueur aspectuel pour évoquer des évènements passés ayant eu lieu pendant la vie du locuteur. Le suffixe *-e'*, dont les sens sont nombreux et variés en fonction de la nature grammaticale du mot auquel il est apposé et de la structure de la phrase, est ici un marqueur d'emphase dont l'usage est extrêmement courant à Nebaj (Glenn, 1991, pp. 89-90, 4-8C). Il met l'accent non seulement sur le substantif lui-même (*ch'o'j*), mais sur l'ensemble de la phrase. Enfin, le verbe *uch* (Ne) est un verbe intransitif qui peut être traduit par « se dérouler », « avoir lieu ». En ixil, le sujet du verbe est donc la guerre, laissant envisager, par l'absence de sujet agent, qu'il n'y a pas de responsable direct de l'occurrence de la guerre, ou que ceux-ci ne sont volontairement pas nommés. La traduction de cette phrase dans le document source est « *se hizo la guerra* » (« la guerre s'est faite »), syntagme verbal médiopassif montrant une neutralisation de l'agentivité, tout comme dans la forme ixil de la phrase. Cette volonté de ne pas proférer d'accusation directe se retrouve également dans le récit de *Nan* Ma'l (séquences M18 et M19) lorsqu'elle utilise une forme passive pour parler des coups reçus par son mari : « *bien golpeado* » (« il avait été bien frappé »). Deux hypothèses interprétatives, complémentaires, ressortent de cet usage du passif[16], notamment si l'on considère que les autres verbes d'action sont à la voix active, en nommant directement les soldats comme acteurs. En premier lieu, l'usage du passif permet de mettre la lumière sur le patient (son mari) et sur les conséquences de l'action sur lui. En second lieu, l'usage d'une voix passive peut être une façon d'éviter d'émettre une accusation explicite et directe, rejoignant ainsi la formulation passive remarquée dans le segment *kat uch ch'o'je'*.

Si le terme « guerre » est effectivement présent dans le lexique ixil, il est parfois utilisé en parallèle du terme *violensia* :

> *Ko'xtene, utz a' vat paal kuo' tu* ***q'u ch'ao'****, tu* ***q'u violensia*** (Co), Toma Cruz (2018a, p. 405, B174) → Il y a longtemps, nous avons traversé **une guerre/des guerres**, **une <u>violence</u>/des violences**.
>
> ↳ *Q'u* est un article pluriel, mais il est traduit au singulier dans notre source écrite.

D'après les observations menées par l'anthropologue italienne Valentina Bonifacio (2002, pp. 65-70), au sortir de la guerre, les habitants de Nebaj se référaient à la période de la guerre par le terme espagnol la *bulla*, qui se réfère à une ambiance particulièrement bruyante et confuse, on pourrait le traduire par « bordel, bazar ». Lors de notre enquête de terrain, nous n'avons pas constaté l'usage de cet euphémisme ni dans les recueils de témoignages récents

[16] Hypothèses issues d'une communication personnelle avec Valentina Vapnarsky (mai 2021).

consultés. Une hypothèse à cette évolution langagière serait que l'évocation de la guerre dans l'immédiateté de l'après-guerre était impossible, car le mot « guerre » évoquait alors une réalité indicible, ou un déséquilibre, qui, avec le temps et le travail de récupération de la mémoire et de soutien aux victimes est devenue intelligible et donc nommable. Le seul autre usage de « guerre » (en espagnol) que nous avons constaté faisait référence à la période de la colonisation comme une « guerre contre les Espagnols » et émanait de membres de réseaux militants pro-droits de l'Homme.

Les interactions considérées comme violentes : disputes, bagarres, actes de sorcellerie…

Sexe	**Âge**	**Cause du décès**			**Attribué à :**	
		Arme à feu	Arme blanche	Autre (lynchage, immolation, démembrement…)	Violence intrafamiliale	*Maras*
Hommes	18 et +	474	71	84	15	30
	- 18 ans	16	1	16	1	4
Femmes	18 et +	85	19	55	21	9
	- 18 ans	1	2	7	5	0
	Total	**576**	**93**	**162**	**42**	**43**

Tableau 7. Nombres d'articles de presse relevant des morts violentes 2017-2018

Sources : d'après *Nuestro Diario*

Ce tableau se base sur une recension quasi quotidienne des articles de presse relatant des morts violentes au Guatemala entre le 17 août 2017 et le 22 février 2018 dans le journal national *Nuestro Diario*, l'un des deux journaux distribués dans la région. *Nuestro Diario*, surnommé *Muerto Diario* (« Mort Quotidien ») par les Guatémaltèques, est un organe de presse spécialisé dans les faits divers, bien qu'il publie également quelques articles ayant trait à l'actualité politique et économique nationale. Une partie des décès rapportés dans ces articles sont liés à des règlements de compte liés à des affaires d'extorsion (essentiellement dans le secteur des transports), mais également en grande partie (lorsque cela était indiqué dans l'article) à des bagarres ayant dégénéré.

Le tableau ci-dessus (7) permet de prendre conscience de la prégnance d'une forme de culture de la violence bien plus que ne le fait le taux d'homicide, car il met en avant la présence quasi quotidienne de la violence grave, avec force photographies, à travers sa présence dans la presse (Olson, 2019 [2016], pp. 207-210). Si ce journal n'est pas présent dans tous les foyers, il est généralement posé en évidence sur tous les comptoirs des *tiendas*[17] et autres commerces

[17] Les *tiendas* sont des petites boutiques installées sur des pas de porte dans lesquels on trouve des articles du quotidien, comme dans une épicerie.

de la région. Cette violence peut également être comprise à l'aune de l'impunité qui règne dans le pays, créant ainsi une culture dans laquelle la réhabilitation n'existe pas et où la criminalité est perçue comme une fatalité (Kahn, 2003, pp. 39-43). De plus, cette omniprésence de la violence crée dans le pays un contexte de « non postconflit » (« *no-postconflicto* », p. 187), selon l'expression utilisée par Quicena Toro (2008) pour décrire le phénomène de « guerre urbaine » observé dans les années 2000 à Medellín (Colombie). Elle désigne par cette expression une temporalité dans laquelle le conflit officiel est terminé et la violence extrême est plus latente que physique ; celle-ci pouvant être redéclenchée à tout moment. Pour information, le taux d'homicide national en 2018 était de 22,4 pour 100 000 habitants, le département du Quiché disposant du taux le plus faible du pays avec 1,9 pour 100 000 habitants (MTI-OCSE Seguridad, n.d.). L'énorme différence entre les taux d'homicide départemental et national nous permet de comprendre l'écart qui existe entre la perception de la violence extrême par les Ixil et son existence réelle.

Si les actes de violence physique tels que les bagarres (pouvant mener à la mort) sont fréquents au Guatemala (Maero et De León Alvarado, 2013, pp. 59-62), ils sont particulièrement désapprouvés lorsque ses acteurs sont en fait des actrices ; la région ixil n'échappe pas à la règle. S'il ne nous a pas été donné d'assister directement à ce type de confrontations entre femmes, quelques vidéos de ces affrontements circulent sur les réseaux sociaux[18]. Celles-ci suscitent des commentaires majoritairement réprobateurs ou moqueurs (par des hommes et quelques femmes), comme nous avons pu le constater sous une vidéo intitulée *Mujeres peleando en el mercado de Nebaj* (« Femmes se battant sur le marché de Nebaj »), relayée par « Aldea Tzalbal Of »[19] sur Facebook le 31 mai 2019[20] (photo 21).

Sería bueno aplicarles el castigo maya para que no siga esos malos ejemplo.	Il serait bon de leur appliquer le châtiment maya pour que ces mauvais exemples ne continuent pas.
Me dan asco esta clase de mujeres!!!! Luego dicen que sufren violencia cuando sus esposos las ponga en su lugar.	Ce genre de femmes me dégoûte !!!! Après elles disent qu'elles sont victimes de violence quand leurs maris les remettent à leur place.

[18] Entre août 2018 et mai 2019, cinq vidéos de ce type sont apparues sur notre fil d'actualité Facebook, relayée par des pages locales se présentant comme des organes de presse.
[19] https://www.facebook.com/tzalbaloficial [dernier accès le 21.10.2021].
[20] Nous ne reportons ici qu'une sélection de commentaires (sur trente-quatre au total), nous avons exclu les commentaires d'ordre grivois (« elles se battent pour moi ») ou comparant les femmes à des animaux (chiennes, singes). Nous avons conservé les commentaires tels qu'ils ont été publiés, sans effectuer de correction syntaxique ou orthographique. Lors d'une consultation de cette vidéo en mai 2021, nous avons constaté que l'ensemble des commentaires avaient été supprimés.

Ay no que vergüenza.	Oh non quelle honte.
👩‍🦰 *que vergüenza hacen pasar estas mal paridas a nuestro municipio*.	👩‍🦰 Quelle honte ces bâtardes font peser sur notre localité.

Photographie 21. Femmes se bagarrant sur le marché
Nebaj, mai 2019
Source : Facebook – Aldea Tzalbal Of, *Mujeres peleando en el mercado de Nebaj*, 31.05.2019.

Les commentaires ci-dessus mettent en avant ce rejet de la violence. Il a également été développé par un journaliste de la chaîne de télévision nationale ChapinTV en juin 2018 alors qu'un reportage était diffusé sur deux jeunes femmes de Nebaj se bagarrant « pour l'amour d'un homme » (« *por el amor de un hombre* »)[21]. Il évoque ainsi « une perte de valeurs » (« *pérdida de valores* ») liée la recrudescence d'une culture de la violence dans le pays, particulièrement parmi les populations les plus jeunes. Au-delà de la violence en elle-même et du rejet de celle-ci qui transparaît de ce type de vidéos, le fait de diffuser ces images mettant en scène des femmes se battant constitue également une forme de violence envers les femmes à travers des images dégradantes. Le fait que les commentaires soient essentiellement rédigés par des

[21] Cette vidéo est consultable sur Facebook, sur la page « Telediario », sous le titre *Graban pelea de mujeres La razón sería por el amor de un hombre*, mise en ligne le 27.06.2018 (consultée le 09.05.2021).

hommes (qui s'en offusquent ou s'en amusent) et soient parfois grivois, ajoute encore à cette stigmatisation visant plus spécifiquement les femmes[22].

Enfin, les actes de sorcellerie sont une autre forme de violence, difficilement perceptible pour les étrangers. Ils ont une présence très concrète et quotidienne au sein des communautés mayas (Colby et Colby, 1986 [1981], pp. 59-63), comme l'a montré Chosson (2012b, pp. 232-246) lorsqu'elle analyse les accusations de sorcellerie qui ont cours dans le village tseltal d'Aguacatenango (Chiapas, Mexique)[23]. Si plusieurs personnes nous ont confié à demi-mot qu'il existait des sorciers en région ixil, nous avons pu en avoir confirmation auprès d'un *aaq'ii*. Selon lui, ceux qui pratiquent ce que nous pourrions résumer à des actes de sorcellerie sont des *aaq'ii* qui se servent de leur don pour mener à bien des vengeances diverses et variées, pouvant aller jusqu'à entraîner la mort de la personne ciblée. Les imputations de sorcellerie sont bien présentes dans les communautés ixil, mais elles ne semblent pas liées aux types de violences que nous avons constatés sur le terrain, ou alors de façon suffisamment indirecte pour que cela ne ressorte pas de nos observations et des échanges avec nos différents interlocuteurs. De plus, l'essence même de la sorcellerie – qui est, par définition, cachée à ceux qui n'en sont pas acteurs (Favret-Saada, 1977, pp. 33-36) – ne nous a pas permis d'obtenir plus d'informations sur cette question.

Les émotions « négatives »

Más un vi' (Ne) → litt. « plus (+) ma tête » → je suis en colère.

Les accès de colère, tout comme les « mauvaises actions », sont générateurs de honte, car ils transgressent les normes sociales ou bien sont la preuve visible d'une absence de contrôle de soi (Colby et Colby, 1986 [1981]), pp. 53-56). Comme le note Guiteras Holmes (1986 [1961], pp. 71-94) en contexte tzotzil, l'ire peut aussi être à l'origine de maladies, voire entraîner la mort. Notons que cette catégorie se caractérise également par une forme de jugement de moralité, car elle s'applique aussi lorsqu'une personne mène une vie considérée

[22] Nous remercions Valentina Vapnarsky (communication personnelle, avril 2021) pour ses apports quant à l'analyse de ces violences genrées.

[23] On peut consulter Pozas Arciniega (1982 [1959], pp. 306-307) en contexte tzotzil ; Rubel *et al.* (1991 [1984], pp. 30-48) en contexte mexicain ; Uzzell (2009) dans la région d'Oaxaca (Mexique).

comme « mauvaise » selon les normes communautaires, que ces actes aient réellement eu lieu ou bien qu'ils soient de l'ordre de la rumeur.

Yanal ivi' (Ch, Ne) → litt. « sa tête est décomposée » → mal élevé(e), fou.
Yanal tatine' (Ne) → mauvaise qualité de vie.
Yanal tichajil (Ne) → mauvaise vie.

Les termes ci-dessus sont construits à partir de la racine verbale intransitive *yan-* signifiant « se décomposer » (Jewett et Willis, 1996, p. 303). Le suffixe *–al* s'utilise normalement apposé à des racines adjectivales pour créer un substantif nommant la qualité de l'adjectif (Ayres, 1991, pp. 35-36). Si les sources consultées semblent indiquer une incohérence grammaticale, le dictionnaire de Jewett et Willis (1996, p. 303) confirme l'usage que nous avons constaté sur le terrain. La quasi-totalité des usages de la racine *yan-* fait référence à des actes jugés de façon négative (tab. 8).

Forme complexe	Nature grammaticale	Sens
Yansa	Verbe transitif	Ruiner, détruire
Yan –aanima –e	Expression idiomatique	Perdre l'envie de faire quelque chose
Yan –c'u'l	Expression idiomatique	Tomber/être enceinte
Yan –c'u'l e'	Expression idiomatique	Rejeter, refuser
Yan –vi'	Expression idiomatique	Perdre le bon sens, se rendre fou
Yana's	Adjectif	Honteux, déshonorant

Tableau 8. Usages de la racine verbale *yan-* à Chajul
Sources : d'après Jewett et Willis (1996, p. 303).

Dans une société où les contraintes normatives sont importantes et où les autres observent constamment vos comportements, la rumeur peut avoir un effet sur votre statut dans le groupe social. Si une rumeur laisse entendre que vous avez un mauvais comportement, cela atteint votre image au sein du collectif et peut donc entraîner une exclusion de la part de la communauté, voire des maladies (Imberton Deneke, 2002, pp. 91-93). L'effet de la rumeur est donc parfaitement concret et violent. Elle est en ce sens comparable à la notion de déviance telle qu'étudiée par l'ethnométhodologie (Coulon, 2002 [1987], pp. 5-13) et, plus précisément par les théories de l'étiquetage et de la désignation selon lesquelles la déviance est un construit social. La personne labellisée comme déviante est exclue de sa communauté par « les forces du contrôle social » (Coulon, 2002 [1987], p. 13) qui construisent un cercle vicieux de l'exclusion. D'une part, les personnes déviantes sont stigmatisées et exclues du collectif, d'autre part cette marginalisation forcée tend à confirmer le jugement de déviance qui est posé sur la personne.

Pour les Ixil, la rumeur entraîne une double forme de violence. D'une part, la sanction d'un comportement, effectif ou non, par la rumeur est un acte violent puisqu'il entraîne l'exclusion du collectif, comme cela a été constaté par certaines femmes victimes de grossesses forcées lors du conflit armé (ECAP et UNAMG, 2011, pp. 255-257). D'autre part, le comportement sur lequel se focalise la rumeur est également perçu comme violent puisqu'il transgresse la norme. En effet, dès lors qu'un comportement est condamné il devient violent, mettant ainsi en relief toute la complexité de la définition de l'acte violent entre les violences vécues et les violences condamnables, tant juridiquement que socialement.

Si l'on tente de formuler une définition de la violence en partant de ces différentes catégories, il apparaît que le lien entre chacune d'entre elles se trouve dans les effets engendrés par l'action violente : la constitution d'un déséquilibre, qu'il soit individuel, familial ou communautaire. Or, il est connu désormais que, chez les Mayas et en Mésoamérique, un déséquilibre, ou une dysharmonie, risque d'occasionner une maladie[24], laquelle peut mener à la mort, du fait que les Mayas en général, et les Ixil en particulier, ont une vision intégrale de la santé, liant les composantes physiques, mentales et sociales[25].

> Si tout est respecté et que les relations avec les autres sont harmonieuses : la vie de l'être humain se maintient en équilibre, c'est-à-dire en santé. Pour la médecine maya ancestrale la santé est le produit de la relation harmonieuse entre : les énergies du cosmos, la nature et les êtres humains. C'est l'état d'équilibre et d'harmonie interne du corps et de l'esprit, liés aux énergies sociales, environnementales et du cosmos (Colaj Tuctuc, 2013, p. 11. Souligné par nos soins)[26].

La conception du monde qui crée des imbrications profondes entre l'individu et le collectif auquel il appartient a donc un impact concret sur la notion de violence. En effet, on comprend mieux les risques liés à toute rupture de la norme sociale, faisant peser une contrainte

[24] On peut consulter : Ariel de Vidas, 2021, en contexte nahua ; Groark (2008, pp. 435-437) et Pozas Arciniega (1982 [1959], pp. 387-406) en contexte tzotzil ; Rubel *et al.*, 1991 [1984], pp. 30-48, en contexte mexicain ; Vogt (1993 [1976], pp. 44-47) en contexte tzotzil.

[25] Sur ces questions, on peut consulter : Balsanelli (2019a) en contexte lacandon ; Figuerola Pujol (1996, p. 154) pour le contexte tseltal ; Hirose López (2008) pour le contexte yucatèque ; Holland (1963) pour le contexte tzotzil ; López Austin (2013 [1997], pp. 193-194) pour le contexte nahua ; Martínez González (2007) pour un regard plus large sur les populations mayas ; Peretti (2010, pp. 23-24) chez les Mayas du Guatemala ; Pitarch (2000, 2011) en contexte tseltal ; Rubel *et al.* (1991 [1984], pp. 30-48) dans un contexte mexicain élargi ; Zamora Corona (2019) en contexte k'iche'.

[26] « *Si todo se respeta y las relaciones con los demás son armoniosas: la vida del ser humano se mantiene en equilibrio es decir en salud. Para la medicina maya ancestral la salud es producto de la relación armónica entre: las energías del cosmos, la naturaleza y los seres humanos. Es el estado de equilibrio y armonía interna del cuerpo y de la mente, relacionados con las energías sociales, ambientales y del cosmos* », Colaj Tuctuc (2013, p. 11).

absolue sur les personnes. Ces contraintes s'appliquent dans tous les champs de la vie sociale et individuelle. Nous pouvons le constater avec la nécessité, pour les thérapeutes traditionnels, de remercier les entités – ou Dieu – chaque matin et à chaque acte de soin, ainsi que le souligne l'étudiante guatémaltèque en anthropologie Sandra Guadalupe Colaj Tuctuc (2013, p. 17).

> (…) toutes les sages-femmes interrogées ont souligné l'importance de remercier Dieu pour le don et de prier avant et après l'accompagnement d'un accouchement. Il est nécessaire de remercier pour le don parce que Dieu le donne et il peut également le retirer, de plus, en le remerciant elles se connectent avec leur spiritualité, pour que tout se passe bien, si l'on ne prie pas il se peut que la mère ou le bébé aient des problèmes (Colaj Tuctuc, 2013, p. 17)[27].

Les émotions individuelles sont également régies par cette contrainte normative ; si le fait de ressentir des émotions trop fortes, telles que la colère, la peur, la honte ou le chagrin, peuvent créer des déséquilibres, elles peuvent donc générer des maladies ou la perte de certaines composantes du corps, le risque ultime de la maladie étant la mort[28]. En effet, plus tôt dans le même texte, Colaj Tuctuc (2013, p. 11) précise cette idée :

> Pour eux, la maladie est également en relation directe avec les énergies (…), quand on manque de respect alors on souffre de déséquilibres dans la vie et surgit alors la maladie. La maladie : c'est l'impact négatif sur la santé, l'état animique et de conscience de la personne. Elle déséquilibre le bon fonctionnement du corps, face à cela on peut donc affirmer que la population maya comprend et expérimente la santé comme la maladie de façon spirituelle et énergétique, en plus de biologique et psychologique (Colaj Tuctuc, 2013, p. 11)[29].

La conception du duo santé/maladie rend donc indissociables les aspects biomédicaux et spirituels. Le traumatisme, causé par ce qui semble d'un point de vue biomédical, impalpable, a des effets très concrets sur le corps. Il génère des maladies dont les symptômes se développent physiologiquement dans le corps et les organes, parfois de façon durable.

---

[27] « (…) *todas las comadronas entrevistadas nos recalcaron la importancia de agradecer a Dios por el don y orar antes y después de atender un parto. Es necesario agradecer el don porque Dios lo da y el* (sic*) también lo puede quitar, además, al agradecer ellas se conectan con su espiritualidad, para que todo salga bien, si uno no ora puede que la madre o el bebé tenga problemas* », Colaj Tuctuc (2013, p. 17).

[28] On peut consulter sur cette question : Chosson (2015, pp. 309-312) en contexte tseltal, Hermesse (2014, pp. 108-110) en contexte mam ; Le Guen (2017, pp. 309-311) en contexte yucatèque ; Uzzell (2009) dans la région d'Oaxaca (Mexique).

[29] « *Para ellos, la enfermedad también tiene relación directa con las energías,* (…) *cuando se irrespeta entonces se sufre de desequilibrios en la vida y surge la enfermedad. La enfermedad: es el impacto negativo sobre la salud, el estado anímico y de conciencia de la persona. Desequilibra el buen funcionamiento corporal, ante esto puede entonces afirmarse que la población maya entiende y experimenta tanto la salud como la enfermedad de una manera espiritual y energética, además de biológica y psicológica* », Colaj Tuctuc (2013, p. 11).

L'étude menée par John Patrick Linstroth (2009, pp. 156-160), à partir de dépositions d'émigrés guatémaltèques faisant une demande d'asile aux États-Unis, met également l'accent sur cette notion de traumatisme persistant sous une perspective mémorielle. Selon lui, le vécu d'évènements traumatiques tels que ceux expérimentés pendant le conflit armé conduit à une mémoire épisodique du phénomène vécu. La mémoire serait alors parcellaire et se complèterait ensuite par les récits des proches, construisant une forme de mémoire collective individualisée et venant donner un sens global à la situation de violence vécue. Il soutient ses hypothèses par une démarche d'anthropologie cognitive, renforcée par la théorie psychologique de la « mémoire flash », phénomène qui engendre une reviviscence émotionnelle du traumatisme lorsque le corps est confronté à des épisodes rappelant l'évènement traumatique.

> Ce type de mémoires, avec leur bagage de stress post-traumatique, est connu dans les cercles psychologiques comme « "mémoire flash" (FM) – un terme créé à l'origine par Roger Brown et James Kulik (1977) pour décrire une sorte de mémoire épisodique dans laquelle des images aussi précises qu'une photographie sont "imprimées" dans la mémoire, vraisemblablement du fait (au moins en partie) du caractère unique et émotionnel de l'évènement » (Whitehouse 2004 : 106). De tels évènements, qui engendrent des "mémoires flash" si uniques, créent une telle réponse émotionnelle que l'individu est capable de se remémorer, en de multiples occasions, des souvenirs nets des évènements en question et de détails exacts (…).
> Qualifier les mémoires de mes informateurs mayas (…), comme étant une mémoire à la fois épisodique et flash, car ils se rappellent d'évènements liés à leur histoire de vie pendant la migration depuis le Guatemala et à des épisodes de violence de la guerre civile et du génocide, illustre de manière spectaculaire pourquoi de tels évènements sont remémorés et le processus cognitif spécifique qui rend ce type de mémoires si nettes (Linstroth, 2009, pp. 159-160)[30].

Cette conception particulière du corps et des maladies pose la question de la valeur épistémologique de la notion de traumatisme. Pour Vanthuyne (2008a, pp. 67-68), le *susto*, serait un équivalent de la notion de persistance/reviviscence du traumatisme, ou syndrome de

[30] « *Such memories, with their post-traumatic stress baggage, are known in psychological circles as* « *"flashbulb memory" (FM)—a term originally coined by Roger Brown and James Kulik (1977) to describe a type of episodic memory in which images of photograph-like vividness are "printed" in memory, apparently due (at least in part) to the unique and emotional character of the event* » *(Whitehouse 2004: 106). Such events that make "flashbulb memories" so unique and create such an emotional response that the individual is able to recall, on many occasions, vivid memories from events in question and exact details* (…).
By characterizing the memories of my Maya informants (…), *as having both episodic and flashbulb memory qualities for recalling events related in their life stories of migration from Guatemala and to specific episodes of violence surrounding the civil war period and genocide, dramatically illustrates why such events are remembered and the specific cognitive processes that make such memories so vivid* », Linstroth (2009, pp. 159-160). Références citées dans le texte: Roger. R. Brown et James Kulik, 1977, « Flashbulb memories », *Cognition*, vol. 1, n° 5, pp. 73-99 : Harvey Whitehouse, 2004, *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, AltaMira Press, Oxford.

stress post-traumatique tel que défini par la biomédecine (Detours et Henry, 2011 ; Fassin et Rechtman, 2001 [2007], pp. 119-149 ; Lucchelli, 2005, pp. 53-54). Cette vision ne permet cependant pas de saisir pleinement la conception émique de la permanence de maladies liées au vécu du conflit armé. La compréhension des effets physiologiques du *susto* et de la honte sont donc des clés indispensables de compréhension non seulement des conséquences de la violence pour les Ixil, mais également du continuum de traumatismes et de peur que cela entraîne. Si nous ramenons cela aux violences du conflit armé, cette notion de continuum de maladies devient essentielle. En effet, si les normes sociétales conçoivent la colère ou les bagarres comme des actes de violence graves entraînant un risque de maladie, comment envisager les effets du *susto* généré par les actes de barbarie commis durant le conflit armé ?

IV.2. Les pathologies liées au traumatisme : des maladies à long terme

D'après Doray et Doray (2012, p. 97), seul un questionnement sur les maladies, et plus particulièrement sur le *susto* et ses effets, permet de saisir pleinement la dimension de la cruauté des exactions du conflit. Dans la conception ixil du binôme corps/maladie, et partant de la définition de la maladie proposée par Arthur Rubel, Carl O'Nell et Rolando Collado-Ardón (1991 [1984], p. 32) comme « (…) une entité bien connue et avec une étiologie, un diagnostic, des mesures préventives et un régime thérapeutique bien établis [culturellement] »[31], quelles sont les pathologies qui peuvent affecter l'être humain sur le temps long, après le vécu d'évènements de type traumatiques ?

IV.2.1. Le *susto*, ou la pathologie autochtone du traumatisme

Pour l'ethnoanthropologue spécialiste des Nahuas Marie Noëlle Chamoux (2011, pp. 172-173), les causes et effets physiologiques du *susto*, concept largement répandu en

[31] « (…) *a well-recognized entity with a well-established etiology, diagnosis, and regimen of healing* », Rubel *et al.* (1991 [1984], p. 32).

Mésoamérique, ont déjà été largement étudiés en anthropologie[32]. Nous n'aborderons ces questions que très succinctement, préférant, pour cette analyse, interroger les conséquences du *susto* sur la mémoire individuelle du conflit, en analysant le phénomène sous la perspective d'un facteur traumatique à long terme. Comme nous l'avons vu précédemment[33], l'un des axes opérationnels de la mise en place de la stratégie contre-insurrectionnelle au début des années 1980 était l'application d'une politique de terreur ayant pour objectif d'instiller durablement la peur auprès de la population (Domínguez Domingo, 2005), au point de pénétrer la mémoire collective (Green, 1999, pp. 55-56). Il apparaît dès lors indispensable d'interroger le *susto*, en tant que pathologie liée à la peur, dans la façon dont se construit la mémoire du conflit armé pour les Ixil, comme cela a déjà été évoqué rapidement dans le chapitre précédent grâce aux récits de *Nan* An[34]. Pour Domingo Hernández, « érudit de la culture kaqchikel » (« *estudioso de la culture Kakchiquel* », Paz Bailey, 2014, p. 141), interrogé par Paz Bailey (2014) en 2007, le *susto* se définit comme une maladie empêchant d'envisager l'avenir.

> (…) une étape de désolation, produit de l'impuissance qu'engendre une situation difficile […], un sentiment de solitude ou d'infériorité. On entre dans le monde du mystère dans lequel il y a des choses qui font peur parce qu'on ne sait pas ce qu'elles sont ni ce qu'elles représentent, on commence à avoir peur de la nuit et du jour. Paralysie, on recherche la finalité de l'existence, on entre dans un désordre organique ; on pense à beaucoup de choses en même temps, on se sent en désordre. La seule chose qui n'est plus présente c'est la construction d'un futur (Hernández, cité par Paz Bailey, 2014, pp. 141-142. Crochets présents dans le texte original)[35].

Rejoignant l'idée évoquée précédemment que l'acte violent est source de maladies, certains chercheurs rapprochent la guerre elle-même de la maladie. C'est le cas de Bonifacio (2002) qui, dans son article consacré aux femmes ixil membres de l'EGP, définit la guerre comme un évènement déstructurant, qui ne peut être pensé qu'en opposition avec le temps de

---

[32] Voir, par exemple : Domínguez Domingo (2005, pp. 103-107) pour le contexte kaqchikel ; Hermitte (2004 [1970], pp. 111-144) pour le contexte tseltal ; Hinojosa (2010) au sud du Guatemala ; Palma et Torres Vildoza (1974) pour une discussion des théories sur le *susto* ; Rubel *et al.* (1991 [1984]) en contexte mexicain ; Signorini (1982, pp. 315-317, pp. 318-320) dans un contexte nahua et *ladino.*

[33] Voir « I.1. Le conflit armé interne : de la guerre contre-insurrectionnelle au génocide ixil ».

[34] Voir « Chapitre III. Silences, réinterprétation et énonciation : (co-) construction de la mémoire individuelle du conflit ».

[35] « (...) *una etapa de desolación producto de la impotencia que genera una situación difícil […], un sentimiento de soledad o inferioridad. Se entra al mundo del misterio en donde hay cosas que dan miedo porque no se sabe qué son ni qué representan; se empieza a tener miedo a la noche y al día. Paralización, se busca el fin de la existencia; se entra en un desorden orgánico; se piensa en muchas cosas al mismo tiempo, se siente en desorden. Lo único que ya no está presente es la construcción de un futuro* », Hernández, cité par Paz Bailey (2014, pp. 141-142. Crochets présents dans le texte original).

paix, considéré comme la normalité. L'ensemble des actes et valeurs du quotidien deviennent des instruments dénués de sens et ne permettent plus d'analyser la réalité. « Ce caractère d'interruption de la quotidienneté et d'irruption inattendue de la souffrance dans l'existence rend la guerre très proche de la maladie »[36]. Selon Bonifacio (2002), la guerre serait donc une maladie dont on ignore le mode de guérison. Cette analogie entre guerre et maladie est également mise en avant par un ancien combattant interrogé par l'anthropologue : « Pauvres gens qui ont tant souffert, ils ont beaucoup de *susto* » (« *Povera gente che ha sofferto tanto, hanno molto* susto », Bonifacio, 2002, p. 66. Italiques présents dans le texte). Deux hypothèses semblent ressortir de cette phrase ; tout d'abord, la guerre est la source d'une maladie grave : le *susto*. Ensuite, l'usage du présent dans le second temps de la phrase montre que les effets de la souffrance passée ont une permanence temporelle et n'ont pas été soignés à l'heure où le témoin s'exprime.

L'anthropologue sociale et médicale Linda Green (1999, pp. 59-64) explique l'origine de cette persistance du *susto*-pathologie par la durée du conflit et par l'ambigüité volontaire de l'armée entre massacre et protection de la population créant une confusion durable. Cela est également mis en avant par *Nan* Ma'l plus loin dans notre entretien, alors qu'elle évoque le fait que les habitants étaient forcés d'intégrer les PAC afin de compenser le manque de personnel de l'armée.

(...) porque el mismo ejército obligó a la gente que salieran a patrullar, porque el ejército no daba basto ***para cuidar a la gente****.*	(…) parce que l'armée elle-même a obligé les gens à sortir patrouiller, parce que l'armée ne fournissait pas suffisamment de personnes **pour prendre soin des gens**.
(...), digo yo que ellos no eran suficientes.	(…), je pense qu'ils n'étaient pas assez.
No eran muchos para que diera, el, el, para que, ***para que resguardara el derecho de la gente, la vida de la gente****.*	Ils n'étaient pas nombreux pour pouvoir donner le, le, pour que, **pour protéger le droit des personnes, la vie des gens**.
Según ellos, cuando no era así*.*	**D'après eux, alors que ce n'était pas comme ça.**
Sino que ellos ***obligaban*** *a las personas que salieran a patrullar en las noches.*	Alors qu'ils **obligeaient** les personnes à sortir patrouiller la nuit.

Entretien semi-directif (septembre 2017).

Le *susto* entraîne des symptômes graves (Bonifacio, 2002, pp. 67-70 ; Lee et Balick, 2003, p. 107 ; Uzzell, 2009), et est particulièrement difficile à soigner pour les *aaq'ii* ixil. Il nécessite parfois plusieurs rituels qui vont inclure le fait d'allumer un feu, de faire brûler des

[36] « *Questo carattere di interruzione della quotidianità e di irruzione improvvisa della sofferenza nell'esistenza avvicina la guerra alla malattia* », Bonifacio (2002, p. 65).

bougies et de l'encens (Colby et Colby, 1986 [1981], pp. 53-56). Il faut également mettre en parole l'évènement ayant généré le *susto*-trauma comme cela nous a été rapidement expliqué par une *aaq'ii* de Nebaj en octobre 2017. Cette difficulté vient du fait que la personne elle-même ne sait pas forcément qu'elle souffre de *susto* – l'information lui est alors transmise en rêve – ce qui complique le rituel puisque le patient ne sait pas toujours déterminer quel évènement est à l'origine de la maladie[37]. Ce type de rituel de divination, préalable au rituel de guérison, a été étudié par Hanks (2009) en contexte yucatèque, dans un article consacré à l'étude du langage et de son contexte d'énonciation.

> La séance divinatoire doit conduire à une appréhension cohérente du problème du patient, formulée par le chamane lui-même, mais résultant de la coopération entre les différents protagonistes. La divination aboutit ainsi à un diagnostic, en dépit du fait qu'elle repose sur des informations fort partiales et sur un décalage considérable entre ce que les différents participants savent sur eux-mêmes, sur les autres et sur le problème en question. (…) Le patient manifeste sa souffrance, exprime des doutes, donne son approbation, tandis que le chamane amène le patient à s'exprimer, récite des prières, formule un diagnostic (Hanks, 2009, pp. 89-90).

En outre, bien que certains croyants évangéliques ixil fassent appel à des *aaq'ii* pour soigner certaines maladies, il est probable que les modes de guérison soient différents selon l'affiliation religieuse. Dans tous les cas, le réseau au sein duquel nous évoluions sur le terrain et le silence autour du *susto* ne nous ont pas permis d'observer ces rites. Le *susto* peut-être dû à une « mauvaise action » commise par un tiers, à la rencontre avec des entités surnaturelles, à des catastrophes naturelles, à des actes de violence physique, à des accusations et rumeurs injustes, à de mauvaises nouvelles telles que le décès d'un proche, à des émotions fortes et soudaines, etc.[38] En bref, le *susto* est provoqué par un facteur extérieur qui génère la perte d'une composante impalpable du corps[39].

[37] Entretien dirigé sur la question des thérapeutes rituels et des rituels ixil avec une *aaq'ii* de Nebaj (octobre 2017).

[38] Sur cette question, on peut consulter : Balsanelli (2019b, pp. 27-30) en contexte lacandon ; Buendía Reyes (2015, pp. 63-92) en contexte totonaco ; Peretti (2010, pp. 18-21) pour le Guatemala ; Uzzell (2009) pour la région d'Oaxaca (Mexique) ; Signorini (1982) en contexte nahua et *ladino*.

[39] Sur cette question, on peut consulter : Balsanelli (2019a, pp. 119-122 ; 2019b, pp. 25-27) en contexte lacandon ; Bergeret (2012, pp. 601-603) en contexte q'eqchi' ; Buendía Reyes (2015, pp. 6-7) en contexte totonaco ; Figuerola Pujol (1996, p. 154) pour le contexte tseltal ; Palma et Torres Vildoza (1974, pp. 166-170) pour une confrontation de plusieurs théories du *susto* ; Paz Bailey (2014, pp. 140-142) pour une étude auprès de femmes mayas guatémaltèques ; Signorini (1982) en contexte nahua et *ladino*.

D'après Néstor Homero Palma et Graciela Torres Vildoza (1974, pp. 163), inspirés par les théories d'Arthur Rubel, « (…) "l'étiologie populaire du *susto*" s'explique par les circonstances au cours desquelles l'individu subit une émotion forte, ou par la perturbation qu'il peut provoquer chez "les esprits gardiens de la terre", raisons pour lesquelles il perd son âme »[40]. Cette étiologie reliée à la terre explique, pour la chercheuse et artiste María Regina Firmino Castillo (2016, pp. 56-58), l'ontologie tellurique des Ixil qui se construit notamment à travers le concept de *yooxhil* (Ne)[41] qu'elle définit comme une « force vitale agentive » (« *an agentive life force* », Firmino Castillo, 2016, p. 57). Le *yooxhil* (Ne) serait cette composante du corps dont sont dotés tous les éléments du monde et qui s'échappe lorsque confrontée au *susto* (*xo'v*). Nous n'avons malheureusement pas trouvé d'autres sources bibliographiques permettant de corroborer ou d'infirmer les hypothèses avancées par Firmino Castillo (2016). L'autrice, qui se présente comme une « artiste et scientifique transdisciplinaire » ne détaille malheureusement pas la méthodologie qui lui a permis de collecter ses données, en dehors d'échanges avec des *aaq'ii* ixil et d'ateliers de danse thérapeutique qu'elle a contribué à mettre en place dans la région. Elle annonce toutefois avoir travaillé dans la zone pendant deux ans, avant de s'y marier et d'y vivre pendant deux années supplémentaires.

Le *susto* lui-même pénètre dans une zone du corps (*aanima* ou *aama*) qui forme un ovale sur le buste et qui englobe tout ce qui se trouve entre le cœur et l'estomac, siège entre autres de la mémoire. Notons à ce sujet que les Ixil de Chajul utilisent un seul et même terme (*uul*) pour désigner l'estomac, une douleur forte à l'estomac et une maladie grave (Jewett et Willis, 1996, p. 349). Une fois le *susto* entré dans l'*aanima*/*aama*, il est donc nécessaire de réaliser des rituels pour retrouver la composante perdue pour ne pas risquer de mourir, la mort étant « la perte ultime » du *yooxhil* (Ne). Pourtant, d'après un *aaq'ii* interrogé par Firmino Castillo (2016, p. 58), la mort et cette perte du *yooxhil* (Ne) ne brisent pas le lien qui unit la personne au territoire. Ceci permet de mieux comprendre la nécessité de l'enterrement rituel et la détresse que peuvent ressentir les survivants du génocide face à la disparition de leurs proches dont les

[40] « (…) "*la etiología popular del susto" se explica por las circunstancias en las que el individuo sufre una fuerte impresión, o por la perturbación que puede provocar a "los espíritus guardianes de la tierra", por cuyos motivos pierde el alma* », Palma et Torres Vildoza (1974, p. 163).

[41] D'après Firmino Castillo (2016, pp. 56-58) le *yooxhil* porterait également le nom de *itiixhil tiichajil* (Ne). Nous n'avons cependant pas rencontré cette expression lors de notre enquête de terrain et les documents consultés pour établir cette analyse ne semblent pas y faire référence (Asicona Ramírez *et al.*, 1998 ; Ayres, 1991 ; Cedillo de Paz et de Paz Pérez, 2018a et 2018b ; Jewett et Willis, 1996 ; Mateo Ramírez et Caba Mendoza, 2018a et 2018b ; Toma Cruz, 2018a et 2018b ; Universidad Rafael Landívar, 2002).

corps n'ont pas été retrouvés, ce que Firmino Castillo (2016) rappelle dans une prose peut-être un peu trop lyrique :

> La mort est la perte ultime du *itiixhil tiichajil* [ou *yooxhil*], et pourtant (…) cela ne rompt pas nos connexions ontologiques à la terre ; elles sont concrétisées, y compris après une mort violente, à travers la performance. Verser de l'alcool sur le sol, sur le cercueil, et ensuite boire, sont des actes de réciprocité qui créent des équivalences ontologiques entre les individus (vivants et morts) et le sous-sol de la terre, substance que nous devenons au travers de la mort et de la décomposition. La terre équivaut à l'individu, bien que composée de ce que certains pourraient appeler une matière inanimée. Et l'individu est un corps fait de la même matière. (Firmino Castillo, 2016, p. 58. Italiques présents dans le texte)[42].

La crainte du *susto* suscite des normes comportementales chargées de l'éviter pour maintenir l'équilibre émotionnel de l'individu ; le *susto* joue donc un rôle socioculturel clé puisqu'il codifie les normes relationnelles et comportementales des membres de la communauté (Jiménez-Balam *et al.*, 2020, pp. 54-58), voire il peut servir à légitimer un comportement qui pourrait être jugé comme déviant (Uzzell, 2009, pp. 373-374). Ainsi, le *susto* naît de l'interaction, mais il est également un instrument d'harmonisation de l'interaction par la conformité normative qu'il impose (Rubel *et al.*, 1991 [1984], pp. 30-48 ; Uzzell, 2009, pp. 374-375). Pour les Ixil, il semblerait qu'il pèse des restrictions sur la mention de la composante du corps affectée par le *susto* (le *yooxhil*), car il nous a été impossible d'obtenir des informations directes à ce sujet, alors même que des sujets normalement considérés comme très intimes (la sexualité par exemple) étaient parfois abordés par certaines de nos interlocutrices. De même, le fait de souffrir de *susto* semble relever de la sphère de l'intime. Cela n'a quasiment jamais été abordé par nos interlocutrices lors de nos échanges au sujet des maladies, bien qu'il s'agisse de l'une des pathologies les plus fréquentes dans la région d'après les guérisseurs interrogés par Sandra Guadalupe Colaj Tuctuc (2013, pp. 12-22). Nous n'excluons toutefois pas que ces deux sujets puissent constituer un angle mort de notre ethnographie. Le *susto* est également l'un des principaux effets psychosomatiques engendrés par le conflit armé parmi les

[42] « *Death is the ultimate loss of* itiixhil tiichajil*, and yet (…) this does not cut our ontological connections to the earth; they are enacted, even after a violent death, through performance. Pouring liquor on the ground, on the casket, and then drinking, constitute acts of reciprocity that create ontological equivalences between persons (both living and dead) and the earth below, a substance we become through death and decomposition. The earth is equivalent to person, though composed of what some might call inanimate matter. And the person is a body made of the same matter* », Firmino Castillo (2016, p. 58. Italiques présents dans le texte).

populations mayas du Guatemala (CEH, 1999, III, pp. 14-59 ; Figueroa Portillo, 2007, pp. 7-41).

Selon une étude menée dans trois communes septentrionales mexicaines (Paz Bailey, 2014, pp. 140-142), le *susto* pourrait également être la conséquence d'un épisode au cours duquel la personne n'a pas été en accord avec les attendus sociaux, impliquant donc que la maladie serait une forme de sanction sociale (Rubel *et al.*, 1991 [1984], pp. 30-48 ; Zolla *et al.*, cités par Buendía Reyes, 2015, pp. 63-92). Ceci explique peut-être en partie le silence des Ixil sur ce sujet. Les personnes souffrant d'un traumatisme émotionnel lié à un évènement considéré comme violent, un accès de peur ou une anxiété latente sont atteintes de *susto*, et ses effets peuvent mener à la mort (Bonifacio, 2002, pp. 67-70 ; Paz Bailey, 2014, pp. 140-142 ; Uzzell, 2009). Les femmes et les enfants semblent en être plus souvent victimes que les hommes[43].

> La peur ressentie est censée provoquer la perte de l'âme, qui abandonne temporairement le corps de l'individu, et c'est alors que le *susto* s'installe en lui. (…) On compte parmi eux [les signes de la maladie] un manque de motivation pour accomplir les tâches quotidiennes, des insomnies, de la fatigue, un état d'irritabilité, d'anxiété et de nervosité, des pleurs, un état général de faiblesse, avec perte d'énergie, d'appétit et de poids, un teint pâle, des nausées, de la diarrhée et de la fièvre. Le traitement traditionnel vise à récupérer l'âme et à la réintroduire dans le corps du malade, ainsi qu'à restaurer l'équilibre que l'émotion initiale a perturbé (Benoist, 2013, p. 2. Italiques présents dans le texte).

> L'enfant – ou l'adulte – souffrant de cette condition sera malheureux, aura des indigestions chroniques, peut souffrir de diarrhée ou de constipation, ne dort pas bien, et peut avoir des sueurs froides sans raison apparente. Si un nourrisson a du *susto*, il ou elle sera grincheux, dormira peu, vomira fréquemment, et aura une éruption cutanée qui ne guérira pas. Le traitement traditionnel du *susto* (…) est spécifique au guérisseur impliqué, mais implique généralement l'administration d'infusions et de bains, accompagnés de prières dites par le guérisseur (Lee et Balick, 2003, p. 107. Italiques présents dans le texte)[44].

---

[43] Sur cette question, on peut consulter : Bonifacio (2002, p. 68) pour le contexte ixil ; Buendía Reyes (2015, pp. 63-92) pour le contexte totonaco ; Cervera Montejano (2007) en contexte yucatèque ; Rubel *et al.* (1991 [1984], pp. 30-48) au Mexique ; Uzzell (2009, pp. 370-371) au Mexique (Oaxaca); Vanthuyne (2014, pp. 80-82) en contexte chuj.

[44] « *The child –or adult– suffering from this condition will be unhappy, have chronic indigestion, may have diarrhea or constipation, does not sleep well, and can break out in a cold sweat for no apparent reason. If an infant has* susto, *he or she will be cranky, sleep poorly, vomit frequently, and have a rash that will not heal. Traditional treatment of* susto (…) *is specific to the healer involved, but usually involves the administration of herbal teas and baths, along with prayers said by the healer* », Lee et Balick (2003, p. 107. Italiques présents dans le texte).

Certains auteurs, comme l'ethnologue Italo Signorini (1982) qui a travaillé dans une communauté nahua et *ladino* de la Sierra de Puebla (Mexique), estiment que les symptômes du *susto* sont si variés qu'ils ne peuvent être reliés à une seule et même maladie. Il faut donc distinguer les divers facteurs causant ces symptômes : causes physiologiques, causes psychiques, psychosociales ou socio-économiques. Pour Chamoux (2011) et d'autres (Palma et Torres Vildoza, 1974, pp. 165-170), à l'inverse, l'attention prêtée aux symptômes est une erreur, car ils ne sont que les causes externes et visibles d'un seul et même mal, le *susto*, et ne doivent donc pas être considérés comme des maladies au sens biomédical du terme. D'après Green (1999, pp. 111-124), chercher à catégoriser la maladie par son étiologie ou par son aspect culturel, en poursuivant des questionnements de type *folk studies*, est un débat qui ne permet pas de rendre compte du vécu réel des personnes concernées.

> Nombre d'entre elles [veuves du conflit] souffrent de maux de tête chroniques, d'ulcères à l'estomac, de faiblesse, de diarrhée, d'irritabilité, d'insomnie, et d'anémie, des symptômes souvent classifiés comme syndrome de détresse post-traumatique (…). D'autres expérimentent aussi ce que les anthropologues médicaux ont décrit comme des maladies populaires (*folk*) : *nervios* (nervosité), *susto* (frayeur), et *pena* (chagrin, tristesse, affliction). Pourtant, catégoriser leurs souffrances aussi bien comme des manifestations de syndromes cliniques que comme des constructions du réel liées à la culture revient à déshistoriciser et déshumaniser l'expérience vécue par les femmes (Green, 1999, p. 112. Italiques présents dans le texte)[45].

Toutefois, dans ce débat, il est un symptôme lié au *susto* qu'il est impossible d'éluder lorsque l'on s'intéresse à la question de la mémoire : l'amnésie. *Nan* Ma'l nous explique en effet que son mari avait perdu la mémoire longtemps avant son décès, puisqu'il ne reconnaissait plus ni ses proches, ni sa maison. Elle relie ce trouble de façon directe à la mémoire traumatique, comme si son corps lui-même n'était plus capable de gérer le traumatisme.

M37	*Entonces* ***él ya no aguantó*** *de plano.*	Alors lui sûrement qu'**il n'a pas supporté**.
M38	*Él ya se mantenía enfermo* (…).	Depuis il était tout le temps malade (…).
M42	*Pero de plano que ya estaba traumado.*	Mais sûrement qu'il était déjà traumatisé.
M43	*Porque él ya no nos reconocía, ya no reconocía su casa, entonces*	Parce qu'il ne nous reconnaissait déjà plus, il ne reconnaissait déjà plus sa

[45] « *Many suffer from chronic headaches, gastritis, stomach ulcers, weakness, diarrhea, irritability, insomnia, and anemia, symptoms often classified as post-traumatic distress syndrome* (…). *Some too experience what medical anthropologists have described as folk illnesses:* nervios *(nerves),* susto *(fright), and* pena *(pain, sorrow, grief). Yet to categorize their sufferings as either manifestations of clinical syndromes or culture-bound constructions of reality is to dehistoricize and dehumanize the lived experiences of the women* », Green (1999, p. 112. Italiques présents dans le texte).

prácticamente como que perdió la memoria por, por todo lo que él vivió… (…).	maison, alors en fait il a perdu la mémoire à cause, à cause de tout ce qu'il a vécu… (…).

Extrait d'entretien semi-directif (septembre 2017).

L'amnésie causée par le *susto* a également été mise en avant par l'un des interlocuteurs de Vanthuyne (2008a, pp. 74-81 ; 2014), Mateo, lors de son enquête de terrain à Yulaurel (village chuj de Huehuetenango) en 2004. Ceui-ci reprend l'image de la tête qui se décompose que l'on retrouve en ixil (*yanal –ivi'*).

> (…), il m'expliqua rapidement qu'il souffrait aujourd'hui de *susto*, que sa tête était en train de se décomposer, et qu'il oubliait de plus en plus de choses. (…) « Je pense que c'est à cause du *susto* dont je souffre ». (…) Quelqu'un du CALDH m'a dit que [cette perte de mémoire] devait être due à la grande frayeur que j'ai ressentie devant cette violence. Une frayeur qui aurait affaibli mon cerveau (Vanthuyne, 2008a, pp. 65-66. Italiques présents dans le texte. Souligné par nos soins).

Lorsque l'anthropologue est revenue dans le même village deux années plus tard, Mateo avait totalement perdu la mémoire du massacre de ses proches, au point que d'autres habitants du village lui annoncent que Mateo est « mort ». Notons sur cette question qu'un parallèle intéressant peut être dressé avec les conséquences du *susto* pour les Tseltal puisque celui-ci entraîne la perte du *ch'ulel* (qui semble l'équivalent du *yooxhil* ixil). Celui-ci se trouve être le siège des émotions et sentiments, des rêves et du langage, mais aussi, et surtout, de la mémoire (Pitarch, 1996, pp. 35-54). Le court métrage *Los Ojos de la Abuela* (Colectivo Lemow, 2014) met en scène les liens entre mémoire, langage et rêves dans la gestion du traumatisme. Une jeune femme de Chajul y raconte que sa grand-mère fait régulièrement des cauchemars, jusqu'au jour où elle lui confie la façon dont son mari a disparu pendant le conflit ainsi que la fausse couche qui a suivi cette disparition. La jeune femme explique que le regard de sa grand-mère semble apaisé, après avoir partagé son histoire avec sa petite fille. Dès lors, elle ne fera plus de cauchemars régulièrement. L'un des personnages cités dans le court métrage évoque l'hérédité du traumatisme entre des générations de femmes : « Catarina[46] nous a dit que nous, nous avions hérité de la peur et la tristesse. C'était difficile de soigner ces blessures »[47].

[46] Catarina est un personnage présenté comme leader d'un groupe de femmes. La comédienne jouant ce rôle travaille auprès d'une ONG installée en région ixil. Pour plus d'informations sur le rôle du militantisme féministe dans la conception de la mémoire du conflit et dans les actions de résilience, voir « Représentation de la femme dans la performance théâtrale : construction d'une rhétorique féministe *new age* ».

[47] « *Catarina nos dijo que nosotras, habíamos heredado el miedo y la tristeza. Era difícil curar esas heridas* », Colectivo Lemow (2014).

Si l'on considère que la perte de mémoire est un effet du *susto*, il apparait nécessaire de ne plus la considérer comme un symptôme de la maladie, mais plutôt comme la conséquence du *susto* en tant que catégorie étiologique (Seijas, cité par Palma et Torres Vildoza, 1974, p. 161). Si cela ne modifie pas en profondeur notre analyse, cette hypothèse engage toutefois à se concentrer sur les effets à long terme, tels que les cauchemars de la grand-mère, provoqués par le *susto*, lui-même survenu lors des évènements traumatiques du conflit armé interne.

Comme nous l'avons déjà évoqué précédemment, le *susto*, en cas de violences liées à l'intime, se double d'un sentiment de honte et culpabilité mêlées (*vergüenza*) qui freinerait la mise en parole et installerait durablement la permanence du traumatisme. S'il est vrai que l'oralité comme mode de thérapie n'est pas une voie envisageable pour tous, certaines femmes victimes de violences sexuelles abordent cette question du silence et ses conséquences concrètes comme frein à la guérison (Green, 1999, pp. 111-124).

> Pour se soigner de *susto* il est nécessaire de le raconter, de revenir sur le lieu sur lequel il s'est passé et de faire un rituel. Le problème c'est que les femmes n'ont pas pu le raconter : « il faut raconter, parce que, là, c'est déjà pourri là-dedans, on ne peut plus supporter, mais comment tu vas raconter ? De quelle façon tu vas raconter ? ».
> *Doña* Juana l'exprime de la façon suivante :
> c'est-à-dire que les soldats m'ont enlevé mon cœur, ici-même dans la maison. Maintenant quand les gens passent là-bas je sens que c'est les soldats qui arrivent …, c'est le *susto* qui fait ça, alors quand je regarde les soldats je sens comme une grosse bassine d'eau sur le dos, à cause de la peine on ne raconte pas ce qu'il s'est passé, (…) (Paz Bailey, 2014, p. 141. Crochets présents dans le texte original)[48].

Ce dernier extrait met en avant le *susto* comme maladie traumatique au long cours et, de façon indirecte, ses effets sur la construction d'une mémoire individuelle du conflit. L'amnésie a un impact direct sur cette mémoire puisqu'elle l'altère, voire la fait disparaître (Vanthuyne, 2014, pp. 74-79). Mais le *susto* implique également une reviviscence permanente du traumatisme et empêche donc de le dépasser pleinement et de l'intégrer à un parcours de vie construit et constructif. Dans ce processus, la mémoire est ce qui construit l'identité par sa mise

[48] « *Para curarse de susto es necesario contarlo, regresar al lugar en donde ocurrió y hacer un ritual. El problema es que las mujeres no han podido contarlo: "hay que contar, porque allí ya está podrido allí dentro, uno ya no soporta, pero ¿cómo vas a contar?, ¿de qué manera vas a contar?".*
Doña Juana lo expresa de la siguiente manera:
o sea que los soldados me llevaron mi corazón, allí mismo en la casa. Ahora cuando pasa allá la gente yo siento que los soldados son los que llegan [...] el susto es lo que da, entonces cuando yo miro los soldados siento una palanganada de agua en la espalda, uno por la pena no cuento (sic) *lo que pasó,* (…) », Paz Bailey (2014, p. 141. Crochets présents dans le texte original).

en cohérence des évènements passés, présents et futurs. L'interdépendance du *susto* avec chaque élément constitutif d'une conception du monde – qu'elle soit spécifique à l'individu ou collective – empêche donc la construction de cette mémoire et, par conséquent, impacte la construction identitaire propre à chaque individu. Le *susto* étant directement lié à l'amnésie traumatique (volontaire ou non), il est en effet un élément central dans la construction d'une mémoire individuelle du conflit et de la constitution d'une identité spécifique à cette période. Comme le rappelle Domínguez Domingo (2005, pp. 97-98) dans une étude consacrée à la distinction entre *susto* et *miedo* (« peur, crainte ») à Chuabajito (Chimaltenango, Guatemala), la maladie doit toujours être analysée au-delà de son caractère biomédical. Elle doit être abordée sous l'angle des rapports entretenus par la personne malade avec son environnement culturel, car elle en fait partie intégrante.

IV.2.2 La *vergüenza*, ou la pathologie autochtone de la violence

La *vergüenza* (*ch'ixa'v*) est également un ressort important à prendre en compte dans la façon dont se construit la mémoire du conflit. Le substantif *ch'ixa'v* est un dérivé du verbe intransitif *ch'ixv* qui peut se traduire par « avoir honte » au sens de *tener vergüenza, avergonzarse* (Jewett et Willis, 1996, p. 414). L'entrée *ch'ixa'v* du dictionnaire de Jewett et Willis (1996, p. 65) propose un exemple d'utilisation, et surtout de traduction, du terme qui met en avant l'aspect pathologique de la *vergüenza* telle que conçue par les Ixil (termes soulignés).

A' u ch'ixa'v in b'anon u ixvaac.	*[es] la vergüenza (la que) está haciendo/**afectando** a la señorita.*	[C'est] la honte que fait/qui **affecte** la jeune fille.

Les normes sociales, comme nous l'avons vu précédemment, ont ceci de violent qu'elles influent directement sur le comportement de l'individu au sein de sa société (Uzzell, 2009, pp. 371-373). La particularité de la *vergüenza* est d'être une forme de « maladie émotionnelle » qui fait partie du système de sanctions de la communauté face à une transgression de la norme (Imberton Deneke, 2002, pp. 13-21). Cette sanction n'a pas pour scène les tribunaux de la justice juridictionnelle, ni les instances de justice coutumière, c'est une forme de sanction latente dont le théâtre est le corps de la personne agente de la pratique contraire à la norme sociale. Dans une acception plus large et selon une perspective plus générale, la *vergüenza* peut également être un trait de caractère visant à empêcher de commettre des actes répréhensibles

(Vapnarsky, communication personnelle, août 2021). Dans ce cas, elle est considérée comme une qualité et est valorisée puisqu'elle engage la personne à respecter les normes sociales.

Gracia María Imberton Deneke (2002), anthropologue mexicaine spécialiste des maladies, a consacré une étude complète à toutes les actions engendrant de la *vergüenza* dans une communauté chol afin de comprendre cette forme particulière de « conflits » sociaux qui viennent s'intégrer dans la cosmogonie et le fonctionnement de la communauté, ainsi que le signalent également Palma et Torres Vildoza (1974, pp. 163-170). En effet, le risque que fait courir, pour le corps, le fait d'être atteint de *vergüenza* pousse les membres de la communauté à accepter les normes sociales (telles que ne pas avoir de discussion publique avec une personne mariée si l'on est célibataire, le fait de préparer un bon repas pour sa famille ou le fait de ne pas susciter l'envie par ses paroles ou actions), et de contribuer ainsi à leur maintien. Si une personne est malgré tout affectée par la *vergüenza*, elle devra alors se tourner vers un guérisseur traditionnel qui rétablira les composantes de son corps afin de recréer l'équilibre aussi bien interne que social. Si les interlocuteurs d'Imberton Deneke (2002) ont été prompts à lui confier les différents cas de *vergüenza* présents dans leur communauté, il semblerait que les Ixil soient plus discrets à ce sujet et que ce type de maladie, bien qu'existant, soit un tabou certainement lié au jugement moral subi par la personne ayant transgressé la norme. Tout du moins, nos interlocuteurs n'ont pas été aussi loquaces que ceux d'Imberton Deneke (2002) à ce sujet.

Cumes (2009, pp. 109-113) note le même type de silence auprès de femmes k'iche', ce qu'elle analyse sous l'angle d'une domination patriarcale dans les institutions officielles et coutumières de la communauté. L'une de ses interlocutrices, interrogée sur un fait de justice coutumière lié à du trafic d'enfants qui avait été relayé par la presse nationale, relève que les circonstances atténuantes que l'on pourrait trouver aux femmes ayant été sanctionnées sont certes importantes, mais n'invalident pas pour autant la sanction, car le mauvais comportement des unes apporte le déshonneur sur l'ensemble de la communauté. Hommes et femmes ont subi un ensemble de sanctions communes, mais les femmes se sont également vues couper les cheveux afin que toute la communauté sache qu'elles sont de mauvaises mères. Pourtant, d'après Cumes (2009), cet acte, inspiré des méthodes utilisées par l'armée pendant le conflit armé, fait ressentir de la *vergüenza* à ces femmes, justifiant par là le titre de son article « *sufrimos vergüenza* » (« nous souffrons de *vergüenza* »).

La *vergüenza* pour les Ixil peut se manifester aussi bien vis-à-vis des actes commis par l'individu lui-même, que par la communauté. Afin de comprendre cette dualité de la *vergüenza*, revenons sur deux temps de l'enquête ethnographique, deux réactions face à des agissements

ayant transgressé la norme de comportement entre hommes et femmes dans l'espace public, afin d'analyser les différentes réactions d'une seule et même interlocutrice. Les deux épisodes qui vont suivre décrivent les interventions d'une femme ixil âgée de trente-cinq à quarante ans, célibataire, indépendante financièrement et ayant bénéficié de quelques années d'études supérieures.

Un soir, alors qu'elle rentrait seule chez elle après avoir vu des amis, fait inhabituel pour les femmes à Nebaj, un groupe d'adolescents d'une quinzaine d'années s'est approché d'elle et l'un d'entre eux lui a touché les fesses. Elle nous a confié avoir alors cédé à un accès de colère. Elle a perdu le contrôle de son corps et de son esprit et a frappé les jeunes hommes qui l'avaient agressée. Elle s'est ensuite sentie extrêmement coupable de cette réaction, au point de rester enfermée plusieurs jours à son domicile. Elle ressentait de la *vergüenza* face à cette réaction disproportionnée de sa part et du fait d'avoir frappé des enfants alors qu'elle est une adulte. Sa *vergüenza* était aggravée par le fait qu'un attroupement se soit créé autour d'eux au moment de cette crise de colère. Bien qu'elle ne nous l'ait pas dit de façon explicite, il est probable qu'elle ait également ressenti cette *vergüenza* du fait d'avoir exprimé cette forte colère en public, alors que les émotions extrêmes sont généralement évitées, surtout face à des témoins.

Quelques mois plus tard, nous nous sommes confiée à cette femme après avoir subi le même type d'acte dans la rue, en journée, de la part d'un homme. Nous lui avons avoué ne pas avoir su comment réagir, car nous sentions que nous ne maîtrisions pas les codes comportementaux face à ce genre d'évènement. Elle s'est alors excusée un nombre incalculable de fois pour le mauvais comportement de cet homme pourtant inconnu d'elle, nous expliquant que ce type de comportement n'est pas acceptable et n'est pas toléré chez les Ixil. Elle a affirmé ressentir beaucoup de *vergüenza* à cause du comportement de cet homme, et qu'aucune femme n'avait à subir ce genre d'agression. Il est probable que notre statut d'étrangère ait encore accentué ce sentiment de *vergüenza*, l'étranger étant un miroir des déviances à la norme que l'on cache habituellement. Ceci met en exergue le fait que les actes considérés comme violents sont source d'un jugement de la part du collectif, car ils rejaillissent sur l'ensemble de la communauté. Il est donc particulièrement intéressant ici de constater la différence de perception chez cette interlocutrice, à partir de deux évènements de même nature : dans le premier cas, sa propre réaction de colère et de violence lui inspire de la *vergüenza*. Dans le second cas, au contraire, c'est le comportement de l'homme qui est source de *vergüenza* pour elle. Cette réaction différenciée est d'autant plus frappante qu'elle nous a signifié que nous aurions dû nous-même réagir et frapper l'homme et que notre geste aurait été soutenu par les passants. Ces

deux réactions, qui semblent opposées de prime abord, sont pourtant les deux facettes d'une seule et même émotion : la *vergüenza* liée à la transgression des normes sociales, particulièrement présentes dans des sociétés que l'on qualifie de « timocraties ».

En 2004, les archéologues et épigraphistes Stephen Houston, David Stuart et Karl Taube (p. 870) reprennent le concept de timocratie, qu'ils définissent comme une société gouvernée par des valeurs d'honneur[49], pour l'appliquer aux sociétés mésoaméricaines de la période classique. Ces dernières, selon eux, présenteraient des traits comparables aux timocraties méditerranéennes. En prenant pour base de réflexion des théories développées par Pierre Bourdieu et David D. Gilmore, ils appliquent en effet le concept de timocratie aux valeurs d'honneur telles que conçues par les Mayas pendant la période classique. Cette définition nous semble pouvoir être élargie temporellement et servir de base à l'analyse de la *vergüenza* dans la société ixil contemporaine.

> (…), les timocraties ne sont pas des types purs de sociétés, mais des orientations persistantes qui guident l'action individuelle et s'étendent à des sphères plus grandes. Dans ce patron de comportement, l'humiliation d'une personne affecte l'honneur de ses parents et alliés, lesquels doivent réagir pour maintenir l'honneur collectif (…), autrement dit, la fierté est une projection fragile qui exige une vigilance constante. En d'autres termes, à en juger par la preuve ethnographique[50], on ne « naît pas homme » en soi, mais on naît au travers d'actes de résistance, de procréation, d'approvisionnement et de gestions correctes, presque toujours dans un environnement d'intense compétition et danger (…) (Houston *et al.*, 2004, p. 870)[51].

Si pendant la période classique « un sens aigu de valeur personnelle (orgueil) » (« (…) *un agudo sentido de valor personal (orgullo)* », Houston *et al.*, 2004, p. 870) menait à une recherche des honneurs individuels, les comportements actuels semblent plutôt indiquer l'importance de se conformer à la norme de façon individuelle afin de s'assurer le respect du

[49] Le CNRTL en donne une définition différente puisqu'il s'agirait d'« un État ou gouvernement fondé sur l'amour des honneurs et des biens », https://cnrtl.fr/definition/dmf/TIMOCRATIE [dernier accès le 15.04.2021].

[50] Les auteurs semblent se baser, entre autres, sur les travaux de l'ethnologue David D. Gilmore et plus précisément sur l'ouvrage *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity* (1990) dans lequel l'auteur propose une étude comparative du concept de masculinité dans différentes cultures à travers le monde. L'ensemble des références bibliographiques utilisées par les auteurs pour cette présentation est consultable des pages 873 à 875 du document source.

[51] « (…), *las timocracias no son tipos puros de sociedades sino orientaciones persistentes que guían a la acción individual y se extienden en esferas más grandes. En este patrón de comportamiento, la humillación de una persona afecta el honor de sus parientes y aliados, quienes tienen que reaccionar para mantener el honor colectivo* (…), *es decir, el orgullo es una proyección frágil que exige una vigilancia constante. En otras palabras, a juzgar por la evidencia etnográfica, uno no "nace como hombre" en sí, sino se nace por medio de actos de resistencia, procreación, provisión y gestiones acertadas, casi siempre en un ambiente de intensa competencia y peligro* (…) », Houston *et al.* (2004, p. 870).

groupe et d'assurer la valeur de celui-ci, sans quoi l'on risque de générer une *vergüenza*. Ainsi, interroger cette forme particulière de honte à l'aune de la mémoire du conflit soulève nécessairement des enjeux importants, notamment liés aux divisions profondes qu'il a entraînées.

En juillet 2017, lorsque nous avons souhaité interroger de façon systématique des femmes membres de la coopérative *Tejidos Cotzal* sur leur histoire de vie et leur quotidien actuel, l'une des femmes a mis en avant ce sentiment de *vergüenza*. Nous avons d'abord présenté notre requête au coordinateur de la coopérative, qui a ensuite organisé une réunion avec une douzaine de femmes afin de nous permettre de leur exposer notre requête et notre projet. À l'issue de cette réunion, toutes les femmes présentes ont accepté de nous recevoir à leur domicile, mais l'une d'elles semblait énervée. Lorsque nous nous sommes approchée d'elle, elle nous a repoussée en répétant « *ye'le, ye'le* » (« non, non »). Une autre femme, plus jeune, hispanophone, s'est alors approchée et nous a prise par le bras en nous disant de ne pas nous préoccuper de l'autre femme tout en lui jetant un regard dédaigneux. Mal à l'aise au milieu de cette scène, nous avons donc laissé la femme la plus âgée partir et répondu aux questions des autres femmes restées sur place.

Une fois la coopérative vidée et l'agitation redescendue, nous nous sommes installée sur des escaliers pour discuter un instant avec le coordinateur et l'avons interrogé sur cette scène. Nous avons cherché à savoir si nous avions commis quelque impair auprès de cette femme qui semblait si énervée. Or, elle avait justement pris à part le coordinateur avant de rentrer chez elle et lui avait expliqué les raisons de son refus de s'entretenir avec nous. Il nous a alors expliqué que cette femme ressentait de la *vergüenza* à cause de ce qu'il s'était passé pendant le conflit et qu'elle ne voulait pas en parler. Selon elle, ce qui leur est arrivé est de leur faute, au sens de l'ensemble de la communauté. Ce sont les hommes qui sont responsables de ce qu'il s'est passé. Ils se sont mêlés de choses qui ne les concernaient pas, sous-entendu l'idéologie politique promue par l'EGP, ce qui a attiré l'armée et la violence dans la région. Ensuite, les plus forts sont partis (sous-entendu ont rejoint la guérilla) et les ont laissés eux, les plus faibles, sans défense, subir les conséquences de leurs actes. Et cela lui inspirait beaucoup de *vergüenza*.

Ainsi, cette femme a construit une histoire du conflit que nous n'avons jamais entendue ailleurs. Elle est révélatrice de la façon dont la *vergüenza* participe d'une mémoire traumatique du conflit caractérisée par la *vergüenza* individuelle générée par les actions d'autres membres de la communauté. Consciente d'avoir été au cœur d'un jeu politique auquel elle ne souhaitait pas participer, elle ressent une *vergüenza* durable qui affecte encore aujourd'hui ses capacités

à s'exprimer sur son propre vécu du conflit, voire sur son histoire de vie de façon plus large. L'exemple que nous fournit cette femme montre donc que la *vergüenza* est intimement liée à une notion de culpabilité partagée, voire collective, laquelle construit une mémoire punitive du conflit, tout en faisant peser un risque de mort lié à la maladie. Cette *vergüenza* peut également s'exprimer de façon collective, tout en ayant des effets sur la construction mémorielle individuelle, comme cela peut se retrouver concernant les actes de violences sexuelles qui ont été commis de façon massive durant le conflit, comme nous l'avons déjà présenté précédemment[52].

> (…) la violence sexuelle est une sorte d'angle mort qui affecte non seulement les bourreaux, mais aussi les victimes. Les premiers, car c'est un acte criminel qu'il est nécessaire d'effacer comme les tueries et les disparitions forcées. Les secondes car la violence sexuelle se convertit en un fait honteux pour lequel, depuis une vision patriarcale, on coresponsabilise la victime et le bourreau ou bien on ne responsabilise franchement que la victime (Figueroa Ibarra et Paz Bailey, 2013, pp. 58-59)[53].

Au moment d'exposer les preuves d'une stratégie militaire dans le cadre du Tribunal de conscience sur les violences sexuelles (Asturias Valenzuela, 2010, p. 12), cette notion de *vergüenza* collective a également été mise en avant comme une circonstance aggravante, notant que les violences sexuelles se sont durablement ancrées dans la « mémoire sociale » des communautés pour, peu à peu, devenir un motif de honte collective. Houston, Stuart et Taube (2004, pp. 872-873) reviennent sur les rapports entre le corps déshumanisé et le binôme honte/honneur en s'intéressant au sort réservé aux captifs pendant la période classique. Leur analyse fait écho à la façon dont les corps des femmes victimes de ces violences ont été déshumanisés dans le cadre d'une stratégie génocidaire visant à déconstruire entièrement le système de valeurs ixil.

> (…), le fait que les actes de déshonneur personnel se dirigent principalement (…) aux corps qui ont été déshumanisés, dégradés et privés de tout, sauf de la volonté d'exprimer de la douleur. Au moment de mourir, les captifs n'eurent pas de contrôle sur leurs corps ou sur des parties de leurs corps – leur honte fut totale. Les données mayas montrent trois niveaux pour créer un corps déshonoré. Le premier implique un mélange ambigu de caractéristiques : une

[52] Voir « II. Le témoignage judiciaire : une forme particulière du discours mémoriel ».

[53] « (…) *la violencia sexual es una suerte de punto ciego que afecta no solamente a los victimarios sino también a las víctimas. A los primeros porque es un hecho delictivo que como las matanzas y desapariciones forzadas es necesario borrar. A las segundas porque la violencia sexual se convierte en un hecho vergonzoso en el que desde una visión patriarcal se corresponsabiliza a la víctima y al victimario o francamente se responsabiliza sólo a la víctima* », Figueroa Ibarra et Paz Bailey (2013, pp. 58-59).

> défaillance du contrôle et de la volonté sur les actes sexuels, dans une forme agressive d'érotisme, très souvent homo-érotique, qui nie complètement le consentement du subordonné. Depuis un certain point de vue, le subordonné a perdu le contrôle sur sa sexualité (…).
>
> Les Mayas ont ainsi formé l'autre axe des timocraties, un groupe de déshonorés en contraste avec leurs glorieux vainqueurs (Houston *et al.*, 2004, pp. 872-873)[54].

La maladie, qu'il s'agisse de stress post-traumatique tel que conçu en biomédecine, de *susto*, ou de *vergüenza*, impacte durablement les corps certes, mais également la construction identitaire et mémorielle qui passe par celui-ci. Par la recréation de l'histoire personnelle que les maladies traumatiques impliquent, une conception particulière de l'histoire du conflit armé se crée, intégrant les violences subies, les pathologies héritées du conflit ou encore l'absence des êtres chers disparus.

> Je soutiens que pour beaucoup, le corps n'est pas ressenti comme une annexe du moi, mais comme le lieu de la subjectivité, la structure même du moi, ce que Merleau-Ponty a décrit comme « être-au-monde » (…). La maladie représente un changement, pas seulement dans l'expérience propre, mais également dans l'expérience propre de soi-même. Pour de nombreuses veuves cela a signifié tourner la page avec un nouveau moi, un moi construit au travers d'expériences de traumatisme et de violence.
>
> La maladie suscitée par la violence politique a également une composante sociale. Certaines femmes ont incorporé le passé dans le corps vivant du présent. Leurs communautés comme lieux de refuge, comme espace dans l'environnement physique, ont été radicalement altérées. La perte de territoire, la destruction des institutions sociales au sein des communautés, les attaques culturelles contre les ancêtres, et la rupture des relations sociales ont retravaillé à la fois les lieux et les espaces où les populations et la culture mayas avaient auparavant perduré. Le corps, en dernier recours, est devenu le recueil à la fois de l'histoire et des mémoires, autant que les terres ancestrales l'avaient été auparavant. En ce sens le corps est un espace d'opposition, un espace de résistance. La résistance à laquelle je fais référence est à la fois

[54] « (…), *el que los actos de deshonra personal se dirigen principalmente* (…) *a los cuerpos que fueron deshumanizados, degradados y privados de todo, excepto de la voluntad de expresar dolor. Al morir, los cautivos no tuvieron control sobre sus cuerpos o partes del cuerpo – su vergüenza fue total. La evidencia Maya muestra tres niveles para crear un cuerpo deshonrado. El primero involucra una mezcla ambigua de rasgos: una falla de control y voluntad sobre los actos sexuales, en una forma agresiva de erotismo, muy a menudo homo-erótico, que niega por completo el consentimiento del subordinado. Desde un punto de vista, el subordinado ha perdido control sobre su sexualidad* (…).
Así formaron los Mayas el otro eje de las timocracias, un grupo de los deshonrados en contraste con sus gloriosos vencedores », Houston *et al.* (2004, pp. 872-873).

> passive et active. Elle est passive, car la peine est ressentie individuellement, mais la maladie a également généré de l'agentivité parmi ces mêmes femmes lorsque motivées dans un groupe. Le corps supporte le témoignage de la violence perpétrée non seulement à l'encontre de femmes individuellement, mais à l'encontre des populations mayas, étant donné que leurs mémoires sont cimentées dans leurs corps (Green, 1999, pp. 112-113)[55].

Cet extrait est issu de l'ouvrage, désormais classique, de Green (1999), consacré aux conséquences du veuvage du conflit armé et à ses effets durables pour des femmes d'un village kaqchikel du département de Chimaltenango, notamment à travers la question des stratégies de survie et de reconstruction de ces veuves. Cet extrait permet de mettre des mots sur la façon dont le traumatisme marque une empreinte profonde sur les corps et les modifie de façon irréversible en en faisant des porteurs de mémoire. Si, ici, ces mémoires tendent à s'exprimer à travers une agentivité nouvelle et une forme de résistance résiliente, elles peuvent également se fixer à travers une dégradation, plus ou moins consciente, des corps par des éléments extérieurs tels que l'alcool.

IV.3. Alcool et traumatisme : des liaisons dangereuses ?

Nan Ma'l nous signale le fait que son mari soit mort après avoir abusé de l'alcool en résumant les choses ainsi : « Et juste parce qu'il a bu ce, ce soir-là, il est mort » (séquence M41), après avoir hésité à minimiser cette consommation d'alcool (séquence M38)[56]. Elle relie cet excès d'alcool, présenté comme ponctuel, à la maladie traumatique dont il souffrait. Certes, les

[55] « *I argue that for many, the body is not experienced as an appendage to the self but as the locus of subjectivity, the very fabric of self, what Merleau-Ponty described as "being-in-the-world"* (…). *Illness represents a shift not only in one's experiences but also in one's experiences of oneself. For many widows this has meant coming to terms with a new self, a self constructed through experiences of trauma and violence.*
Illness brought about by political violence also has a social component. Some women have incorporated the past into the living body of the present. Their communities as places of refuge, as locales in a physical environment, have been drastically altered. Loss of land, the destruction of social institutions within communities, cultural attacks against the ancestors, and the rupture of social relations have reworked both place and spaces where Mayan people and culture previously endured. The body, as a last resort, has become a repository of both history and memories, much as ancestral lands had been before. In this way the body is an oppositional space, a space of resistance. The resistance to which I refer is both passive and active. It is passive in that pain is individually felt, yet illness has also generated agency among the same women when animated in a group. The body bears witness to the violence perpetrated against not only individual women but the Mayan people, as their memories are sedimented into their bodies », Green (1999, pp. 112-113).

[56] *Nan* Ma'l, femme empreinte d'un catholicisme syncrétique, réprouve formellement l'usage de l'alcool dans les cérémonies religieuses et autres rituels. Elle considère la consommation d'alcool comme un vice. Nous ignorons si cette réprobation était déjà présente avant le décès de son mari.

usages religieux et sociaux de l'alcool comme élément structurant des relations entre les hommes et avec les entités surnaturelles chez les Mayas ont déjà été étudiés par de nombreux anthropologues[57]. Néanmoins, il est impossible d'interroger la notion de traumatisme chez les Ixil sans évoquer son rapport avec l'alcool afin de comprendre dans quelle mesure ces deux éléments sont devenus interdépendants.

IV.3.1. La consommation d'alcool : entre maladie traumatique, punition et vice

Dès 1999, le rapport de la CEH (III, pp. 13-59) pointait l'alcoolisme comme l'un des principaux effets psychosomatiques du conflit armé interne. Ce rapport entre traumatisme et alcool semble fréquent dans la région, au moins auprès des populations catholiques, et ce, malgré un discours qui oscille entre l'« alcoolisme-maladie » et l'« alcoolisme-vice » en fonction du passé de la personne concernée. L'alcool est en effet conçu de façon différente selon les affiliations religieuses (bien que nous ayons déjà constaté que ces frontières ne sont ni fixes ni strictes) et les contextes dans lesquels il est consommé (Eber, 2008 [1995], pp. 263-291). Le discours d'un idéal de vie sobre prôné par les Églises néo-protestantes développe l'idée que la consommation d'alcool est un vice quasi diabolique. Le catholicisme a un rapport différent à l'alcool. Les liens entre le sang du Christ et le vin créent un parallèle dont se sont saisis les *costumbristas* pour construire un syncrétisme qui allie la transsubstantiation à la conception de l'alcool comme un moyen d'assurer la performativité rituelle. Ces questions n'étant pas directement en relation avec la question de la mémoire, elles ne seront pas développées ici, mais il est important de les mentionner afin de tenir compte de ces distinctions qui engagent des comportements spécifiques dans le rapport à la consommation d'alcool. Notons également que la théorie du traumatisme comme facteur d'alcoolémie ne se limite pas aux symptômes postconflit. La consommation excessive d'alcool est également une réaction à d'autres formes de violences traumatiques plus anciennes, phénomène qui se retrouve dans dautres régions des hautes terres mayas. Dès les années 1930 à Santa Eulalia (Huehuetenango), l'anthropologue Olivier La Farge (cité par Vanthuyne, 2014, pp. 47-49) signalait la persistance,

[57] Voir, par exemple : Chirix (2010, pp. 161-163) en contexte kaqchikel ; Chosson (2015, p. 307) en contexte tseltal ; Cortés (1988) au Mexique ; Dany *et al.* (2015) pour une discussion plus large sur les usages de l'alcool ; Eber (2008 [1995]) en contexte tzotzil ; Gabriel (2007) en contexte yucatèque ; Gossen (1974, pp. 171-175), en contexte tzotzil ; Polakoff Lipman (2001) en contexte tzotzil ; Polakoff Lipman et Vargas Guadarrama (2002) ; Pozas Arciniega (1991) chez les Tzotzil de San Juan Chamula (Chiapas, Mexique).

dans le quotidien des populations q'anjob'al, de conditions de vie rappelant des traumatismes anciens.

> (…) Olivier La Farge, par exemple, suggère que pour les Q'anjob'ales, la Conquête n'appartient pas au passé. Elle recouvre plutôt entièrement l'expérience du présent, alors que les piètres conditions de vie qui sont les leurs, depuis l'arrivée des Espagnols sur leurs terres, la leur rappellent sans cesse. D'où leur alcoolisme soutient cet auteur (Vanthuyne, 2014, p. 47).

Si nous reprenons l'exemple de *Nan* Tel abordé plus tôt, nous constatons effectivement que l'homme l'ayant violée est considéré être un homme mauvais, vicieux, notamment à cause de sa consommation excessive d'alcool. La nièce de *Nan* Tel, nous ayant elle aussi fait part de cette analyse, revenait souvent sur ce lien entre alcool et vice. Cela se note dans l'extrait d'entretien qui suit, dans lequel elle évoque également les errances de l'homme dans la rue comme autre facteur de vice. La rue n'est pas considérée comme un espace de loisir, mais comme un espace de déplacement d'une activité à une autre, l'errance sans but est donc regardée d'un mauvais œil, car elle renvoie l'image d'une personne oisive.

Hay algunos que aún vive.	Il y en a certains [ex membres des PAC] qui vivent encore.
Hay un señor que aún vive en cantón XXX.	Il y a un monsieur qui vit encore dans le canton XXX.
Aún vive ese señor.	Il est encore en vie ce monsieur.
Según me, según decía mi mamá, ¿verdad?	D'après ce que me, d'après ce que disait ma maman, pas vrai ?
Ese señor es muy malo, violaba, este…eee.	Ce Monsieur est très mauvais, il violait, euh… euh…
Dice que violó mi tía.	Elle dit qu'il a violé ma tante.
Pero mi tía está muy enferma ahora y sólo lo dice mi mamá.	Mais ma tante est très malade maintenant et c'est seulement ma maman qui le dit.
*Y aún ese señor tiene un **vicio** ahora.*	Et ce Monsieur il a encore un **vice** maintenant.
*Sólo empieza a **tomar**, está…, **pasa en las calles**, aha, sí…*	Il fait que s'mettre à **boire**, il est…, **il passe dans les rues**, aha, oui…

Extrait d'entretien semi-directif (août 2017)[58].

Les paroles qui constituent cet extrait ont été recueillies alors que nous interrogions une autre femme sur les relations intracommunautaires et les éventuelles tensions persistantes dans

[58] Entretien semi-directif avec une femme membre de la coopérative *Tejidos Cotzal*, à son domicile, intervention d'une tierce personne (août 2017).
Notons dans cet extrait les occurrences faisant référence à un discours rapporté, permettant de prendre de la distance par rapport à l'énoncé, de ne pas engager sa propre responsabilité, sans que pour autant cela ne mette en question la véracité des propos rapportés.

la communauté. Alors que celle-ci évoquait l'apaisement des relations, la nièce de *Nan* Tel a pris la parole pour évoquer cet homme, ancien membre des PAC. Cette relation qu'elle établit entre alcool et vice était fréquente dans les discussions que nous avions avec elle, au point de nous interroger régulièrement sur notre propre consommation d'alcool. Elle s'était en effet étonnée d'apprendre qu'en France il était fréquent de ne boire qu'un verre ou deux de vin, car elle envisageait tout type de consommation d'alcool sous l'angle de la dipsomanie. Elle pensait que lorsque l'on buvait une goutte d'alcool le vice « entrait » en nous directement et que nous ne pouvions plus nous arrêter, et ce, « tant que le corps supporte ». L'expression *hasta que el cuerpo aguante* (« tant que le corps supporte ») est récurrente que ce soit dans la bouche de ceux qui réprouvent la consommation d'alcool, comme lors de fêtes rituelles ou d'évènements festifs entre amis. Ce discours autour de la rhétorique du vice opposé à un idéal de vie sobre est fortement présent dans le lexique des pratiquants du néo-protestantisme, ce qui n'est pas le cas de cette interlocutrice, issue d'une famille catholique.

Le beau-frère de cette jeune femme, alcoolique lui aussi, ne recevait pas ce même jugement négatif de sa part ni des autres membres de la famille. Cet homme est un ancien membre des PAC (dont nous n'avons appris que tardivement l'histoire), engagé de force dans des massacres en région ixil, région dont il est originaire. Il souffre depuis plusieurs années de problèmes récurrents d'alcool, ponctués par des périodes d'abstinence surveillées par sa fille âgée d'une dizaine d'années. Ses proches nous ont confié que son alcoolisme était lié aux mauvaises choses qu'il avait été obligé de commettre pendant le conflit (massacres et viols). Nous avons alors engagé des discussions avec sa famille pour le convaincre d'échanger avec nous, mais nous sommes heurtée à un refus de sa part. Sa belle-famille, parente de *Nan* Tel, nous a expliqué qu'ils ne lui en voulaient pas de ce qu'il avait fait pendant la guerre, car il y avait été obligé et parce que l'alcool était déjà une punition.

Le regard différencié sur la consommation d'alcool est une constante chez les Ixil puisque le contexte de l'alcoolisation tient une place centrale dans le jugement qui est porté par ceux qui sont sobres sur ceux qui boivent. Pozas Arciniega (1991, p. 190) observe ce même type de distinction dans sa monographie consacrée à San Juan Chamula, un village tzotzil chiapanèque (Mexique), où seule la prise d'alcool liée à une fonction sociale du groupe ne souffre pas de jugement négatif. La consommation d'alcool dans un cadre quotidien, visible par tous dans l'espace public, est fortement réprouvée par la grande majorité de la population ixil. Bien que cela ne nous ait pas été confirmé, il est probable que le mauvais jugement porté sur les personnes ivres soit lié au fait que leur regard peut provoquer le *mal de ojo*, maladie transmise

essentiellement par le regard, mais également par le contact physique, l'haleine, la flatterie ou la pensée (Idoyaga Molina et Gancedo, 2014). Il était très fréquent de croiser des hommes, parfois des femmes, assommés, voire endormis par l'alcool, allongés sur des trottoirs de Nebaj, à côté des *cantinas*. Les regards posés sur eux semblaient méprisants, ce qui semble confirmé par l'un des usages dérivé de la racine verbale *yan-* évoquée précédemment[59]. Pour illustrer l'expression idiomatique *yan –vi'*, signifiant « perdre le sens commun, se rendre fou », le dictionnaire de Jewett et Willis (1996, p. 303) utilise une phrase faisant référence au jugement social porté sur les personnes ivres.

*Ni**yan** i**vi'** u k'ab'areel ta'n tz'e'.*	La personne ivre **perd** son **sens commun** à cause de l'alcool.

L'alcoolique « du quotidien » est victime d'une conjonction de jugements qui sont posés sur son comportement et qui sont liés aussi bien à la culture locale qu'à l'histoire de l'alcool dans la région. Comme le note l'anthropologue médical Eduardo L. Menéndez (cité par Reyes Gómez, 2009, p. 178) s'agissant du Mexique, « (…) l'alcoolisme deviendra le principal indicateur des caractéristiques les plus négatives du prolétariat : vagabondage, criminalité, absentéisme au travail, irresponsabilité familiale »[60]. En premier lieu, la personne ivre n'a pas été capable de se dominer, de maîtriser son corps et se met donc en danger, tout en exposant les autres par ses éventuels actes pouvant mener à du *susto*, de la *vergüenza*, ou du *mal de ojo*. Ainsi, il ne tient pas le rôle qui lui a été dévolu par sa communauté, comme ce jeune homme croisé par *Nan* Ro's, femme d'une quarantaine d'années, originaire de Cotzal, alors qu'elle était en chemin entre la coopérative et son domicile. Le jeune homme, visiblement ivre s'est interposé sur son trajet et lui a retiré son *reboso*, lui a tiré les cheveux et le *huipil*, tout en essayant de l'entraîner dans un recoin isolé, jusqu'à ce que d'autres personnes croisent leur chemin et ne s'interposent[61]. Ce jugement sur l'ébriété s'aggrave lorsqu'il s'agit de femmes, car tant qu'elles sont ivres elles ne s'occupent pas de leurs enfants et de leur foyer, comme nous l'avait fait remarquer une jeune femme après que nous avons raccompagné sa mère trouvée endormie sur un trottoir de Nebaj. Elle s'absentait régulièrement pendant plusieurs jours pour boire et dépensait l'argent de la famille dans l'alcool.

[59] Voir « IV.1.2. Les actes violents des humains comme sources de traumatismes à long terme. Les émotions négatives ».

[60] « (…) *el alcoholismo pasará a construir el principal indicador de las características más negativas del proletariado: vagancia, criminalidad, ausentismo laboral, irresponsabilidad familiar* », Menéndez (cité par Reyes Gómez, 2009, p. 178).

[61] Entretien semi-directif mené à Cotzal, au domicile de *Nan* Ro's avec une interprète (août 2017).

La question financière est le second point qui mène à un jugement négatif sur la consommation excessive d'alcool. En effet, le recours à la dette par l'alcool a été un des instruments privilégiés des *finqueros* pour prendre possession de nouveaux terrains, participant ainsi de la réduction des terres arables disponibles pour les jeunes générations et de l'appauvrissement général d'une population qui a de plus en plus de mal à être autosuffisante (Eber, 2008 [1995], pp. 37-42 ; Green, 1999, pp. 37-42). L'alcool peut également mener à des comportements dangereux et sur lesquels le collectif ne semble pas souhaiter s'impliquer comme des bagarres qui peuvent déboucher sur des actes de violence extrême[62], de la violence domestique[63] (Maero et De León Alvarado, 2013, pp. 38-45 ; Pozas, 1982 [1959], p. 406 ; *idem*, 1991) ou des viols (que la personne ivre soit l'agresseur ou la victime). Face à ces excès, la conversion au pentecôtisme semble l'une des solutions les plus efficaces du fait du rapport intransigeant à la consommation d'alcool porté par les discours néo-protestants (Reyes Gómez, 2009, p. 185). Enfin, la consommation d'alcool excessive, sans « respect » – car dans le cadre cérémoniel cette consommation est réputée être respectueuse –, rappelle les normes comportementales d'ébriété importées par les colons et transmises par les *Ladinos*, lesquelles ont peu à peu modifié les normes traditionnelles de consommation de boissons fermentées (Eber, 2008 [1995], pp. 5-15 ; *ibid.*, pp. 21-52).

IV.3.2. La consommation d'alcool comme usage socioreligieux traditionnel

Lorsque des consommations excessives d'alcool se produisent dans un cadre rituel, qu'il s'agisse de fêtes de confréries[64] ou de célébrations d'évènements tels que la nouvelle année, une certaine tolérance est appliquée, certainement liée au fait que les boissons fermentées soient un pan important de la culture mésoaméricaine depuis la période préhispanique (entretien avec une *aaq'ii*, octobre 2017 ; Eber, 2008 [1995], pp. 21-52, au Mexique ; Firmino Castillo, 2016, pp. 55-56, en région ixil). Ceci n'a rien de surprenant, car, à l'exception notable de certains autochtones d'Amérique du Nord, les boissons alcoolisées ont toujours occupé une place

[62] Nous avons ainsi appris que deux hommes ivres avaient été expulsés d'une cérémonie chez un *cofrade*, peu après notre départ de celle-ci, car ils se battaient. Dans la rue, devant la maison, l'un d'eux a frappé l'autre à la tête avec une machette sans que les participants à la cérémonie ne se sentent responsables ni n'interviennent.

[63] Voir l'entretien avec *Nan* Li' : « I.3.2. Évolution des groupes religieux ».

[64] Pour une description et analyse détaillée d'une fête de confrérie, chez les Achi cette fois, on peut consulter : Breton (1980).

centrale dans les univers gustatifs, symboliques et rituels des Amérindiens (Erikson, 2006 [2004]). Historiquement pourtant, il semblerait que les Ixil aient consommé, avec une certaine modération, du *pulque*[65], jusqu'à ce que les *Ladinos* commencent à commercialiser de l'eau-de-vie dans la région (Colby et van den Berghe, 1969, p. 71 ; Lincoln, 1945, p. 64). D'après l'étude menée par Colby et van den Berghe (1969, pp. 73-79), il n'existait que deux débits de boisson à Nebaj en 1895. Entre 1915 et 1929, la petite ville comptait environ quatre-vingts *cantinas* et, aujourd'hui, leur nombre est inconnu, car de nombreuses *cantinas* s'ouvrent sans obtenir d'accord préalable de la mairie indigène (entretien avec une maire indigène de Nebaj, octobre 2017). D'après Laureano Reyes Gómez (2009, pp. 178-179), ces contradictions dans le rapport à l'alcool ont nécessité la construction d'une rhétorique différenciant le type d'alcool consommé, auquel s'ajoute, pour les Ixil, le contexte d'alcoolisation.

> Pour éviter les contradictions de la stigmatisation, « l'alcool » dut être différencié de l'alcoolisme, surtout en interne, et trouver, bien entendu, les fondements sociaux et techniques de cette différenciation. Ce qui a rendu possible la construction de cette distinction entre « alcoolisme » et ingestion « modérée » d'alcool. L'absence de critères techniques et méthodologiques sûrs a permis et permet une ambiguïté notable qui rend possible la construction de la stigmatisation, mais produit également une différenciation qui oriente principalement la perception négative vers des boissons déterminées (Reyes Gómez, 2009, pp. 178-179)[66].

[65] Originaire du Mexique, le *pulque* est une boisson alcoolisée obtenue par la fermentation de l'agave (ou *maguey*).

[66] « *Para evitar las contradicciones de la estigmatización, "el alcohol" se debió diferenciar del alcoholismo, sobre todo internamente, y encontrar, por supuesto, los fundamentos sociales y técnicos de esta diferenciación. Lo que posibilitó esta construcción fue la distinción entre "alcoholismo" e ingesta "moderada" de alcohol. La inexistencia de criterios técnicos y metodológicos seguros permitió y permite una notable ambigüedad que posibilita la construcción de la estigmatización, pero también produce una diferenciación que orienta la percepción negativa básicamente hacia determinadas bebidas* », Reyes Gómez (2009, pp. 178-179).

Photographie 22. Entrée de la Vierge Marie dans son nouveau foyer
Nebaj, 07.10.2017

Si nous prenons l'exemple de la cérémonie d'entrée de la Vierge Marie[67] dans son nouveau domicile les 6 et 7 octobre 2017 (photo 22), cette distinction apparaît de façon flagrante puisque la consommation d'alcool est une part « institutionnalisée » des rituels religieux des confréries (Colby et van den Berghe, 1969, pp. 163-168). Le *cofrade* (membre de confrérie) responsable de la cérémonie, nommé par ses pairs, ainsi que sa conjointe, est chargé du soin quotidien à la Vierge (prières, alimentation, offrandes, habillement…) pour une durée d'un an. Le couple organise à son domicile, quasi exclusivement à ses frais, des fêtes religieuses (considérées comme du « travail »[68]) qui rendent hommage à la Vierge et qui durent entre vingt-quatre heures et huit jours. Ces fêtes sont très ritualisées et assorties d'une répartition de l'espace révélatrice des rapports de pouvoir et de prestige entre les différents invités. Ainsi, seuls les « invités privilégiés » sont autorisés à pénétrer dans certaines pièces (qualifiées d'« espaces d'honorabilité ») dans lesquelles la nourriture et l'alcool de maïs fermenté (*tz'e'na'* [Ne]) leur sont offerts par les hôtes. Chacun pourra par la suite offrir une participation s'il le souhaite, le montant conseillé étant de dix quetzales soit entre un euro et un euro et cinquante centimes ; la mairie de Nebaj apporte également une participation financière. Durant les premières heures, hommes et femmes se trouvent dans des pièces différentes. L'hôte va d'invité en invité, selon un ordre strictement défini en fonction du statut et du prestige de chacun,

[67] Dans les années 1960, Colby et van den Berghe (1969, pp. 100-103 et 162-168) décrivent les processions des confréries de Nebaj et Chajul ainsi que les quantités d'alcool qui sont consommées lors de ces cérémonies.
[68] Entretien semi-directif avec une *aaq'ii* présente pendant les deux journées cérémonielles (octobre 2017).

remplissant chaque fois un verre à goutte qu'il est alors obligatoire de consommer. Certaines personnes portent sur elles des bouteilles en plastique vides afin d'y verser une partie de la boisson offerte, mais toujours après y avoir trempé les lèvres. Contrairement à ce qu'avait observé E. Michael Mendelson (cité par López Austin, 2013 [1997], p. 195) auprès d'habitants du lac Atitlán pour lesquels l'alcool étant un cadeau fait aux déités, il ne peut pas servir une seconde fois, cette réserve sera réutilisée à une autre occasion, malgré les mélanges d'alcools qui peuvent s'y trouver.

Les produits échangés, s'ils sont certes marqués en apparence du sceau de la convivialité festive, ont avant tout une fonction performative, assurant la bonne entrée de la Vierge dans son nouveau domicile. Tout comportement contraire à la norme (une femme aux épaules dénudées, un baiser entre un homme et une femme, avoir des gestes déplacés vis-à-vis d'une femme) entraîne l'éviction de la salle et le renvoi vers l'espace extérieur. Il s'agit de l'espace « libre » dans lequel de nombreux excès sont autorisés, y compris avoir des relations sexuelles[69], bien que nous n'ayons jamais pu confirmer cette dernière assertion. En cuisine, des femmes, formées à cette activité, préparent une boisson considérée comme « sacrée », le *och'* (Ne)[70], constituée de maïs et de cacao, tout en consommant de la *tz'e'na'* (Ne). Les invités considérés comme non privilégiés doivent rester dans le patio extérieur où un bar payant est mis à leur disposition et où se trouve un groupe de musique (*zarabanda*) qui va jouer en continu pendant vingt-quatre heures. Cette célébration dure environ deux jours et commence entre deux et trois heures du matin par la préparation du *och'* (Ne). D'après une *aaq'ii* de Nebaj interrogée en octobre 2017, cet horaire nocturne pourrait être un héritage de la colonisation et de la période de l'évangélisation, lorsque les Ixil pratiquaient leurs rituels traditionnels de nuit afin de ne pas être vus par les colons espagnols. La Vierge entre dans son nouveau foyer au cours de la matinée du second jour. L'année suivante, la Vierge sera transférée au domicile d'un autre *cofrade*, choisi par l'ensemble des membres de la confrérie selon des critères d'honorabilité et d'aisance financière. La statue de la Vierge (photo 23) est vêtue de la tenue cérémonielle des femmes ixil[71]. Autour d'elle, sur l'autel, se trouvent différents ornements dont le rôle est soit de rendre hommage à la Vierge (offrandes), soit d'apporter protection à la famille qui la reçoit. On observe ainsi des fleurs diverses, une bouteille de Quetzalteca, des bougies variées, un sac

[69] Entretien semi-directif avec une *aaq'ii* présente pendant les deux journées cérémonielles (octobre 2017).

[70] Le *och'* (Ne) – ou *qoch'* (Ne) selon les locuteurs – est un *atol* réservé aux activités de réception et d'unions coutumières.

[71] Le fait de revêtir les saints d'une tenue traditionnelle locale est une pratique que l'on peut retrouver auprès d'autres populations mayas ; on peut consulter à ce sujet : Breton (1980, pp. 175-176) en contexte k'iche'-achi ; Pedron (2010, pp. 78-81) en contexte tz'utujil.

habituellement utilisé par les hommes lorsqu'ils travaillent aux champs, l'insigne (*vara*) marquant l'appartenance à une confrérie et le statut d'autorité communautaire de l'hôte, des figurines d'hommes ixil ainsi qu'un portrait de la famille hôtesse. Devant l'autel, des aiguilles de pin répandues au sol embaument l'air. En fin de célébration, de nombreuses bouteilles d'alcool et canettes de bière vides jonchent le sol tout autour de l'autel au point de le cacher en partie.

Photographie 23. Autel de la Vierge Marie au domicile d'un *cofrade* en charge de l'accueillir pour un an Nebaj, 07.10.2017

La population *ladina* de la ville n'est que peu, voire pas, intégrée à ces rituels et, comme cela se retrouve dans la majeure partie des actes du quotidien, elle ne cherche pas à se mêler à la population ixil, y compris lors de la fête patronale de la ville. Nous n'avons eu que peu d'occasions de rencontrer des *Ladinos* résidant dans la région lors de notre enquête de terrain et n'avons donc pas pu recueillir leur opinion sur ces célébrations religieuses. Toutefois, les observations menées par Colby et van den Berghe (1969, pp. 163-165), lors d'une fête patronale de Nebaj entre 1966 et 1967, semblent se rapprocher de ce que nous avons nous-même observé, c'est-à-dire une variété de réactions allant de la méconnaissance indifférente à un mépris (voire racisme) clairement affiché.

> Mais les *Ladinos* voient toute cette fête comme une affaire d'Indien. Leurs attitudes varient d'un amusement détaché à une forte désapprobation. Quelques *Ladinos* apprécient le faste coloré de ces évènements ; beaucoup plus s'amusent de ce qu'ils considèrent comme la conduite puérile ou arriérée des Indiens ; la majeure partie rejette la fête comme une orgie

> bruyante, dispendieuse, alcoolisée, qui appauvrit les Indiens et contribue à leur prétendue dégénérescence (Colby et van den Berghe, 1969, p. 164)[72].

Lors de la cérémonie d'entrée de la Vierge Marie, la consommation d'alcool est non seulement acceptée, mais encouragée, au point que ce que nous pourrions considérer comme des débordements sont acceptés, y compris dans l'espace de respectabilité : femmes qui dansent de façon lascive due à leur état d'ivresse, personnes endormies, assommées par l'alcool sur des bancs, vomi… Un emplacement, « *el lugar para los bolos* » (« l'endroit pour les saouls ») leur est même réservé dans le patio, espace dans lequel les personnes trop ivres pour tenir debout sont allongées, à même la terre battue, jusqu'à ce qu'elles se réveillent d'elles-mêmes pour rejoindre à nouveau la fête. Pour autant, tous les excès liés à l'alcool ne sont pas autorisés et le groupe veille au respect des règles en évinçant de la maison toute personne qui y contrevient en provoquant des bagarres ou en proférant des insultes, par exemple.

À l'issue de la célébration du Nouvel An grégorien 2018, dans la maison d'un autre *cofrade*, certains invités, ivres, ont précipitamment quitté la fête pour se rendre dans les locaux voisins des Alcooliques anonymes. Pourtant, les mêmes personnes qui acceptaient ces états d'alcoolémie poussée à l'excès, voire qui y participaient, jugeaient de façon très négative les jeunes de Nebaj qui se retrouvaient dans le seul et unique *pub* de la ville pour écouter de la musique, danser et boire quelques verres d'« alcools *ladinos* » entre amis. Ce *pub*, situé sur la place centrale, faisait d'ailleurs en sorte de préserver l'anonymat de sa clientèle en bouchant les fenêtres et en réservant une porte dérobée, menant à une ruelle tranquille, à certains de leurs clients. Ainsi, une distinction claire, bien connue des anthropologues, apparaît chez les Ixil dans leur rapport à l'alcool. Le cadre rituel, au sein duquel la prise d'alcool (*tz'e'na'* [Ne], Quetzalteca et bière) est encouragée pour sa fonction performative sans laquelle le rituel ne sera pas efficace. Celui-ci s'oppose au cadre du loisir, au sein duquel l'alcool (vu comme *ladino*) est considéré comme un vice et un danger pour la collectivité. Cette conception a poussé le maire de Nebaj à une politique de restriction vis-à-vis des *cantinas*, considérées comme le principal moteur du développement de l'alcoolisme dans la région[73].

---

[72] « *But the ladinos regard the whole fiesta as an Indian affair. Their attitudes range from amused detachment to strong disapproval. A few ladinos enjoy the colorful pageantry of the events; many more are amused at what they regard as the childish or backward behavior of the Indians; most dismiss the fiesta as a noisy, wasteful, drunken orgy which impoverishes the Indians and contributes to their alleged degeneracy* », Colby et van den Berghe (1969, p. 164).

[73] La mairie de Nebaj, en 2018, a fait de la lutte contre l'alcoolisme un objectif prioritaire en tentant de limiter l'augmentation du nombre de *cantinas* dans la municipalité et en promouvant une politique plus restrictive quant aux horaires d'ouverture de ces lieux (discours d'un conseiller municipal lors de la réunion d'entrée en charge

IV.3.3. Alcool et mémoire : quels enjeux mémoriels fait ressortir la consommation d'alcool ?

En termes mémoriels, la prise d'alcool exerce une fonction de « désinhibiteur » de la mémoire dont plusieurs exemples se sont offerts à nous lors de cérémonies de confréries, espaces au sein desquels semblent se trouver des personnes dont les affiliations politiques sont proches de celles de l'EGP. Cette notion de mémoire désinhibée peut se rapprocher des taxonomies proposées par Gary Gossen (1971, pp. 148-152) sur les formes de discours en usage chez les Tzotzil de Chamula (Chiapas, Mexique). Si l'on considère le discours tenu sous l'effet de l'alcool comme un « discours émotionnel » (bien qu'il ne s'agisse pas d'un discours dont la forme est sujette à une norme particulière), il apparaît que l'exégèse de ce discours est la suivante : « Il vient du cœur de chacun » (« *It comes from the heart of each one* », Gossen, 1971, p. 150) ; or, nous avons déjà vu plus haut que le « cœur » (*aanima*/*aama*) est le lieu de la mémoire. Ainsi, le « discours de colère, émotionnel ou mauvais » (« *Angry, Emotional or Bad Speech* », Gossen, 1971, p. 150) est directement lié à la mémoire individuelle et à son expression par le langage. Ce n'est en effet que lorsque les personnes sont « prises » par l'alcool qu'elles s'autorisent à clamer haut et fort leur ancienne appartenance au mouvement de guérilla, chose qui, si elle est connue de tous, est rarement revendiquée publiquement, la mémoire du conflit étant généralement tue dans l'espace public. Ce n'est que lorsque l'alcool parle que les anciennes camaraderies liées à cette expérience commune se font réellement jour, que ce soit pour montrer la durabilité d'un respect commun, comme pour appuyer la fiabilité d'une personne.

Un exemple de ce premier cas s'est déroulé lors de la cérémonie d'entrée de la Vierge Marie dans son nouveau domicile lorsqu'une femme, dont nous connaissions le passé guerrier, nous a présenté un homme comme étant un ancien camarade « de la montagne ». Elle a insisté sur le respect que nous lui devions de ce fait, mais également sur les liens d'amitié durable qui les unissaient. Le deuxième cas de figure s'est présenté à nous lors du Nouvel An 2018. Un homme ivre, marchant à quatre pattes entre des chaises en plastique au sein de l'espace de respectabilité, s'est soudain redressé pour embrasser un autre homme. Il a clamé haut et fort qu'ils avaient tous deux été membres de l'EGP et que son compagnon était de ce fait un homme

des nouveaux et nouvelles élues communautaires, Salon municipal de Nebaj, 20.02.2018). Dans le centre-ville de Nebaj, les intentions contenues dans ce discours semblent ne pas avoir été suivies d'effets.

de grande valeur, d'autant plus qu'il lui avait sauvé la vie lors d'une bataille avec l'armée. Dans le premier cas de figure, la conversation était d'ordre privé, les voix étaient basses et le respect mutuel qui liait ces deux personnes apportait une forme de solennité aux présentations qui nous étaient faites. Dans le deuxième cas de figure, au contraire, le ton de voix était très élevé et l'homme jetait un regard de défi autour de lui, l'assistance feignant de ne pas lui prêter plus d'attention ; son camarade, pourtant, semblait gêné par la scène et s'est rapidement éloigné de l'homme ivre.

Enfin, l'alcool devient un facteur d'amnésie lorsqu'il est consommé en trop grande quantité, créant alors un risque pour la santé et la réputation de la personne. C'est ce que nous a avoué l'une des participantes à la cérémonie d'entrée de la Vierge Marie quelques jours après l'évènement. Elle s'était réveillée pendant la matinée du second jour, dans un fauteuil, sans se souvenir s'y être installée pour dormir. Elle a mené une enquête auprès de ses amies présentes sur place afin de savoir si elle n'avait pas été en *relajo*, c'est-à-dire si son comportement ne s'était pas relâché, s'il était conforme à ce qui était attendu d'elle. Elle nous a interrogée de la même façon afin d'essayer de reconstituer son heure d'endormissement et les évènements l'ayant précédé. Cette amnésie n'est pas sans rappeler l'amnésie provoquée par le *susto*. Toutes deux sont en effet liées à la question de la transgression de la norme sociale et à la perte de contrôle sur ses émotions.

Au travers de ce parcours au sein des pathologies traumatiques dont souffrent les Ixil et du regard que la société porte sur celles-ci, nous avons donc dressé les contours des effets des évènements traumatiques sur la façon dont se construit la mémoire individuelle. La mise en lumière de ce qui définit un acte considéré comme violent pour les Ixil nous a menée à réinterpréter la notion de traumatisme postconflit. Nous avons constaté que les maladies traumatiques sont suscitées par différents niveaux d'évènements et interactions, ce qui interroge la façon dont le traumatisme est appréhendé. Les effets de la violence du conflit armé ne peuvent se traiter en considérant cette période comme une parenthèse dans le parcours des personnes, car elle est liée à une conception du corps et à des histoires de vie qui sont profondément liées à la norme sociale présente avant, pendant et après le conflit. Interroger l'aspect pathologique de la mémoire d'un traumatisme revient, *in fine*, à questionner la corporalité ou « physicalité »[74]

[74] L'historien Stéphane Audoin-Rouzeau (2008, p. 239) utilise ce néologisme pour parler de la « physicalité du fait guerrier », soit la façon dont la violence extrême s'inscrit d'abord sur et dans les corps des victimes certes, mais aussi des combattants, les « corps guerriers ».

de la mémoire historique, la façon dont le traumatisme devient concrètement palpable, dont il s'inscrit dans les corps pour faire sens (dans le cas de l'alcoolisme) ou, au contraire, freinant la mise en cohérence lorsque les maladies s'installent durablement dans le corps (Robin Azevedo, 2017, pp. 11-14). Ce rapport corporel à la mémoire s'ancre dans un nouveau discours liant corps des femmes et territoire et soutient l'idée que le territoire ixil, à l'image des corps, conserve la mémoire concrète des attaques qu'il a subies. C'est en partie ce lien entre corps, territoire et mémoire que nous allons analyser dans la dernière partie de ce travail, en nous attachant cette fois à une perspective collective et militante de la mémoire, élargissant la notion de corps à des groupes sociaux qui tentent de transmettre une mémoire politisée du conflit armé par son inscription dans une temporalité remise en sens.

PARTIE III

LE MILITANTISME COMME STRATÉGIE MÉMORIELLE. RÉFLEXIONS À PARTIR DE LA RÉCUPÉRATION D'UNE DRAMATURGIE COLONIALE

Comme le signale l'historien Sébastien Jahan (2012b, pp. 9-11), la fracture mémorielle autour de la pertinence du concept de génocide a pour conséquence d'investir le passé d'une revendication politique. La mémoire du conflit devient un enjeu politique militant qui sous-tend une grande partie des débats de société à l'échelle nationale concernant la construction d'une société démocratique pacifiée. Ainsi que le signale Yvon Le Bot (2020), la sortie de la violence peut se faire par différents acteurs et passe par des modes d'expression variés : par la violence (Pérez-Agote, 2020 ; Sabogal, 2020 ; Uribe, 2020), par les institutions (commissions de la vérité, processus de justice transitionnelle ou programmes de démobilisation officiels), par les mouvements sociaux (Doran, 2019 ; López L., 2020 ; Melenotte, 2020) ou encore par la création artistique (Carvajal González, 2020 ; Wills, 2020). C'est à ces deux derniers pans que nous allons nous intéresser, ou plutôt à la façon dont le militantisme cherche à construire une mémoire du conflit qui se veut résiliente tout en investissant des modes d'action non violents pour atteindre des objectifs de démocratisation encore non obtenus.

En tant que fait social, le génocide est une catégorie opérante lorsqu'il est appliqué à la réalité des communautés ixil, car il est utilisé sur place comme un instrument politique d'une part, et, d'autre part, comme un vecteur d'organisation sociale, que ce soit dans sa négation comme dans son affirmation. Un certain discours militant revendique non seulement la catégorisation des évènements des années 1980 comme génocide, mais également son inscription dans un continuum de violences de type génocidaire. Ce discours est porté dans l'espace public par des personnalités importantes des communautés ainsi que par des mouvements sociaux soutenus par des ONG internationales, voire par certains gouvernements européens. Cette analyse militante du conflit armé se retrouve dans la réappropriation politique qui est faite de formes artistiques plus ou moins traditionnelles (fresques murales, peinture, sculpture, musique, théâtre). La mémoire historique ne pouvant se réduire à une simple

persistance d'éléments passés, mais étant, bien entendu, sujette à des reformulations, des réinterprétations ou omissions, il est indispensable d'analyser les ressorts de la recréation du passé et les usages politiques et stratégiques qu'ils sous-tendent.

Nous allons donc nous interroger sur la façon dont la mémoire du conflit est historicisée dans le théâtre mémoriel ixil. Dans un premier temps, nous nous intéresserons au théâtre ixil traditionnel comme un instrument mémoriel permettant de transmettre une mémoire du conflit, à travers l'exemple de l'œuvre *Moronka – Chabela Ju*. Dans un second temps, nous nous attarderons sur le métadiscours autour de cette pièce, élargi à d'autres données recueillies auprès d'interlocutrices activistes, afin d'analyser la lecture militante qui est faite du conflit armé interne comme une forme de résilience influencée par un discours pro-droits de l'Homme à vocation universelle.

Chapitre V

Le théâtre traditionnel ixil comme instrument mémoriel : la *Moronka – Chabela Ju*

L'historique des épisodes de violence et de résistance des Ixil est un des ciments d'une forme de militantisme indigéniste maya actuel, inspiré des théories indigénistes panaméricanistes et du mouvement maya[1], courant politique proche, voire parallèle, aux mouvements sociaux pour la défense du territoire et pour la justice transitionnelle. Ce passé commun devient un instrument de revendication culturelle, politique et mémorielle. Au-delà des épisodes qui sont narrés en famille, la récupération de cette mémoire historique, sa transmission et le positionnement mémoriel individuel sont devenus des enjeux clés pour la (re) construction de la société ixil postconflit. Pourtant, il n'existe que peu d'études sur les pratiques narratives communautaires en matière de construction de la mémoire historique (García *et al.*, 2005, pp. 1-4). Ce rapport à la mémoire historique se fait notamment jour dans le domaine artistique où la récupération et la modernisation des œuvres ixil (fresques[2], statuaires[3], théâtre) – ce que Lavabre (2000, pp. 51-53), inspirée par Nietzsche, nomme « l'histoire monumentale » – se mêle à cette interprétation de la mémoire.

L'œuvre mythistorique *Moronka – Chabela Ju* représente un épisode de la colonisation espagnole au cours duquel, selon la représentation à laquelle nous avons assisté, une femme nommée Chabela est enlevée à son époux par les Espagnols. Elle lui revient plus tard, désormais mère. La pièce se conclut par une scène de chasse au cerf. Nous verrons par la suite que différents schémas narratifs sont proposés autour de cette œuvre. La pièce, pensée comme un

[1] Le mouvement maya est né dans les années 1940, dans les montagnes de l'altiplano guatémaltèque, de la volonté de plusieurs organisations mayas de formuler des propositions politiques visant à assurer des droits spécifiques aux indigènes (sur la question des langues, de l'éducation, de la propriété foncière, etc.). Avec le processus de négociation des Accords de paix, le mouvement a pris une ampleur nationale, mais n'a finalement pas réussi à s'implanter comme une force d'opposition politique nationale, menant à une réflexion profonde sur son essence et ses aspirations. Il compte malgré tout comme un acteur politique important, notamment sur les questions d'éducation, de culture et de réduction de la pauvreté (Davis, 2004). Aujourd'hui, l'expression mouvement maya fait référence à un courant politique de revendication d'une identité maya unifiée. Pour une mise en perspective historique du mouvement maya, on peut consulter Bastos et Camus (2003a ; 2003b).

[2] Voir « Problématique et plan de l'analyse ».

[3] On peut consulter : Garay Herrera (2013, pp. 40-42) ; Firmino Castillo *et al.* (2014).

drame comique, est parsemée de références licencieuses, ressort humoristique dont nous avons pu constater qu'il était apprécié des Ixil à de nombreuses reprises lors de notre enquête de terrain. Dès la conquête, le prêtre missionnaire Fray Bartolomé de Las Casas notait l'importance de l'humour rituel parmi les populations mayas des hauts plateaux de l'actuel Guatemala (Bricker, 1973, pp. 189-241).

Wachtel (1967) nous informe sur les réactions et interprétations indigènes contemporaines de la conquête. Il cherche également à comprendre comment ces conceptions sont représentées dans le folklore moderne, prenant ainsi la suite d'Alfred Coester (1941), spécialiste en littérature hispano-américaine, qui mettait en avant le syncrétisme christiano-maya de la danse[4] de la conquête[5] telle que représentée à Chichicastenango (El Quiché). Cette dimension religieuse, fondamentale dans les danses de la conquête qui symbolisent l'affrontement entre chrétiens et non chrétiens (Bode, 1961, pp. 232-234 ; Montoya, 1970, pp. 36-40 ; *ibid.*, pp. 69-78 ; Thompson cité par García Escobar, 1996, pp. 3-8), est toutefois assez absente de l'œuvre que nous allons analyser. Pour Miguel León-Portilla (cité par Brisset, 1995, pp. 203-204), historien et anthropologue mexicain, les danses de la conquête sont le reflet du traumatisme vécu par les peuples colonisés. L'anthropologue Demetrio Brisset (1995, p. 204) développe ce point de vue en affirmant que leur persistance jusqu'à nos jours serait la preuve que le traumatisme de la conquête est encore présent dans « l'âme indigène » (« *el alma indígena* »).

Mais, au-delà du maintien d'une tradition ancienne, le théâtre évolue avec les changements de la société et leurs réinvestissements par les acteurs. Il est donc indispensable – autant pour les danses de la conquête, les *Moros y Cristianos* dont elles sont les parentes[6], que pour l'œuvre qui nous occupe – d'aller au-delà de la narration première, en s'intéressant aux enjeux contemporains qui émanent de ces théâtres ritualisés. En effet, la question de l'historicité de la danse de la conquête, au sens de son évocation de faits historiques avérés, a déjà été abordée par le passé, notamment par Barbara Bode (1961). Cette dernière souhaitait, par une approche ethnohistorique d'inspiration *folk studies*, reconstituer les évènements passés

[4] Pour une discussion sur les concepts de *danza* et de *baile*, on peut consulter García Escobar (1996, pp. 16-19).

[5] Cette expression est généralement employée pour désigner toute représentation théâtralisée mettant en scène les affrontements entre colons et indigènes (Husson, 2017, pp. 72-73). Au Guatemala, elle désigne une danse théâtrale bien précise qui est généralement jouée lors de la fête patronale d'une localité et qui oppose Pedro de Alvarado à Tecún Umán. La représentation que nous allons analyser ici n'est pas à proprement parler le *Baile de la Conquista* guatémaltèque, mais elle reprend un épisode de la conquête espagnole en région ixil, raison pour laquelle nous nous appuyons sur des auteurs ayant travaillé sur les danses de la conquête en Mésoamérique.

[6] Sur cette question, on peut consulter : Bode (1961, pp. 211-212) ; Brisset (2009) ; Cohodas (n.d.b, pp. 27-30) ; Díaz Roig (1983, pp. 176-177) ; Vargas Benavides (2010, pp. 4-5).

reproduits dans cette œuvre. Tel n'est pas l'axe qui anime notre recherche quant à la réinterprétation mémorielle à travers le théâtre. De même, et contrairement au chercheur en études hispaniques Jean-Philippe Husson (2017) qui s'efforce de distinguer les origines préhispaniques et postcoloniales des danses de la conquête, nous ne chercherons pas ici à retrouver les traces des représentations précoloniales dans cette œuvre. Il s'agira plutôt de déterminer comment sa réécriture et sa réinterprétation servent des enjeux sociétaux profonds et particulièrement modernes en construisant une vision particulière et dynamique de la mémoire historique ixil. L'historien de l'art Marvin Cohodas (n.d.), dans son ouvrage dédié à la danse de la conquête dans quatre communautés k'iche', regrette que les études sur cette danse se soient essentiellement cantonnées à des perspectives synchroniques (Cohodas, n.d.a, pp. 19-21 ; *idem*, n.d.c ; *idem*, n.d.d). Il souhaite privilégier une analyse diachronique afin de comprendre les variations subies par le texte depuis la période coloniale, notamment en s'attachant aux évolutions liées à deux lignages k'iche' et aux adaptations parallèles à l'histoire nationale (Cohodas, n.d.e). Dans une étude consacrée au carnaval tseltal de Bachajón (Chiapas, Mexique), Monod Becquelin et Breton (2002, pp. 133-135), s'intéressent aux effets de la mémoire sur la construction des souvenirs. Plus précisément, ils définissent le rôle de la mémoire par le biais de la sélection par abstraction, montrant ainsi le dynamisme intrinsèque et volontaire de l'oubli et du souvenir.

> Dans son rôle central, la mémoire sélectionne à l'aide d'un enchaînement d'opérations mentales complexes un ensemble de faits qu'elle peut « garder » et « transmettre ». La sélection coupe le contact avec le vécu, elle met en perspective. Elle repère et détermine ce qui a des chances de demeurer opératoire : il y a une **«** adhérence mémorielle **»** à des formes de pensée, de sensibilité, d'action ; que le groupe a chargées de valeurs, elles-mêmes causes et effets de la sélection initiale. Cette sélection par abstraction implique, entre autres facteurs, une part d'oubli, mais un oubli dynamique, pour un dessein latent (Monod Becquelin et Breton, 2002, p. 133. Souligné par nos soins).

S'ajoutant à la sélection par abstraction, le choix du registre sémiotique théâtral implique un positionnement particulier quant au récit des évènements passés, contexte d'énonciation dont il faudra tenir compte pour appréhender les analyses qui vont suivre. Quels sont donc les desseins qui sous-tendent la réinterprétation modernisée d'une danse coloniale relatant à la fois un épisode de chasse au cerf et un épisode de la conquête ? Nous tâcherons, dans ce chapitre, de mettre en lumière les nœuds que cette œuvre fait apparaître afin d'en tracer une première analyse. Nous n'ambitionnons pas de les dénouer entièrement, car ils mettent en jeu des

questions bien plus vastes que celles que cette étude permet d'aborder. La performance théâtrale sera donc analysée à travers les prismes les plus pertinents pour répondre à notre question de départ, à savoir le rôle du théâtre traditionnel ixil dans la construction d'une forme spécifique de mémoire ixil du conflit armé interne.

V.1. Les cinq périodes de génocide visant les Ixil

V.1.1. Histoire d'un continuum d'oppressions

L'analyse du théâtre mémoriel mettant en scène des épisodes de violences passées nécessite de comprendre la façon dont les Ixil conçoivent l'histoire des violences subies lorsqu'elles sont abordées sur un temps historique long[7]. En effet, le théâtre est un reflet (parfois inversé) des normes d'une société, que ce soit pour les promouvoir, les dénoncer ou simplement s'y inscrire contextuellement. Comme cela a été mis en avant par Cohodas (n.d.a, p. 5), le théâtre traditionnel – en l'occurrence la danse de la conquête q'eqchi' – crée un pont entre passé et présent par des allers-retours spatio-temporels qui se reflètent dans le texte de l'œuvre et dans le jeu de pantomime.

> Alors que la danse et la récitation du texte suivent strictement les logiques temporelles et spatiales de la scénographie, la pantomime au contraire prend la scène de danse comme un seul espace d'interaction dans lequel le temps est également effondré, étant donné qu'en incarnant des personnages ancestraux, l'évènement ancien joué est pleinement confondu avec le présent de sa performance. Deux chronotopes distincts (constructions de l'espace-temps) se recoupent donc pour composer une narration en feuilletage (Cohodas, n.d.a, p. 5)[8].

[7] Sur l'inscription temporelle du conflit armé dans la mémoire individuelle, voir « Dire l'évènement traumatique », dans le chapitre précédent.

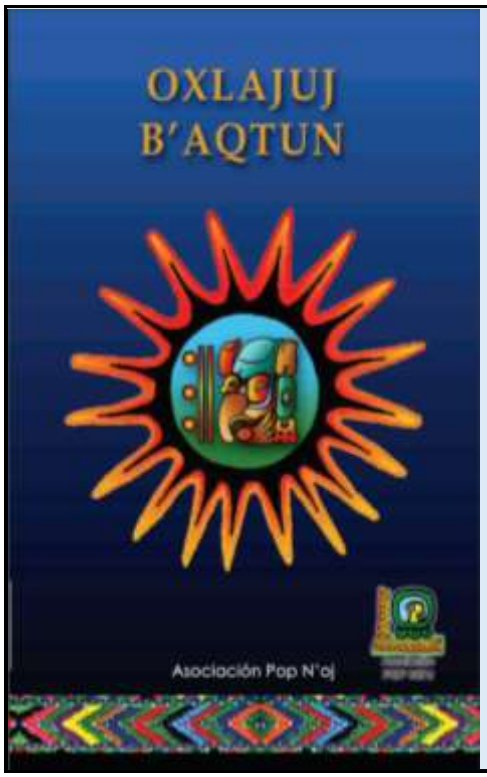
[8] « *While the dance and text recitation strictly follow the temporal and spatial logic of the staging, pantomime instead takes the dance ground as a single interactive space in which time is also collapsed, since by embodying ancestral characters, the ancient event being enacted is fully conflated with the present of its performance. Two distinct chronotopes (space-time constructs) thus intersect to compose a multi-layered narrative* », Cohodas (n.d.a, p. 5).

Nos interlocuteurs ayant accédé à des études supérieures analysent les violences subies par les Ixil depuis la conquête comme une succession de cinq génocides, inscrivant ainsi la mémoire historique dans un continuum de violences et d'oppressions (Calderón *et al.*, n.d. ; Yates, 2017)[9] : la conquête espagnole ; la colonisation ; le XIXe siècle avec les réformes libérales et l'implantation des *fincas* ; le conflit armé interne et, plus particulièrement la première moitié des années 1980 ; la période contemporaine avec l'installation de mégaprojets d'entreprises transnationales. Si nos interlocuteurs de terrain nous ont fait part de ce découpage historique en cinq étapes génocidaires, d'autres, comme le philosophe k'iche' Giovanni Batz (2017 ; 2018), qui a travaillé sur l'installation de mégaprojets aux alentours de Cotzal, n'en mentionnent que quatre, englobant la conquête et la colonisation comme une seule et même période. Cette succession d'épisodes de violence extrême est d'ailleurs rappelée par Xhas Matom (cité par Firmino Castillo *et al.*, 2014, p. 17), « sage » ixil, lorsqu'il revient sur son rêve d'un monument dédié à la survie et à l'autodétermination du peuple ixil.

> Le peuple Ixil a survécu à des siècles d'attaques contre son existence : l'invasion par l'Espagne Impériale, suivie de l'occupation coloniale, puis l'exploitation esclavagiste du gouvernement libéral, culminant avec la guerre génocidaire et ethnocidaire qui voulut éliminer le Peuple Ixil et d'autres communautés mayas. En l'an Grégorien 2011, alors que l'« *Oxlajuj B'aqtun* » [fig. 8] approchait, ce modèle se perpétuait et existe encore avec l'exploitation par des entreprises transnationales qui, grâce à l'aide de l'État néolibéral, cherchent à nous déposséder de notre territoire pour imposer des mines, des entreprises hydroélectriques, et d'autres industries extractives qui n'apportent aucun bénéfice à nos communautés. Plus, elles [nous] menacent d'une nouvelle ère de militarisation, de pauvreté et de destruction environnementale (Firmino Castillo *et al.*, 2014, p. 17)[10].

[9] Ces informations ont été recueillies et confirmées auprès de plusieurs interlocuteurs de familles et de niveaux d'éducation divers.

[10] « *El pueblo Ixil ha sobrevivido siglos de ataques contra su existencia: la invasión por parte de España Imperial, seguida por la ocupación colonial, luego la explotación esclavista del gobierno liberal, culminando en la guerra genocida y etnocida que quiso eliminar al Pueblo Ixil y otras comunidades mayas. En el año Gregoriano 2011, mientras se acercaba el "Oxlajuj B'aqtun" este modelo se perpetuaba y sigue en pie con la explotación por empresas transnacionales que, con la ayuda del Estado neoliberal, buscan despojarnos de nuestro territorio para imponer minas, hidroeléctricas, y otras industrias extractivas que no traen beneficio alguno a nuestras comunidades. Más bien, amenazan con una nueva era de militarización, pobreza y destrucción ambiental* », Firmino Castillo *et al.* (2014, p. 17).



Oxlajuj B'aqtun

« Pendant la période classique, les Mayas développèrent un système de mesure du temps comprenant au moins trois différents types de calendriers : le *cholq'ij* ou *tzolkin*, le *haab*, et celui qu'on appelle le calendrier du « temps long » qui devrait finir à *l'oxlajuj* (treize) *b'aqtun* ; date qui correspond dans le calendrier grégorien au 21 décembre 2012.

Les évènements politiques et culturels qui se déroulèrent à l'approche de cette date, ont montré qu'elle n'était pas une simple anecdote historique ou archéologique, mais un temps au cours duquel la rémanence culturelle des Mayas contemporains accompagnait la re-création de leur identité avec un contenu politique et des interprétations mystiques *New Age*, et du tourisme spirituel », Bastos *et al.* (2016 [2013], p. 316)[11].

Figure 8. *Oxlajuj B'aqtun*

Sources : Bastos, Zamora et Tally (2016 [2013], p. 316) pour le texte ; Zapil Xivir (2010) pour l'image.

Vanthuyne (2014, pp. 13-49) dresse un constat similaire lorsqu'elle présente, dès le premier chapitre de son ouvrage, une superposition d'épisodes violents ou de bouleversements, bien que les Chuj ne semblent pas les verbaliser sous le terme « génocide » : la conquête et le système politique de la colonisation (de 1524 jusqu'à l'indépendance de 1821), la période allant des réformes bourbonniennes jusqu'à la révolution libérale (de 1714 à 1944), le printemps démocratique (1944-1954) avec la délicate question de la propriété foncière, puis le conflit armé. À des fins analytiques, elle découpe ce dernier en trois phases : du renversement de Jacobo Árbenz à la contre-révolution (1954-1982), la période génocidaire (1982-1983), la « guerre des fusils et des haricots » (*fusiles y frijoles*) et l'exil (1982-1986), correspondant à une nouvelle tactique politique qui visait à allier la restauration de la sécurité à des actions de développement dont le but était de réduire la polarisation de la société[12]. La présentation du contexte historique en amont du conflit est en effet indispensable à une compréhension réelle

[11] « *In the classical period, the Mayans developed a system of measuring time with at least three different types of calendar: the* cholq'ij *or* tzolkin, *the* haab, *and the so-called "long count" calendar that would end on the* oxlajuj *(thirteen)* b'aqtun*; a date that corresponds in the Gregorian calendar to the 21st of December 2012.*
As this date approached, political and cultural events leading up to it went well beyond regarding it as merely a historical or an archaeological anecdote, to considering it a time when the cultural persistence of contemporary Mayans traversed the re-creation of their identity with political contents and New Age mystical interpretations, and spiritual tourism », Bastos *et al.* (2016 [2013], p. 316).

[12] Voir « I.1.2. Mise en place de la stratégie contre-insurrectionnelle en région ixil ».

de la façon dont se met en place la mémoire de cette période, perspective qui est parfois négligée dans les études portant sur le conflit armé ainsi que dans les programmes d'accompagnement des victimes.

> Mon argument principal est que leur attention étant étroitement centrée sur la réparation des violations de droits commises entre 1981 et 1983, les promoteurs de la poursuite contre Ríos Montt ont eu tendance à percevoir le comportement des victimes de ces exactions comme ne découlant que de celles-ci – négligeant de ce fait de reconnaître que les manières de penser et d'agir des survivants de massacres qu'ils ont mobilisés pour cette poursuite sont non seulement le produit de la violence politique plus récente dont ils ont souffert, mais aussi celui de l'histoire longue de violence structurelle et symbolique dont ils ont hérité et qui, aujourd'hui, marque leur vie (Vanthuyne, 2014, p. 2).

Dans un article consacré aux différences discursives qui interviennent dans le registre temporel utilisé par les habitants de deux communautés de Sacatepéquez (Guatemala)[13] et des membres d'ONG à la suite du passage de l'ouragan Agatha, Martin Hébert et Florence Roy-Allard (2015, p. 90) expriment le fait que la mise en récit d'une catastrophe ou d'un évènement traumatique mobilise des horizons et motifs temporels spécifiques aux temps sociaux des agents. Ces derniers peuvent alterner entre conceptions du temps linéaire ou cyclique, participant ainsi à une fabrique de l'histoire collective qui s'ancre dans des conceptions mayas traditionnelles tout en en dialoguant avec des enjeux politiques contemporains (Bergeret, 2017 ; Vapnarsky *et al.*, 2020 [2017], pp. 11-15). Or, ces temps sociaux sont, d'une part, des reflets des conceptions locales. D'autre part, ils permettent de comprendre les rapports politiques qui s'entremêlent lorsqu'il y a confrontation avec une culture autre (Bergeret, 2017, pp. 313-325), comme ce fut le cas pour chacune des cinq périodes de génocide ixil. Celles-ci peuvent alors être considérées comme étant l'expression de maux similaires (Brett, 2007 ; Vanthuyne, 2014, pp. 13-46).

Comme cela nous a été transmis par plusieurs interlocuteurs[14], la période de la colonisation serait l'origine de l'ensemble des attaques subies par le peuple ixil. Les Ixil y voient en effet la répétition d'un même *modus operandi* (fig. 9). Celui-ci se caractérise par la spoliation de leurs terres par les *Ladinos*, l'irruption soudaine d'actes violents visant à faire

[13] Les habitants de ces deux communautés sont qualifiés d'« autochtones » par les auteurs de l'article. Selon la répartition géographique des populations autochtones guatémaltèques, il pourrait s'agir de communautés à dominante maya kaqchikel (MINEDUC, https://www.mineduc.gob.gt/digebi/mapalinguistico.html [dernier accès le 01.05.2021]).

[14] D'âges, sexes et niveaux scolaires divers, issus des trois principales localités ixil.

disparaître leur culture, la mise en place d'un système sexiste et raciste en lieu et place de leur mode d'organisation coutumier, ainsi que toutes les autres formes d'attaques correspondant au modèle du « fait social brutal », tel qu'il a été défini dans le premier chapitre de cette thèse. Ce même schéma d'oppression systémique et systématique a été relevé par Bergeret (2017, pp. 309-313) auprès de Q'eqchi' de Cahabón (Alta Verapaz), lesquels présentent la lutte pour le territoire comme réponse à un cycle d'invasions et intrusions inscrit dans ce qu'elle nomme « une profondeur temporelle longue » (« *una profundidad temporal larga* », Bergeret, 2017, p. 310).

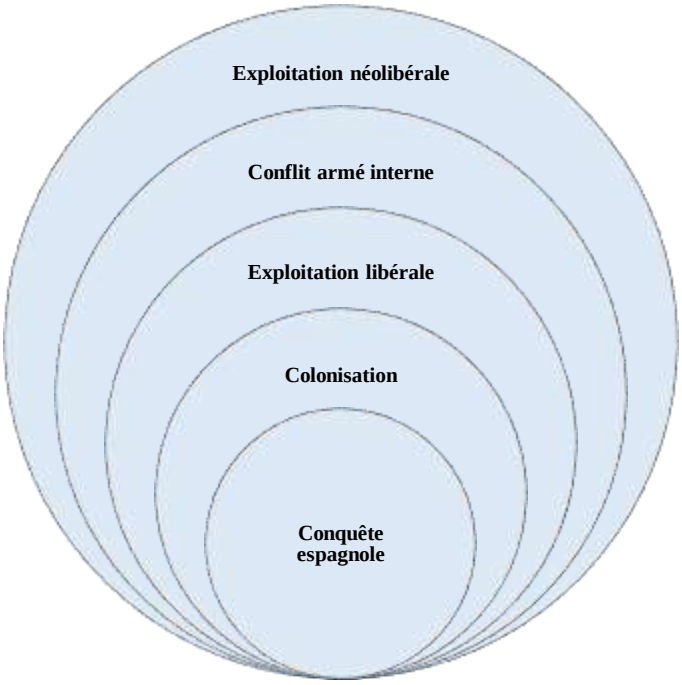


Figure 9. Schéma des cinq périodes génocidaires

Source : élaboration personnelle.

Ce schéma met en avant la façon dont chacune des périodes considérées comme génocidaires alimentent celles qui suivent. Ces interrelations se fondent sur les types de systèmes d'oppression et de violences subies par les Ixil. Enfin, d'après nos interlocuteurs, l'ennemi qu'ils doivent affronter à chacune de ces périodes est toujours le même bien qu'il se présente sous de nouveaux atours : l'instinct prédateur du *ladino* capitaliste.

Au début des années 2010, le CALDH (2014), accompagné de plusieurs organisations de la société civile guatémaltèque, a organisé des ateliers à destination de femmes autochtones afin de réfléchir à la question du « continuum de violences et de résistance des peuples autochtones guatémaltèques face à un système raciste et sexiste oppresseur sévissant depuis cinq cents ans ». Ces ateliers, dont la visée militante, féministe et politique ne peut être niée, ont conclu à un continuum de violences vis-à-vis des femmes indigènes, décliné en sept étapes depuis la période précolombienne jusqu'au contexte postconflit (tab. 9).

Époque ancestrale 3 500 av. J.-C. – 1524 ap. J.-C.	Structure sociale inégalitaire.
	Guerres de territoire.
	Pactes entre hommes.
	Inégalités de travail entre hommes et femmes générant des privilèges.
	Femmes au service des *principales*.
Invasion et occupation 1524 – 1821	Imposition d'une nouvelle cosmovision.
	Tentative de destruction des connaissances et documents ancestraux.
	Hiérarchie basée sur la racialisation.
	Oppression et subordination des peuples et des femmes.
	Exploitation des peuples, *encomienda*, tributs.
	Esclavage.
	Epidémies et maladies.
	Appropriation violente des corps des femmes.
	Violence sexuelle.
Colonialisme interne 1821 – 1944	Évangélisation, imposition d'un Dieu suprême.
	Castellanisation et soumission.
	Nouvelles formes d'exploitation et travail forcé.
	Imposition de nouvelles formes de gouvernance.
	Répartition des peuples et expropriation des territoires.
	Persistance du racisme, des inégalités, de la violence, de l'oppression et de la militarisation : - Hiérarchisation par la couleur de la peau et les ressources économiques ; - Nationalisme, création de l'État-nation, des symboles patriotiques et de l'armée.
	Transformation des formes d'exploitation de la force productive, reproductive et sexuelle des femmes : - Servitude des femmes des peuples originaires ; - Métissage ; - Violence sexuelle.
Tentatives démocratiques 1944 – 1954	Triumvirat de gouvernance.
	De puissantes entreprises transnationales (minières, bananières, pétrolières…) gèrent la politique.
	Éducation laïque et *ladina*.
	Division des croyances et imposition des religions. Questionnement et attaques à l'encontre de la foi, les croyances et les connaissances des peuples.
	Réaffirmation des rôles, les femmes sont pour le foyer.
	Militarisme et répression.
	Expulsion de Jacobo Árbenz.
Guerre contre-insurrectionnelle 1954 – 1996	Génocide.
	Massacres, tortures et disparition forcée.
	Assassinats, exécutions extrajudiciaires et contrôle de la population.
	Déplacement forcé.

	Multiples violences sexuelles et stérilisation forcée comme formant partie de la politique génocidaire.
17 ans après les Accords de paix **1996 – 2013**	Nouvelles spoliations territoriales et expulsions violentes.
	Militarisme.
	Imposition de mégaprojets sans consultation des peuples originaires.
	Violence sexuelle.
	Violence contre les femmes.
	Exploitation de la force de travail des femmes mayas/indigènes.
	Contrôle du corps des femmes, grossesses de filles et adolescentes.

Tableau 9. « Continuum de violences contre les corps, territoires et peuples des femmes »
Sources : d'après CALDH (2014, dépliant).

Le tableau ci-dessus (9) fait ressortir la façon dont les organisations de la société civile conçoivent le continuum de violences subies par les peuples indigènes au Guatemala et, plus spécifiquement, celles vécues par les femmes autochtones. Notons l'emploi d'un vocabulaire emprunté au monde des organisations internationales, notamment avec l'expression « peuples originaires » (« *pueblos originarios* ») que nous n'avons jamais rencontrée dans d'autres contextes que cette publication. Cette expression est directement inspirée du mouvement en faveur des droits indigènes qui traverse l'ensemble de l'Amérique et qui diffuse l'idée de sociétés précolombiennes unies. Enfin, le document source fait état d'un point de rupture qui se situerait à partir de la colonisation, conçue comme le point de départ de l'instauration d'une société capitaliste, raciste et patriarcale, racine de l'ensemble des maux subis à partir de cette période. Cette conception des violences comme un continuum installé sur le temps long naît d'une interrelation entre des concepts militants qui servent les intérêts de groupe de défense des droits à travers l'ensemble du continent, et des conceptions autochtones du temps qui construisent des dialogues entre des périodes historiques distinctes, mais dans lesquelles des systèmes d'exploitation similaires ont été mise en place[15].

La rhétorique autour de cette conception d'un système d'oppression visant directement les Ixil s'articule également autour d'une vision idéalisée d'une unité ixil historique selon laquelle « (…) avant que le conflit armé n'arrive dans le territoire ixil, une grande partie des peuples ixil vivaient en harmonie, travaillaient de façon collective, solidaire et avec respect »[16] (Calderón *et al.*, n.d., p. 9). Cette assertion occulte ainsi les nombreux conflits, fonciers

[15] Ces concepts et leur réappropriation seront étudiés dans le chapitre suivant, « Chapitre VI. Le théâtre mémoriel au service du militantisme politique ».

[16] « (…) *antes de que llegara el conflicto armado al territorio ixil, gran parte de los pueblos ixiles vivían en armonía, trabajaban de manera colectiva, solidaria y con respeto* », Calderón *et al.* (n.d., p. 9).

notamment, qui ont historiquement divisé les habitants de la région (Durocher, 2002 ; Elliott, 1989 ; Stoll, 2008a). Il y a donc recréation d'une mémoire historique collective qui permet de donner sens à des enjeux politiques contemporains à travers la lecture de l'histoire des Ixil comme non seulement un continuum d'oppressions, mais également un cycle de systèmes violents qui se répètent régulièrement et auquel les Ixil auraient opposé des méthodes de résistance héritées de leurs ancêtres précolombiens. Ce processus de reconstruction d'une mémoire collective à des fins politiques avait déjà été analysé par Chosson (2017) dans un article consacré à la conception de l'histoire locale sur un temps long faisant dialoguer passé, présent et futur, dans le cadre de la sollicitation d'une indépendance administrative de la part des habitants d'un village tseltal des hautes terres chiapanèques (Mexique).

V.1.2. Quand le passé dialogue avec le présent et justifie l'avenir

Rappelant la notion de continuum d'oppressions, Hébert et Roy-Allard (2015, p. 92) relèvent une forme de « solidarité entre les habitants passés, présents et futurs des communautés ». Selon eux, cette solidarité intergénérationnelle – entendue dans un sens large et englobant donc les ancêtres et les futurs descendants – serait profondément ancrée dans les mémoires personnelles[17]. Ce phénomène rappelle les notions de pré- et post-diction analysées par Vapnarsky (2018, pp. 208-214) dans les discours prophétiques des Mayas *máasewaal*, bien que l'évolution des marqueurs prospectifs vers des marqueurs prédictifs et citatifs qu'elle constate soit spécifique aux Mayas de cette région du Yucatán (Mexique). Ceux-ci formulent en effet des énoncés prédictifs antérieurs pour analyser les évènements contemporains qui viennent marquer une empreinte durable sur leur environnement, qu'il s'agisse de l'implantation de grands magasins, de politiques publiques les touchant de façon directe, d'accords commerciaux transnationaux ou encore des effets du changement climatique. Un ensemble de prophéties annonce aussi un retour de la guerre, faisant référence ici au conflit connu sous le nom de « guerre des castes » (ou plus récemment « *guerra social maya* ») qui les opposa au gouvernement mexicain. Ces énoncés sont exprimés par le biais d'un marqueur TAM indiquant un futur prophétisé – parfois fondé sur une cyclicité évènementielle – et qui a pour

[17] Pour une étude comparative des différentes façons de concevoir les ancêtres et leurs rapports aux contemporains dans le monde maya (en contextes tseltal, yucatèque, chuj et tz'utujil), on peut consulter Petrich *et al.* (2010).

effet de souligner la véracité des prophéties antérieures : ce qui a été énoncé précédemment se réalise dans le présent (Vapnarsky, 2018, pp. 211-214). Ainsi, les expériences des générations précédentes viennent servir les contemporains, rejoignant, en certain sens, ce que Hébert et Roy-Allard (2015) ont qualifié de solidarité intergénérationnelle.

D'après Vanthuyne (2014, pp. 61-73), les phénomènes de panique et de rumeurs liés à une potentielle réactivation d'un traumatisme historique relèvent d'une forme d'« écologie de la peur » qui se manifeste par un phénomène « de connexions entre des mémoires du passé et l'expérience du présent pour imaginer ce que réserve le futur et mieux s'y préparer » (Vanthuyne, 2014, p. 72). Elle évoque à ce sujet une « temporalité d'anticipation de la potentialité de la violence de l'autre » (Vanthuyne, 2014, p. 71). Cette hypothèse rejoint la notion de solidarité intergénérationnelle abordée précédemment en montrant comment les expériences du passé servent à analyser le présent et à prévoir l'avenir. Olson (2019 [2016], p. 217) reprend cette idée afin d'exposer ce que nous pourrions qualifier de « communication intergénérationnelle », phénomène particulièrement fréquent en région ixil et qui, selon elle, a des effets dans la façon dont les jeunes générations appréhendent la mémoire du conflit[18]. Ce lien puissant qui unit les ancêtres aux vivants relève également de la mémoire traumatique, rendant malades ceux dont les êtres chers sont morts dans la violence (Vanthuyne, 2014, pp. 56-59).

> Alors que la mort met fin à la vie du corps, la personne ixil non-physique se poursuit dans l'avenir de la communauté. Les jeunes, en particulier, retrouvent dans leurs rêves des parents décédés. Ces visiteurs prodiguent des conseils sur leur parcours de vie. Ce faisant, la mort est une transformation, et non une fin, des souvenirs enfouis dans le mort, qui influence la façon dont les jeunes comprennent les crimes de guerre et l'impunité dans l'avenir (Olson, 2019 [2016], p. 217)[19].

L'imbrication profonde entre passé, présent et futur qu'ont relevée Hébert et Roy-Allard (2015) et qui a poussé les membres du *Consejo Comunitario de Desarrollo* (COCODE)[20]

[18] Voir également « III.1.2. Exemple d'une séquence mémorielle face aux touristes ».

[19] « *While death ends the life of the body, the non-physical Ixil person continues into the future of the community. Young people, in particular, find deceased relatives in their dreams. These visitors provide guidance on their life course. In this way death is a transformation, not a termination, of the memories embedded in the dead that impact how the young understand war crimes and impunity into the future* », Olson (2019 [2016], p. 217).

[20] Les COCODE sont les principaux instruments de la décentralisation du pouvoir prévue dans les Accords de paix de 1996. Ces organes, légalement instaurés dans le pays depuis 2002, sont composés de membres élus lors d'une assemblée communautaire et sont responsables de la mise en œuvre de programmes de développement pour la communauté qu'ils représentent. Ils sont également des instruments de médiation politique vers le pouvoir

locaux à se préparer à l'irruption cyclique inéluctable de nouvelles catastrophes naturelles, conduit de même les Ixil à envisager un retour de la violence et à s'y préparer. Ainsi, plusieurs femmes de la coopérative *Tejidos Cotzal* (les plus âgées) nous ont fait part de leur crainte – voire de leur certitude – de voir la violence revenir dans la communauté, liée entre autres à l'arrivée des *maras*[21] dans la région. Pour d'autres interlocutrices, plus intégrées à des réseaux militants, la remilitarisation indirecte de la région, par des services de sécurité privée sur les terrains d'installation de mégaprojets d'extraction de ressources, participe de cette même logique d'un retour à la violence des années 1980, entraînant dans son sillage les mêmes risques pour les populations. Des rumeurs[22] circulent quant à une préparation au retour de cette violence, particulièrement dans les CPR-Sierra où d'anciens membres de l'EGP n'ayant jamais rendu leurs armes auraient enterré leurs fusils afin d'être prêts à se réarmer si la situation politique se dégradait brutalement. Hébert et Roy-Allard (2015) relèvent une conception temporelle qu'ils qualifient de « récurrence cyclique dans un paysage stable » (Hébert et Roy-Allard, 2015, p. 93).

> Il a été frappant de constater que certains de nos interlocuteurs locaux sont remontés plusieurs siècles en arrière pour mettre en contexte leur récit de la catastrophe Agatha. Ce retour narratif dans le passé lointain permet aux habitants des communautés d'inscrire le désastre dans une continuité d'évènements dont le paysage lui-même est un fil conducteur : l'eau y « connaît son chemin » et descendra toujours des montagnes de la région par les mêmes voies. Un des répondants rappelle que la première capitale de la Capitainerie du Guatemala, installée dans une des vallées de la région, fut d'ailleurs détruite de cette manière en 1543, évoquant le caractère cyclique des inondations (…).
>
> [Cette] inscription des désastres dans le temps, (…), relève d'un motif de récurrence où les catégories d'avant et d'après deviennent passablement brouillées (…). Dans les témoignages recueillis, les mises en récits dans lesquelles les évènements surviennent de manière cyclique sont souvent l'objet d'interprétations religieuses. L'idée que les catastrophes sont envoyées par Dieu de manière récurrente renforce une perception tragique voulant que ces évènements soient susceptibles de survenir à tout moment dans le futur, comme ils l'ont fait dans le passé (Hébert et Roy-Allard, 2015, pp. 90-91).

central (Hébert, 2011 ; Hébert et Roy-Allard, 2015, pp. 90-94). À l'heure actuelle, toutes les localités guatémaltèques ne se sont pas dotées de COCODE, et, dans certaines régions du pays, la décentralisation peine à s'instituer comme une nouvelle forme de démocratisation de la vie politique (Simon S., 2019).

[21] Pour un témoignage d'une femme ex-membre d'une *mara* d'un bidonville de Ciudad de Guatemala, on peut visionner Dewever-Plana et Fougère (2012).

[22] Ces rumeurs nous ont notamment été exprimées par un ancien membre des CPR-Sierra, une femme ex-membre de l'EGP et un parent de membre actuel des CPR-Sierra, ce dernier interlocuteur idéalisant les conditions de vie dans ces communautés et les décrivant comme un eldorado.

Ainsi, par le biais de la théorie des cinq génocides, les Ixil insèrent leur mémoire historique dans une conception du temps complexe dans laquelle des plans différents s'imbriquent : espace et temps ; passé, présent et futur ; ascendants et descendants (Vapnarsky *et al.*, 2020 [2017])… La *Moronka – Chabela Ju*, comme nous allons le constater, prend pleinement pied dans cette complexité en développant la théorie du continuum de violences comme un fil conducteur de sa structure narrative et pantomimique, ainsi que des discours qui accompagnent cette performance. Avant d'entrer en détail dans la façon dont la réinterprétation contemporaine de l'œuvre fait dialoguer ces différents plans, dans le but d'en interroger la valeur politique, nous allons à présent nous centrer sur la performance elle-même et tâcher d'en donner une description aussi précise que possible.

V.2. Présentation générale de l'œuvre

La *Moronka – Chabela Ju* est un drame dansé[23] historique ixil dont la mémoire a été transmise par la tradition orale, comme il est de coutume pour ce type d'œuvres (Val Julián, 1991, pp. 255-257)[24]. Le jour de la représentation, un discours d'Ana Laynez Herrera[25], figure incontournable de la vie politique locale (militante URNG et féministe assumée), accompagnait l'œuvre et présentait le spectacle comme une récupération d'une « œuvre » ixil datant de la période coloniale, quitte à occulter les influences espagnoles qui la traversent.

Esta obra se representaba desde antes de la guerra. Según dice la gente, esta obra se presentaba desde tiempos de la invasión. Esta obra estuvo a punto de perderse. (…) *Y se sigue presentando hoy*. (…)	Cette œuvre était représentée avant la guerre. D'après ce qu'on dit, cette œuvre était représentée depuis l'époque de l'invasion. Cette œuvre a été sur le point de se perdre. (…) Et elle continue d'être représentée aujourd'hui. (…)

[23] Expression « danse-drame » empruntée à Barbara Bode (1961, pp. 211-212, 238).

[24] Dans cette partie, toutes les traductions de l'espagnol vers le français sont de l'autrice. Les traductions de l'ixil vers l'espagnol sont très largement issues de Cedillo de Paz et de Paz Pérez (2018b, pp. 170-206) ; des modifications ponctuelles ont pu y être apportées et seront alors signalées.

[25] Femme d'une cinquantaine d'années, *aaq'ii*, guérisseuse traditionnelle, alors membre de la mairie indigène, ancienne membre de l'EGP et leader communautaire. Elle est, pour certains, dotée d'un grand prestige, pour d'autres une subversive (voire une « terroriste ») qui alimente les divisions de la société.

Es una obra diferente a las demás. Es una obra completamente ixil.	C'est une œuvre différente des autres, c'est une œuvre complètement ixil.

Laynez Herrera, extrait d'enregistrement (16.09.2017).
Disponible dans Cedillo de Paz et de Paz Pérez (2018b, p. 173, 61-67 et 69).

Le titre du drame se décompose ainsi : *Moronka* ou *Moronga* (« boudin ») pourrait, selon une spectatrice sensibilisée aux questions de récupération des traditions ancestrales[26], faire référence à la couleur de la peau du personnage féminin de la pièce (Chabela Ju). *Chabela* (ou *Chavela* selon les sources) est un diminutif commun du prénom Isabela. *Ju* (ou *Hu*) représenterait les pleurs du personnage masculin. Les Ixil font d'ordinaire référence à la pièce soit par *Chabela Ju*, soit par *El Baile de la Moronga* (« La danse de la Moronga »).

V.2.1. Place de la *Moronka – Chabela Ju* dans la littérature

Il existe peu de traces écrites de cette œuvre dans les études menées sur la culture ixil et, à notre connaissance, aucune dans les textes datant de la période coloniale. Il est à regretter, notamment que l'anthropologue guatémaltèque Carlos René García Escobar (1996) n'en fasse pas mention dans son ouvrage de recension des différentes danses représentées dans le pays, ouvrage dans lequel les Ixil n'apparaissent pas. Cette absence s'explique certainement par les difficultés d'accès à la région à l'époque de cette étude, ainsi que par le sérieux coup porté aux traditions culturelles ixil au moment du conflit armé. Nous pouvons toutefois en retrouver quelques traces, de façon périphérique, dans diverses études ou publications n'ayant pas nécessairement vocation à devenir des matériaux ethnographiques à proprement parler. Les principaux auteurs y faisant référence sont l'anthropologue et ethnohistorien néerlandais Ruud van Akkeren (2005, pp. 111-113) dans une étude sur l'histoire préhispanique ixil et la cosmovision, menée en partenariat avec l'agence de coopération allemande pour le développement. L'étudiant guatémaltèque Manuel Ezequías Ajú Navichoc (2017, pp. 18-19) en fait aussi brièvement mention dans un rapport de stage pour l'École des Arts de l'Université

[26] Informations issues d'un entretien dirigé sur la pièce, mené en septembre 2017 avec une spectatrice de la pièce. Après quelques questions générales sur la pièce, l'interlocutrice commentait des photographies prises au cours de l'évènement. L'entretien a été réalisé trois jours après l'évènement. L'interlocutrice est une femme ixil de Nebaj, âgée d'une trentaine d'années, célibataire, vivant seule et financièrement indépendante, ayant accédé à des études supérieures en ville. Elle est présente dans les réseaux œuvrant au maintien des traditions ancestrales et à la récupération de la mémoire historique, bien qu'elle ne revendique aucune appartenance à un mouvement spécifique. Elle est issue d'une famille plutôt hostile à la guérilla et dont certains membres sont des autorités communautaires.

San Carlos de Guatemala (USAC). De León Ceto (2018, pp. 91-95) lui consacre quelques paragraphes dans sa thèse de doctorat en sociologie. L'œuvre est également mentionnée dans le Plan de Développement municipal de Nebaj pour la période 2011-2025 (Oficina Municipal de Planificación, Municipalidad de Nebaj et SEGEPLAN/DPT, 2010, p. 15) qui la référence comme une danse traditionnelle de la localité. Enfin, Carro (2010, pp. 185-201) mentionne cette œuvre et les questions qu'elle soulève dans son roman historique consacré au vécu d'un jeune missionnaire européen présent en région ixil des années 1950 aux années 1980. Le récit qu'il en donne propose une version différente de celles évoquées précédemment.

Consciente de l'aspect fictionnel de ce roman, nous retranscrivons toutefois l'extrait suivant, car il apporte une clé de compréhension supplémentaire de la réalité mouvante de la construction de la mémoire historique à travers les performances rituelles. La scène ici décrite se déroule à la fin de l'année 1969, ses protagonistes sont le héros du roman (Rubén) et un autre prêtre (Santiago), tous deux membres de l'AC.

> Ce jour-là nous venions de voir passer devant la maison curiale un défilé ; une de ces danses les plus traditionnelles et populaires des Ixil, la danse de la Chabela Hu. Dans celle-ci, un danseur représente une jeune femme ixil qui insulte son vieux mari, se moque de lui, et finalement profite qu'il soit parti à la chasse pour se jeter dans les bras de sept danseurs vêtus comme des conquistadors espagnols. Et, au milieu des rires du public, elle simule avoir des relations sexuelles avec chacun d'entre eux.
>
> — Nous devrions faire quelque chose pour que cette danse soit interdite. Elle est obscène, immorale. Scandaleuse.
>
> — Certes. Mais c'est une danse très ancienne – répondit Santiago.
>
> — Peu m'importe. C'est une obscénité. De plus, toi qui es si critique vis-à-vis du traitement que reçurent les Ixil de la part des conquistadors, comment peux-tu le justifier ?
>
> (…)
>
> — Précisément. Cette danse est une façon de décharger la colère au travers de l'humour et de la danse.
>
> — La décharger ? Comment ? En applaudissant une femme qui s'en va avec les conquistadors ?
>
> — Moi, je ne le vois pas ainsi. Cette danse est une satire. Une dénonciation de l'attitude des Espagnols. On dit que l'histoire qui est recréée est réelle : que quand les Espagnols arrivèrent,

> ils organisèrent une chasse, à laquelle ils invitèrent le *b'oq'oltenam*[27] de l'époque, et ils profitèrent du fait que le vieux soit loin pour enlever sa femme et abuser d'elle à plusieurs reprises.
>
> — Et qui le dit ? Les *b'oq'oltenam* ?
>
> — Non. Les *Ladinos* qui étudient les traditions ixil (Carro, 2010, pp. 192-193. Italiques présents dans le texte, sauf *Ladinos*)[28].

À la lecture de cet extrait, et avant d'entrer plus avant dans l'analyse, quelques premiers constats peuvent être dressés. Tout d'abord, la trame de l'histoire en elle-même est différente de celle présentée en 2017 : dans la scène du roman, située en 1969, la femme représente un personnage avec une morale faible (insultes vis-à-vis d'une personne âgée, absence de pudeur) et n'est pas présentée comme victime des agissements des Espagnols. Dans la représentation de 2017, il s'agit de l'enlèvement d'une femme contre son gré. Cette évolution de l'histoire mène à s'interroger sur les raisons sociopolitiques des modifications d'une performance rituelle s'inscrivant dans la mémoire historique des Ixil, enjeux que nous allons démêler dans la suite de notre analyse.

---

[27] Le *b'oq'oltenam* (« dirigeant du peuple », « peuple » – *tenam* – étant entendu au sens large, incluant les habitants, le territoire et ses ressources, les ancêtres et les animaux) est une autorité traditionnelle ixil, personnage considéré comme sage, âgé et doté d'un grand prestige. On peut également l'appeler le *principal*.

[28] « *Ese día acabábamos de ver pasar ante la casa cural un desfile; uno de los bailes más tradicionales y populares entre los ixiles, el baile de la Chabela Hu. En él, un bailarín representa a una joven ixil que insulta a su viejo marido, se burla de él, y finalmente aprovecha que éste se va de cacería para echarse a los brazos de siete bailarines ataviados como conquistadores españoles. Y entre las risas del público, simula tener relaciones promiscuas con todos ellos.*
— *Deberíamos hacer algo para que se prohíba ese baile. Es obsceno, inmoral. Escandaloso.*
— *Ya. Pero es un baile muy antiguo –respondió Santiago.*
— *Me da igual. Es una obscenidad. Además, tú que eres tan crítico con el trato que recibieron los ixiles de parte de los conquistadores, ¿cómo puedes justificarlo?*
(…)
— *Precisamente. El baile es una forma de descargar la rabia mediante el humor y la danza.*
— *¿Descargarla? ¿Cómo? ¿Aplaudiendo a una mujer ixil que se va con los conquistadores?*
— *Yo no lo veo así. Ese baile es una sátira. Una denuncia de la actitud de los españoles. Dicen que la historia que recrea es real: que cuando llegaron los españoles organizaron una cacería, a la que invitaron al* b'oq'oltenam *de la época; y aprovecharon que el viejo estaba lejos para raptar a su esposa y abusar de ella repetidamente.*
— *¿Y quién lo dice? ¿Los* b'oq'oltenam*?*
— *No. Los ladinos que estudian las tradiciones ixiles* », Carro (2010, pp. 192-193).

Van Akkeren[29] (2005, pp. 111-113) publie quant à lui une description succincte faite par Tomás Laynez Herrera[30], Ixil de Nebaj, de l'épisode – historique ou légendaire – à l'origine de la pièce, dont le déroulé narratif est encore différent.

> Il y a très longtemps tous les hommes du village avaient prévu une activité qui était d'aller chasser le cerf, et ils invitèrent l'homme âgé le plus important du village[31] ainsi qu'ils en avaient l'habitude. Cet ancien accepta l'invitation et ils partirent à cette activité, et à leur retour chacun regagna son domicile, l'ancien fit de même. Lorsqu'il se rendit compte que Chavela, une femme ixil très belle, comme toutes les autres, et qui était sa femme, n'était plus à la maison, car les Espagnols l'avaient enlevée et cet homme, en apprenant cela, pleura amèrement et ses voisins le consolèrent (van Akkeren, 2005, pp. 111-112)[32].

De León Ceto (2018, pp. 91-95) propose quant à lui d'interpréter la *Moronka – Chabela Ju* comme une modalité de résistance des Ixil face aux coutumes catholiques, car la pièce aurait été jouée durant plusieurs siècles pendant la semaine sainte. Elle permettait de rappeler « la trahison, la souffrance et la survie des Ixil lors de la conquête et de la colonisation » (de León Ceto, 2018, p. 93) en lieu et place des manifestations de commémoration de la Passion, la mort et la résurrection du Christ. Ceci a été rappelé par un membre d'une ancienne troupe qui jouait la pièce lors de la représentation à laquelle nous avons assisté :

a' chit iq'iil u vile' ve' la kam kub'aal.	*su verdadero día es cuando muere Jesús.*	Son vrai jour c'est quand Jésus meurt.

Cedillo de Paz et de Paz Pérez (2018b, p. 200, 572).

Par ailleurs, le sociologue décrit une version légèrement différente du déroulé narratif de la pièce, dont nous ignorons malheureusement la source. Les principales différences entre cette version et la performance que nous avons observée se situent dans les raisons du départ de la femme et dans le registre linguistique du mari de Chabela, qualifié de « vulgaire » par de León

[29] La méthodologie d'enquête de van Akkeren (2021) consiste à co-construire du savoir avec les populations concernées grâce à une méthode participative qui lui permet de mettre en perspective les savoirs autochtones locaux pour les ancrer dans une réflexion plus large. Il fait ainsi participer des adultes aux statuts divers (*aaq'ii*, étudiants, diplômés, etc.) à la fois dans la collecte des données, mais également dans leur restitution en leur offrant des espaces propres dans ses publications.

[30] Homonyme d'Ana Laynez Herrera.

[31] Dans le texte : « *principal anciano del pueblo* » ; *principal* peut ici être entendu comme « le plus important » ou comme le statut d'autorité communautaire dans la hiérarchie traditionnelle (*b'oq'oltenam*).

[32] « *Hace mucho tiempo todos los hombres del pueblo planearon una actividad que era la de ir a cazar venados e invitaron al principal anciano del pueblo como era la costumbre de ellos. Este anciano aceptó la invitación y se fueron a dicho* (sic) *actividad, y al regresar ellos de dicha actividad cada quién fue a su casa y lo mismo hizo el anciano. Cuando él se dio cuenta de que Chavela, una mujer ixil muy hermosa como todas las demás y que era la mujer de él, ya no estaba en su casa porque la habían raptado los españoles y este señor al saber esto, lloró amargamente y sus vecinos lo consolaron* », van Akkeren (2005, pp. 111-112).

Ceto. L'auteur cite certains passages du théâtre rituel afin d'appuyer son propos : « Je t'attrape de la même manière que j'attrape le cerf », dit l'homme à sa femme ; prenant l'écureuil, il dit à sa femme : « C'est ton fils, il te ressemble, il est identique à toi », de León Ceto (2018, p. 92). Ces extraits ne se retrouvent pas dans le texte de la représentation à laquelle nous avons assisté. Il décrit la performance comme suit :

> Deux personnages y participent, un homme et une femme accompagnés d'un cerf et d'un écureuil. Il s'agit en réalité de trois hommes ixils. Le premier porte la peau et le masque d'un cerf, le deuxième représente un homme ixil pauvre et le troisième est habillé en femme. L'homme et la femme dansent et parlent, le dialogue est vulgaire. L'homme regrette profondément que sa femme soit partie avec les Espagnols, il pense qu'elle l'a fait à cause de sa pauvreté : « Comme mes chaussures ne m'arrivent pas au genou [contrairement aux bottes espagnoles] tu ne m'aimes pas, comme je n'ai pas d'horloge tu ne m'aimes pas. » Puis, l'homme s'enivre et, croyant danser avec sa femme, partie avec les étrangers, il danse avec le cerf. Enfin la femme revient à la fin de sa grossesse (de León Ceto, 2018, p. 92. Incise présente dans le texte).

D'après un danseur ayant interprété cette œuvre, interrogé par de León Ceto (2018, p. 93), la femme aurait été kidnappée et violée par les Espagnols, sa survie étant la preuve de la force des Ixil et de l'incapacité des Occidentaux à les détruire. Selon les informations recueillies sur place auprès de divers interlocuteurs, aucune représentation de la pièce n'avait été donnée en public depuis les années 2000, voire 1990. Van Akkeren (2005, p. 113) affirme que cette pièce est dansée dans certains foyers, mais nous n'avons pas été en mesure de corroborer cette affirmation. Il la présente comme une protestation mettant en scène le vol et le viol des femmes ixil par les Espagnols.

Avec le conflit armé, une grande partie de la mémoire culturelle ixil a été mise à mal et d'autres danses traditionnelles ont connu des temps de pause plus ou moins longs (Cohodas, n.d.a, p. 16). Une partie d'entre elles sont peu à peu « récupérées » et à nouveau interprétées comme *Moronka – Chabela Ju* ou le conte dansé du *Tz'unun* (« Danse du colibri ») par exemple (Colby et Colby, 1986 [1981], pp. 196-200 ; Looper, 2011). L'un de nos interlocuteurs, *Tat* Xhun, déplore la perte d'une part de l'identité culturelle ixil qu'il attribue au conflit armé et à l'essor des Églises évangéliques ayant suivi cette période[33]. Selon lui, ces deux phénomènes ont entraîné la diminution de la foi catholique, la perte d'importance des confréries dans le

[33] Voir en annexe : « Un discours vernaculaire sur la mémoire de la conflictualité », séquences 37-38 et 98 à 135.

quotidien des communautés, et un plus grand attrait pour l'argent menant à l'abandon du système de troc. Nous avons nous-même constaté que les danses traditionnelles tendent à perdre de leur attrait face au développement des *convites* (photos 24a et b), mêlant musiques modernes et déguisements fastueux. Ils représentent une imagerie très contemporaine dont *Tat* Xhun est particulièrement friand (Cohodas, n.d.a, p. 4 ; García Escobar, 1996, p. 171).

Photographies 24a et b. Exemples de costumes de *convite*
Nebaj, 08.12.2017

Les *convites* (litt. « banquets ») sont des défilés dansés de personnages costumés qui se produisent dans les villes lors de fêtes religieuses importantes. Fonctionnant par binômes, les participants (majoritairement des hommes) déambulent dans les rues selon une chorégraphie répétée plusieurs mois à l'avance, accompagnés par des pickups débordant d'enceintes hi-fi qui diffusent les dernières chansons à la mode. Les *convites* sont financés par des particuliers qui installent des aiguilles de pin dans la rue devant leur domicile. Le défilé s'interrompt alors pour faire une chorégraphie devant la maison, puis les danseurs (ou danseuses pour les *convites* féminins) sont reçus pour boire et manger. Le 8 décembre 2017, on pouvait observer des déguisements divers : personnages de jeux vidéo, *mariachis*, personnages de dessins animés, héros de films de fiction, clowns, ecclésiastiques…

V.2.2. Ethnographie de la performance théâtrale

En 2017, la *Moronka – Chabela Ju* fut à nouveau jouée, dans une version modernisée, par la troupe *Ixi'm Chee* (« Pâte de maïs »)[34]. Ses dix artistes, autant d'hommes que de femmes – certaines étant membres actives de réseaux féministes locaux –, ont été formés et entraînés par un des membres du groupe précédent, *Pap* Kul. Doté d'un grand prestige, le *maestro* (« maître ») a pour fonction d'enseigner la danse aux jeunes acteurs et actrices venus le solliciter. Les rares informations que nous avons pu collecter au sujet du *maestro* (actuel violoniste) nous apprennent qu'il a participé lui-même à la pièce alors qu'il était enfant, aux côtés de son père. L'un de ses principaux apports, au-delà du récit lui-même, serait l'inversion des sexes (les rôles féminins joués par des hommes et inversement), potentiellement pour obtenir un effet carnavalesque. Ce type de répartition genrée des rôles est pourtant un phénomène ancien puisqu'il avait déjà été remarqué par Thompson dans les années 1920 (cité par Bricker, 1973, p. 208). Ces informations nous ont été transmises par l'une des jeunes femmes membres de la troupe, par Messenger, en mai 2021. Elle n'a pas su nous expliquer la raison de cette inversion, qui ne s'est toutefois pas entièrement vérifiée lors de notre observation de la performance puisque le rôle du mari de Chabela était joué par un homme. Contrairement aux *maestros* des danses de la conquête (Bode, 1961, pp. 227-237), le *maestro* consulté par les jeunes acteurs pour la *Moronka – Chabela Ju* ne semble disposer d'aucun manuscrit, ancrant ainsi l'œuvre dans le vaste registre de ce que l'on nomme habituellement la tradition orale.

Au total, trois représentations ont été données en septembre 2017 : tout d'abord dans deux *aldeas* de Nebaj ayant particulièrement souffert du conflit armé (à Tzalbal, le 12 septembre 2017, et à Salquil Grande le 13 septembre 2017) ; ensuite sur la place centrale de Nebaj le 16 septembre 2017. C'est à cette dernière représentation que nous avons assisté et c'est elle qui sera donc décrite et analysée ici. Tout comme le *baile de la conquista* (« danse de la conquête »), les représentations étaient précédées de cérémonies rituelles (Wachtel, 1967,

[34] Trois des femmes interrogées sur le sens de ce nom (une femme membre de la troupe, une autorité communautaire et une spectatrice) traduisent *ixi'm chee* par « pâte de maïs ». Toutefois, si l'on s'en tient aux normes orthographiques de l'ALMG, l'orthographe correcte devrait être *ixi'm che* ou *che'* en fonction des localités. Le substantif *chee* quant à lui signifierait « cerf ». Nous avons toutefois pris le parti de nous fier à la traduction proposée par nos interlocutrices du fait de l'importance traditionnelle de cette pâte de maïs dans la culture et le quotidien des Mayas. De plus, les normes orthographiques de l'ALMG sont loin d'être connues et partagées par toutes et tous localement, entraînant souvent des quiproquos au moment du passage de l'ixil oral à l'écrit.

p. 567). Celle effectuée à Nebaj était dirigée par Ana Laynez Herrera. Elle consistait en un discours rituel autour d'un feu alimenté par de l'encens, des bougies de formes et couleurs variées, de l'eau de Floride (alcool à 95 %), des copeaux de bois odorant… La communication autour de ces évènements s'est faite sur les réseaux sociaux (Facebook, Instagram et Twitter) ainsi que par le bouche-à-oreille. Comme le signale le visuel de communication (fig. 10), l'Ambassade de Norvège[35] a apporté un soutien financier à la troupe *Ixi'm Chee* pour le travail de récupération de la mémoire de la pièce ainsi que pour l'achat de matériel (les matériaux de confection des masques, le bâton de l'homme et la guitare)[36].

Afin de proposer un regard le plus complet possible sur cette œuvre, nous avons collecté des données fournies par différents médiums : observation de la manifestation parmi les spectateurs (avec recueil de photographies et de vidéos) ; enregistrement sonore de l'ensemble de l'évènement ; un entretien formel, guidé par des photographies, avec une des spectatrices de la performance[37] ; plusieurs entretiens informels avec des personnes ayant assisté ou participé à la manifestation ; consultation de matériel disponible en ligne et publié par la troupe *Ixi'm Chee* ; ainsi que la transcription et la traduction de la pièce faite par le *Proyecto Lingüístico Ixil* (Cedillo de Paz et de Paz Pérez, 2018b, pp. 170-206). Ces différents matériaux permettent de reconstruire le plus finement possible le déroulé de l'évènement.

[35] Les liens entre la Norvège et le Guatemala, et plus particulièrement les organisations de la société civile guatémaltèque, remontent à la période des négociations pour les Accords de paix. La Norvège s'était positionnée en médiatrice entre les parties au conflit, aboutissant, en mars 1990, aux Accords d'Oslo, point de départ des négociations de paix (Le Bot, 1998). La signature d'une partie des Accords de paix, au milieu des années 1990, s'est également faite dans la capitale norvégienne (Auteur non cité, 1996).

[36] Entretien par Messenger avec une femme membre d'*Ixi'm Chee* (mai 2021).

[37] Voir « V.2.1. Place de la *Moronka – Chabela Ju* dans la littérature », note 26.

Figure 10. Visuel annonçant la *Moronka* – *Chabela Ju*, diffusé sur les réseaux sociaux

Traduction : « Danse-drame historique ancien, qui, d'après la mémoire orale, date du temps de l'invasion et la colonisation espagnole dans la région ixil. Une relève générationnelle de ces traditions sera présentée, avec une esthétique et un sens ancestraux, ainsi qu'une interprétation contemporaine par de jeune interprètes ixil ».

L'« activité », ainsi que la manifestation dans son ensemble a été nommée par les participants, a duré une heure et s'est déroulée en trois temps. Dans un premier temps, une danse introductive, menée par le groupe représentant les Espagnols, avait pour objectif d'attirer les passants[38]. La danse des Espagnols consistait en deux lignes de danseurs qui avançaient et reculaient en rythme, par de légers sautillements, puis s'entremêlaient pour décrire des voltes

[38] Un extrait vidéo de cette danse introductive est disponible ici : https://youtu.be/lXNA2_uVQe0 [mis en ligne le 05.08.2021].

par paires de danseurs, bras dessus bras dessous, selon une chorégraphie symétrique. Ce système de danse en vis-à-vis avait déjà été remarqué par Monod Becquelin et Breton (1973, p. 112) dans leur étude du carnaval de Bachajón, ainsi que par Bergeret (2012, pp. 606-610) dans sa description de la danse des chevreuils de Tzalamtun (Alta Verapaz). Le système chorégraphique de balancement d'un pied sur l'autre se retrouve dans la danse du *saanto uk'u* des Mayas du Quintana Roo analysée par Vapnarsky (2017, pp. 29-31) et dont le second temps consiste également en une danse en vis-à-vis, voyant s'opposer une rangée d'hommes et une rangée de femmes. Il s'agit là d'une mise en scène et d'un système chorégraphique partagés par la majorité des danses traditionnelles guatémaltèques (García Escobar, 1996, pp. 26-30). Cette danse introductive s'accompagnait d'un discours rapide d'Ana Laynez, présente à la demande d'*Ixi'm Chee*, et que nous analyserons par la suite[39]. Venait, dans un second temps, l'œuvre en elle-même, accompagnée d'interventions de « conscientisation » politique de la part d'intervenantes extérieures à la troupe.

Enfin, l'« activité » se concluait par plusieurs interventions : deux femmes leaders communautaires et deux membres de l'ancienne troupe. Ces discours de clôture ont été interrompus par un groupe d'évangéliques qui ont installé un stand à côté de l'espace où nous nous trouvions et ont diffusé des musiques religieuses avec un niveau sonore tel qu'il couvrait la voix d'Ana Laynez. Cette interruption montre que le message diffusé par la performance théâtrale n'est pas accepté par tous et que les interprétations qui en sont proposées par les défenseurs de la justice transitionnelle restent polémiques à l'heure actuelle. Nous n'avons malheureusement pas été en mesure de collecter de plus amples données auprès de ces opposants, mais nous pouvons effectivement penser qu'une partie de la population ne se déplacerait pas pour assister à la représentation, rappelant notre analyse sur les mémoires fracturées du premier chapitre[40].

Deux hommes et une femme étrangers à la localité étaient présents avec un système d'enregistrement et ont filmé et photographié l'ensemble de la performance théâtrale (sans les discours). Les spectateurs se sont peu à peu approchés de l'espace scénique jusqu'à former un cercle plus ou moins resserré d'environ trois-cents personnes de tous âges et sexes confondus.

En dehors des musiciens, tous les personnages de la pièce portent des masques de bois, ce qui n'est pas sans rappeler les analyses de Bricker (1973, pp. 167-179) sur les identités

[39] Voir « Chapitre VI. Le théâtre mémoriel au service du militantisme politique ».
[40] Voir « Chapitre I. Le procès pour génocide, révélateur des fractures héritées du passé ».

cachées, usurpées, dans les séquences d'humour rituel à Zinacantán, Chenalhó et Chamula (Chiapas, Mexique). Parmi le groupe de cinq Espagnols, deux ont une barbe attachée au masque ; l'un des deux, à la barbe grise, est équipé d'un microphone (rôle en espagnol). La présence de cette barbe rappelle la danse de la conquête de Chichicastenango (El Quiché) étudiée par Carlos René García Escobar (2010, pp. 4-5), professeur de dessin et arts plastiques, lors de son étude comparative des masques utilisés dans trois danses centraméricaines. Les rôles des colons semblent interprétés par un homme et quatre femmes. Ils sont identifiables à leur tenue (pantalon bleu foncé, chemise blanche et, pour certains, nœud papillon bleu) ainsi qu'aux rangers qu'ils ont aux pieds. Leur tenue, particulièrement moderne, crée un mélange temporel entre la période de la conquête et une époque beaucoup plus récente (voire contemporaine), forme de syncrétisme historique déjà remarqué par Bricker (1973, pp. 11-19). Nous voyons ici une première réadaptation moderne de la tenue des colons qui rappelle la tenue des militaires pendant le conflit armé – les rangers notamment – (photo 26). Des convergences apparaissent entre la représentation des Espagnols dans cette œuvre et celles analysées par Wachtel dans trois danses de la conquête : la barbe grise, les bottes noires et un langage incompréhensible ou étrange. Plusieurs attributs qu'il a observés sont absents de notre performance : la dominance du rouge, les vêtements de fer, les chevaux, les armes à feu et la présence d'un texte écrit.

Photographie 26. Danse introductive des personnages espagnols Nebaj, 16.09.2017

Le mari de Chabela (rôle en ixil) est un homme âgé, bossu, dont les spectateurs ignorent le nom. Il porte une tenue qui semble traditionnelle, mais que nous n'avons jamais vue portée dans d'autres circonstances (photo 27). Il s'agirait soit d'une tenue traditionnelle dont l'usage a été abandonné, soit, d'après la spectatrice interrogée, d'une adaptation de l'ancienne tenue traditionnelle masculine. Il tient en main un grand bâton en forme d'Y qui lui sert tour à tour de canne, d'arme de défense et de lit. Il se déplace en boitant, marquant, en première lecture, des difficultés liées à son âge. Un second niveau de lecture mène également à se questionner sur une éventuelle image de l'homme ixil comme socialement dominé. Chabela (personnage muet), une femme ixil de Nebaj en tenue traditionnelle, semble plus jeune que son mari. Elle est le seul personnage dont le public connaisse le nom et est interprétée par un homme. Un chien, présenté comme un personnage de la pièce, apparaît plus tard dans l'histoire. Dans les dernières minutes de la pièce est introduit un cervidé[41], animal régulièrement présent dans les drames comiques mésoaméricains (Bricker, 1973, pp. 229-233), joué par un enfant. Il est vêtu d'un pantalon blanc et d'une ceinture rouge (attributs classiques des tenues masculines), est torse nu et son dos est recouvert d'une peau de bête.

[41] Cet animal, nommé *venado* par nos interlocuteurs, semble être un cerf. Il pourrait également s'agir d'un chevreuil, animal de la famille des cervidés, Dehouve (2006, p. 203) le définissant comme le « gibier par excellence » pour les populations mésoaméricaines. Le terme « cerf » sera privilégié dans cette analyse, au sens d'animal de la famille des cervidés.
Voir « V.4. Réinterprétation politique d'une imagerie traditionnelle ».

Photographie 27. Chabela Ju et son mari
Nebaj, 16.09.2017

Sur un des côtés de la scène se trouvent les musiciens : un violoniste, âgé, membre de l'ancienne troupe au sein de laquelle il jouait le rôle du mari, et une jeune guitariste avec laquelle nous avons pu échanger par Messenger longtemps après la représentation (printemps 2021). S'il est vrai que les célébrations de la Toussaint font intervenir ces deux instruments, les autres formes de musiques rituelles font plutôt appel à un tambour, une *chirimía*[42] et, parfois, à un coquillage vide ou un marimba, comme cela est fréquent dans le pays (Stöckli, 2007, pp. 1-2). Quatre musiques (*soon*) accompagnent l'action, correspondant à un personnage (ou groupe de personnages) précis : les Espagnols, le couple et le mari seul ; une autre accompagne le départ de Chabela. Ce type de découpage musical par personnages ou par temps dramatiques spécifiques est un trait commun à de très nombreuses œuvres musicales guatémaltèques liées à la période de la conquête (Stöckli, 2007, pp. 1-2).

La pièce est découpée en cinq actes :

- Acte I (ou situation initiale) : la présentation des personnages ;
- Acte II (ou élément perturbateur) : arrivée des Espagnols et enlèvement de la femme ;

[42] Instrument à vent à double anche. Pour plus d'informations sur cet instrument et ses usages, on peut consulter Stöckli (2006).

- Acte III (ou péripéties) : l'absence ;
- Acte IV (ou élément de résolution) : le retour de la femme ;
- Acte V (ou situation finale) : la chasse au cerf.

Cette partition en cinq actes est différente des structures traditionnelles des danses de la conquête[43], bien qu'il ne semble pas exister de consensus quant au découpage des théâtres traditionnels mayas. D'après Brisset (2009), la structure narrative de base des danses de la conquête, une fois éliminées les séquences syntagmatiques secondaires, se décomposerait en six étapes :

- Apparition d'un ennemi qui cherche à prendre possession d'un bien ;
- L'ennemi exige la remise du bien en question et lance un défi au héros ;
- Prières du héros pour obtenir une aide des entités surnaturelles ;
- Combat pour la possession du bien ;
- Capture de l'ennemi ;
- Clôture avec neutralisation de l'ennemi et conservation du bien par le héros.

La chercheuse guatémaltèque Matilde Montoya (1970, pp. 135-186), en se basant sur quatre manuscrits de différentes versions de la danse la conquête (Sacapulas, Cantel, San Andrés Xecul et Cobán), conclut quant à elle à un découpage en vingt-trois séquences narratives et un épilogue. La partition en cinq actes semble toutefois se développer dans les danses traditionnelles mayas. Elle avait déjà été documenté par Bergeret (2012, pp. 606-610) lors de son observation de la Danse du chevreuil de Tzalamtun (Alta Verapaz). Celle-ci se structure selon le processus suivant : présentation, chasse des chevreuils, chasse des singes et tigres, maladie et élément de résolution. On retrouve donc ici la symbolique de la chasse que nous allons analyser par la suite. Pour Cohodas (n.d.b, pp. 2-24) enfin, la danse de la conquête k'iche' se décompose en quatre actes, composé chacun de trois à six scènes, soit un total de vingt-et-une scènes qu'il définit selon leur unité de lieu. Ainsi, les découpages des théâtralisations rituelles semblent essentiellement liés aux critères et points de focale utilisés par les chercheurs.

[43] Pour des exemples et analyses de structures traditionnelles, on peut notamment consulter : Bergeret (2017, pp. 297-299) ; Brisset (2009) ; Colby et Colby (1986 [1981], pp. 180-237) ; Wachtel (1967, pp. 572-573).

Photographie 29. Acte I – La présentation des personnages
Nebaj, 16.09.2017

Les Espagnols ayant été « présentés » au public lors de la danse introductive, le premier acte voit l'entrée en scène du couple. L'homme est seul sur l'espace scénique qui se délimite peu à peu avec l'arrivée des spectateurs. Ceux-ci forment un cercle autour des comédiens. Il cherche sa femme en criant son nom : *Chabelaaa*!, V*ixqaaal* (« Mon époooouuuse »), *Vixqal, kat at axh vixqal? (*« on épouse, où étais-tu mon épouse ? »). Celle-ci est assise sur un muret de la place ; il la rejoint pour ensuite l'accompagner, bras dessus bras dessous, jusqu'au centre de l'espace scénique[44]. Il l'invite à danser, car il se sent triste : V*ixqal ko'on b'ixoj* (« on épouse allons danser »). Le couple se lance alors dans une danse dont les mouvements sont exagérés pour créer un effet comique lié à la transgression de la norme sociale (Bricker, 1973, pp. 167-179)[45] rappelant la façon dont les gens dansent lorsqu'ils sont sous l'effet de l'alcool (photo 29). De plus, cela accentue l'effet performatif de la musique, mis en avant par l'oratrice : « Je vois que la musique leur va au cœur »[46]. Elle fait également appel au public afin d'augmenter cette performativité par des applaudissements, action non suivie d'effet, les Ixil n'étant pas familiers avec la culture des applaudissements, malgré le grand nombre d'« activités » de tous types auxquelles ils ont été exposés ces dernières années[47]. L'absence (ou quasi absence) d'applaudissements ne semble pas remettre en cause le spectacle en lui-même et l'émulation autour du jeu des acteurs semble plutôt se transmettre par les rires, ainsi que par le fait que certains spectateurs filment la représentation avec leur téléphone portable. La musique est

[44] Un extrait vidéo de la scène est consultable ici : https://youtu.be/yNoO6zD5iEY [mis en ligne le 05.08.2021].
[45] Un extrait vidéo de la danse est disponible ici : https://youtu.be/6L_DOPtsKDw [mis en ligne le 05.08.2021]. Voir « Alcool et traumatisme : des liaisons dangereuses ? ».
[46] « *Xe' chit taama chaak ni toon kat ni vile'* », Cedillo de Paz et de Paz Pérez (2018b, p. 176, 120).
[47] Voir « I.2.2. Jour d'audience à Nebaj ».

interrompue et l'homme s'adresse au musicien pour demander que la musique reprenne après une rapide intervention d'Ana Laynez, qui rappelle l'évolution historique de la pièce. L'homme annonce être fatigué et souhaiter boire de la *tz'e'na'*, avant de s'endormir.

Photographie 30. Acte II – L'arrivée des Espagnols
Nebaj, 16.09.2017

Suivant le schéma narratif présenté précédemment, le deuxième acte voit l'entrée en scène de l'élément perturbateur, ici l'arrivée des colons espagnols[48], alors que l'homme est encore endormi. Il s'agit là du paroxysme de la pièce : le rythme du jeu de scène s'accélère avant de retomber brutalement dans le calme avec un espace scénique quasi vide et de longues périodes de sommeil au cours de l'acte suivant.

Dans le deuxième acte, la version proposée par *Ixi'm Chee* diffère totalement de celle proposée par Iñaki Carro (2010, pp. 185-201), citée plus haut. Le mari de Chabela est réveillé par un Espagnol qui lui demande de lui donner sa femme pour quarante jours et quarante nuits,

[48] Un extrait vidéo de cette scène est consultable ici : https://youtu.be/0YhtkT9H_EU [mis en ligne le 05.08.2021].

précisant qu'il en tirera du profit. La référence biblique aux quarante jours et quarante nuits du déluge est ici évidente et peut laisser supposer que l'homme considère comme une catastrophe le fait de vivre sans sa femme, comme si son monde s'effondrait, au même titre que le déluge biblique a inondé le monde. L'usage de cette métaphore laisse également supposer que la vie se régénèrera après ces quarante jours et nuits. Le mari ne parlant pas espagnol, un quiproquo s'engage, car il pense que l'Espagnol souhaite lui donner une femme, jusqu'à ce qu'il comprenne enfin la demande du colon. La mise en scène de ces incompréhensions semble un ressort habituel des danses représentant la conquête (Wachtel, 1967, pp. 556-565). Une vive discussion s'engage entre les deux hommes. L'Espagnol sort brusquement une épée (en carton, peinte en argent[49]) de son pantalon. L'homme attire sa femme vers le centre de l'espace scénique et lui parle longuement. Certains Espagnols dansent de façon brusque avec la femme (photo 30) pendant que d'autres discutent, en espagnol, avec l'homme qui ne comprend pas ce qu'ils lui disent et se débat. Les comédiens miment alors une scène de violence – suggérée par des bousculades – au cours de laquelle le mari tente de s'interposer entre les Espagnols et sa femme (photo 31).

Photographie 31. Acte II – L'enlèvement de la femme
Nebaj, 16.09.2017

Pour Montoya (1970, pp. 78-81), les armes représentées dans les danses de la conquête sont avant tout un symbole de pouvoir, dotées d'une charge symbolique différente en fonction de l'origine des protagonistes. Les indigènes voient de la magie dans les armes des colons, alors

[49] Le même objet se retrouve dans le *Baile de la Conquista* guatémaltèque étudié par Wachtel (1967, pp. 565-575).

que les Espagnols attribuent une charge honorifique à leurs épées. Cette symbolique de l'arme crée une hiérarchisation des rapports de pouvoir entre les personnages espagnols, équipés d'une épée, et le mari de Chabela, équipé d'un bâton. Cette disproportion entre les forces de chacun des camps est accentuée par l'apparence physique des personnages puisque les Espagnols, d'allure jeune et fière, s'opposent à un homme âgé, courbé, dont les gestes sont lents.

La tension scénique redescend et un dialogue s'installe entre le mari et la femme, au cours duquel celui-ci lui explique qu'il est logique que les Espagnols veuillent qu'elle parte avec eux. Elle est grande[50] et belle, il n'a d'autre choix que de la laisser partir pour sauver leur vie à tous deux.

La te'o axh lab' chij.	*Dice que te va llevar*[51].	Il dit qu'il va t'emmener.
Ni tal lab' as la b'en axh chij ti' lab' ni tale'.	*Lo que dice es que quiere te vayas con ese.*	Ce qu'il dit c'est qu'il veut que tu partes avec lui.
A' kxhe' ta' tul unjaj see tan kat techa lab' ch'ich' svi', as ni sa' lab' li yatz' o' lab' as tul va nun sa' viseb' sooch'.	*Es lo que te vengo a pedir porque me apuntó con una escopeta, y quiere matarnos, y yo quiero vivir contigo.*	C'est ce que je viens te demander parce qu'il m'a visé avec un fusil, et il veut nous tuer, et moi je veux vivre avec toi.
As ni vale' va la b'en axh ti' lab', tan liyatz' o' lab'.	*Y lo que digo es que te vayas con ese, porque nos va matar.*	Et ce que je dis c'est que tu partes avec lui, parce qu'il va nous tuer.
Kuxh chen ti' lab', la ta' lab' chij kuprove[e]cho, kameb' kxh lab'e' b'aj.	*Anda con ese, dice que nos va dar provecho, saber que es.*	Pars avec lui, il dit qu'on va en tirer profit, va savoir ce que c'est.
A' kxhe' ni, / U vee' ta' ve' t'e's vas aq'e'naje', u vaa' at ku' tu vaqule' sva'n.	*Solo porque, es porque tu güipil es muy elegante, que tienes puesto por mí.*	C'est juste que, c'est parce que ton *huipil* est très élégant, celui que tu as mis pour moi.
U vee' vil ta' ve a' b'ooj vankin ixoje' axhe' as, a'e' ta' ni tachva lab.	*Es porque tú eres una mujer bien alta, es lo que desea.*	C'est parce que tu es une femme très grande, c'est ce qu'il veut.

Cedillo de Paz et de Paz Pérez (2018b, p. 180, 189-201).

[50] Plusieurs interlocuteurs, lors de conversations informelles, nous ont confié qu'une grande taille est un critère de beauté pour une femme, notamment en faisant référence aux femmes de Cotzal, réputées pour être plus belles et plus grandes que celles de Nebaj et de Chajul. Bien entendu, la taille est loin d'être le seul critère de beauté parmi les Ixil, qui mettent en avant des caractéristiques que l'on retrouve parmi d'autres peuples mayas comme le fait d'être en bonne santé, de ne pas être trop mince, d'avoir de la force et être courageuse au travail, ou de procréer des enfants en bonne santé (Güémez Pineda, 2000, pp. 311-316), d'avoir de longs cheveux noirs et lisses (Pozas, 1982 [1959], pp. 79-81), de porter correctement la tenue traditionnelle… Comme cela se retrouve ailleurs dans l'aire maya, les qualités de tisserande sont un autre critère important, qualifiant les femmes comme de futures bonnes épouses (Vogt, 1993 [1976], p. 220).

[51] Les erreurs orthographiques et de ponctuation sont présentes dans la traduction espagnole originale et seront apparentes dans l'ensemble des extraits présentés dans ce chapitre.

Il lui fait également des recommandations, sur un ton humoristique, afin qu'elle prenne soin de ses nouveaux souliers et qu'elle se protège si les Espagnols venaient à s'en prendre à elle pendant son sommeil. Ce passage peut être interprété comme une farce avec inversion du dialogue comme cela peut se retrouver dans certains *Bailes de la Conquista*, tel un miroir grotesque des *Ladinos*, plus prompts à évoquer leurs sentiments. Cette attitude est à mettre en parallèle avec la façon dont les Ixil expriment les émotions. En effet, il ressort des entretiens menés auprès des femmes de la coopérative *Tejidos Cotzal* au sujet du couple que la question de la rencontre avec le conjoint et des sentiments qui lui sont portés est un sujet tabou, vraisemblablement considéré comme impudique[52]. Il est par contre fréquent que les femmes, lorsqu'elles se retrouvent en cercles non mixtes, fassent des blagues licencieuses entre elles comme se moquer d'une femme qui aime cuisinier un légume en forme de phallus, ou rire de celle qui s'allonge en lui notifiant qu'il s'agit de sa position préférée et qu'elle est douée pour cela. Ce type d'humour se retrouve également dans la *Moronka – Chabela Ju* puisque, à la suite de cette déclaration d'amour, le mari de Chabela lui donne un bâton pour qu'elle se protège des Espagnols si eux-mêmes venaient à utiliser leurs petits bâtons avec elle. Cela crée ainsi un ressort humoristique licencieux, basé sur des jeux de mots, récurrent dans l'humour maya[53]. Se sentant triste à l'idée de la séparation, le mari souhaite danser une dernière fois avec sa femme avant que les Espagnols ne les séparent et ne fassent chuter l'homme, nouvel usage humoristique de la transgression de la norme – cette fois par l'absence de déférence due à l'âge du vieil homme (Guiteras Holmes, 1986 [1981], pp. 67-71 ; Bricker, 1973, pp. 167-179) –. La femme est alors entraînée par les Espagnols en dehors de l'espace scénique (soit derrière les rangées de spectateurs)[54], non sans que l'homme ne fasse une dernière tentative pour la retenir avant de s'écrouler au sol, épuisé. Cette partie met également en scène des éléments de disjonction qui rendent nécessaire le retour à l'équilibre, à l'harmonie, sans pour autant épouser le thème messianique développé par Wachtel (1967, pp. 556-565) : disjonction entre Ixil et Espagnols ; disjonction entre le mari et la femme ; disjonction symbolique entre les Ixil et leur territoire – *Ye' qa'e'l unq'a qetze'* (« Ne les laissons pas prendre nos affaires », Cedillo de Paz

[52] Nous avons ici interprété des rires, regards fuyants ou élusions comme révélateurs d'une gêne. Il se peut toutefois que cette interprétation soit liée à notre statut d'étrangère, car Chirix (2010, pp. 167-214), chercheuse kaqchikel, qui a enquêté auprès des populations kaqchikel sur la question de la sexualité, fait part de « rires et réactions nerveuses » (« *risa y nervios* », Chirix, 2010, p. 170) lors de travaux en groupes mixtes et non-mixtes. Elle analyse ces réactions comme la preuve d'un plaisir à évoquer un sujet tabou.

[53] On peut consulter Bode (1961) ; Bricker (1973, pp. 189-241) ; Kahn (2003, pp. 39-43) ; Monod Becquelin, (1991, pp. 109-114).

[54] Un extrait vidéo de cette scène est consultable ici : https://youtu.be/YWBUiSIR0ws [mis en ligne le 13.07.2021].

et de Paz Pérez, 2018b, p. 184, 283) –. Nous reviendrons sur ce rapport au territoire plus loin dans l'analyse.

Photographie 32. Acte III – L'absence
Nebaj, 16.09.2017

Le troisième acte, que nous avons choisi d'intituler « L'absence », met l'homme seul en scène[55]. Les Espagnols sont dans le public, mais visibles ; Chabela est invisible (du moins depuis notre point d'observation). Le mari s'installe sur son bâton (photo 32) et dort longuement (en imitant des ronflements). L'importance du sommeil, temps du rêve, dans les danses représentant la conquête avait déjà été notée par Wachtel (1967, pp. 556-565) concernant la représentation de la mort d'Atahualpa en région andine. L'aspect onirique est également évoqué dans la pièce ixil. Le sommeil de l'homme est parfois interrompu par des pleurs (*Chabelaaa, Chabelaaa Juuuu*), des chutes, et des monologues dans lesquels il explique être à la recherche de sa femme, ce qui déclenche les rires du public.

Ay, vixqal, at kat axh?	*¡Ay!, esposa dónde estas*	Ah !, mon épouse, où es-tu ?

Cedillo de Paz et de Paz Pérez (2018b, p. 183, 257).

[55] Un extrait vidéo de cette scène (et du retour de la femme) est consultable ici : https://youtu.be/oKMB0Z6cYSc [mis en ligne le 14.07.2021].

Toon kate' ta' vas vixqale'?	*¿dónde estará mi esposa?*	Où peut bien être ma femme ? *Ibid.* (p. 185, 288).

Il évoque également des souvenirs avec sa femme :

(...) v'al chit tul lab' sunk'ul tul va ni va' je' voj seeb'a nu kuvate'.	(…) *me vienen los recuerdos cuando yo ponía mi pie encima de ti cuando dormíamos.*	(…) les souvenirs me reviennent, lorsque je mettais mon pied sur toi pendant que nous dormions. *Ibid.* (p. 185, 292).

Ces interventions sont ponctuées d'interpellations du public, dans un but humoristique :

Xuak, mo ye'l ak atxutx neele'?[56]	*Patoja, has visto a tu mamá*	Gamine, tu n'aurais pas vu ta maman ? *Ibid.* (p. 183, 261).
Nu kxh itze'len uk xuaake', ye'l in nunke've'p sooch' xuaak.	*Es patoja solo se ríe de mí, patoja no me estoy riendo contigo.*	Cette gamine se moque de moi ; petite, je ne suis pas en train de rigoler avec toi. *Ibid.* (p. 183, 262).
Xak, mo ye'l ak atxutx neele'?	*patojo, has visto a tu mamá*	Gamin, tu n'aurais pas vu ta maman ? *Ibid.* (p. 183, 264).
Vitz'in vatzik, mo ye' vas vixqal ta' ni tile'?	*hermanos míos, han visto a mi esposa*	Mes chers frères, est-ce que vous auriez vu ma femme ? *Ibid.* (p. 184, 274).

Cette dernière phrase est suivie d'un appel à la solidarité communautaire face aux dangers de l'invasion et de la spoliation des biens, véritable message politique que les acteurs souhaitent faire passer au public :

Poro ni val setej vitz'in vatzik, va ech tuk tulb'e lab'e' b'ata' telq'at vas qaae'	*pero lo que les digo hermanos míos así va ser para robarse nuestras aguas*	Mais c'est ce que je vous dis mes chers frères, ce sera comme ça pour nous voler nos eaux,
tx'iib'al iq'ii u kutx'avae', asoj ye' tuk iloch in ti' ichukpu vas vixqaleeee,	*la riqueza de nuestro pueblo, si no me ayudan a buscar a mi espo[oo]sa*	La richesse de notre peuple, si vous ne m'aidez pas à chercher ma feeemme.
lochtiin	*Ayúdenme*	Aidez-moi.

[56] Quelques légères variations de traduction entre l'espagnol et le français peuvent apparaître, liées à une interprétation différente du lexique ixil.

kulochta qib'	*ayudemonos entre nosotros*	Aidons-nous entre nous.
ye' qa'e'l unq'a qetze'.	*no dejemos que se lleven nuestras cosas*	Ne les laissons pas emmener nos choses.

Ibid. (p. 184, 279-283).

La rhétorique de la spoliation fait de l'enlèvement de la femme une allégorie de la spoliation des biens des Ixil par les Espagnols au moment de la conquête. Le recours à des procédures allégoriques est caractéristique des arts de la mémoire mésoaméricains depuis les théâtres d'évangélisation du XVIe siècle en Nouvelle-Espagne (Shroukh, 2021), dont les danses de la conquête seraient les héritières (Val Julián, 1991, pp.254-255). La référence à « nos eaux » est récurrente dans la région ixil lorsqu'il s'agit de faire allusion aux richesses du territoire. En effet, la région est traversée par de nombreuses rivières, ruisseaux et autres chutes d'eau, en plus de bénéficier d'une pluviométrie élevée. Il est probable que l'usage de cette expression dans le contexte de cette pièce tisse une association d'idées avec les projets d'implantations d'entreprises hydroélectriques dans la région, à laquelle toute une frange de la population est opposée (Agencia EFE, 2015 ; Cruz Herrera *et al.*, 2018 ; Laynez Herrera, 2016).

Photographie 33. Acte IV – Le retour de la femme
Nebaj, 16.09.2017

L'élément de résolution, fondateur du quatrième acte, est le retour de la femme dans l'espace scénique, c'est-à-dire dans son foyer. L'homme est alors endormi et la femme tente de le réveiller en le caressant avec différents objets présents dans son panier : un petit bâton, un écureuil (animal symbolisant une sexualité débridée d'après Bricker [1973, pp. 180-188]), un épi de maïs. Lorsqu'il se réveille et la voit, il laisse libre cours à sa joie (photo 33) et lui saute au cou, déclenchant les rires des spectateurs. Chabela sort alors un poupon à la peau claire de son *reboso* ; l'homme s'étonne et inspecte l'enfant sous toutes ses coutures (photo 34), créant à nouveau un effet comique.

Kamchu kuxh	*saber que es*	Va savoir ce que c'est.
mo jit uk vee' vatz'i proveecho ta' kxh uk	*será que no es el provecho que decía*	Est-ce que ça ne serait pas le profit dont l'Espagnol avait parlé ?
tz'u'm vatz oje' ni tal sti'	*el español, así lo llamaba*	C'est comme ça qu'il l'appelait.
va'l unchiib'e' q'a kat ulyaxh as va'len kxh e'omal a'n ni vile'	*Estoy muy contento que tu ya llegaste pero veo que traes algo raro*	Je suis très content que tu sois revenue, mais je vois que tu ramènes quelque chose de bizarre.
kam uk vee' e'omal a'n	*¿qué es eso que tú traes?*	C'est quoi ce que tu ramènes ?

Cedillo de Paz et de Paz Pérez (2018b, pp. 186-187, 318-322).

Photographie 34. Acte IV – La découverte de l'enfant
Nebaj, 16.09.2017

Lorsqu'il comprend que c'est une enfant, il se réjouit, car, précise-t-il, elle les aidera quand ils seront très vieux ou qu'ils seront malades. L'homme et la femme s'enlacent. Si la

norme sociale théorique veut que les filles s'installent dans le foyer de leur conjoint une fois mariées, l'observation menée sur le terrain semble montrer que ce schéma est très variable et que les deux cas de figure coexistent. Dans les faits, la localisation du nouveau couple est plus souvent fonction des besoins et ressources des familles respectives que de l'aspect normatif. D'après l'entretien mené avec la spectatrice présentée précédemment, la taille du poupon permettrait de mesurer l'absence de la femme à environ deux années. Cela implique donc que la femme a été absente plus de quarante jours et quarante nuits, tout en laissant penser qu'elle a eu des relations sexuelles avec au moins un Espagnol. L'apparition d'un nouveau-né à la suite d'une absence d'une durée indéterminée semble être un motif récurrent des contes ixil. Elle se retrouve aussi dans le récit oral du *Cuento de la Comadre* retranscrit par Lore et Benjamin Colby (1986 [1981], pp. 205-210). Dans ce conte, l'homme s'absente pour aller chercher du travail et, après de nombreuses péripéties auprès d'un âne et d'un patron *ladino*, revient dans son foyer avec une bourse remplie de suie qui se transforme par la suite en un bébé et en de l'argent. Le nouveau-né devient alors le symbole de la richesse, générant un sentiment de joie dans le foyer.

Photographie 35. Acte V – La chasse
Nebaj, 16.09.2017

Le dernier acte est une scène cynégétique, faisant écho à la scène de chasse initiale de la légende, et symbole, entre autres, du retour de l'abondance, renouant ainsi avec le parallèle biblique du déluge. Un piège à corde avec un système de nœud coulant, rappelant les instruments de chasse de l'ancien Mexique (Hémond, 1996, p. 278 ; Olivier, 2008, pp. 192-197), est installé au centre de l'espace scénique par l'homme alors qu'un cerf (photo 35) entre en scène[57]. L'animal tourne autour du piège, Chabela sautille au-dessus, le *corte* remonté jusqu'aux genoux, pour créer un effet licencieux et comique. L'homme demande à Chabela de bénir le piège en l'enjambant, rappelant la connotation sexuelle attribuée au cerf et dont on a des traces du postclassique à aujourd'hui, association qui sera détaillée plus avant[58]. Puis, le cerf s'arrête au centre de la corde et se retrouve piégé. L'intervention du chien à ce moment de la pièce rappelle les modalités de chasse au cerf anciennement utilisées par les Mayas (Olivier, 2008, pp. 194-197). La chasse au cerf ne semble plus être pratiquée par les Ixil à l'heure actuelle[59]. L'homme fait ensuite le tour du public avec sa prise sur l'épaule, proposant de vendre le produit de sa chasse, négociant avec certains membres du public. Heureux, il revient alors vers sa femme et lui montre l'argent récolté.

Cheel as b'en vet b'ooj o' q'ab'an	*hoy vamos a ir a emborracharnos un poco*	Aujourd'hui nous irons nous saouler[60] un peu.
at vet kupuaj cheel.	*ahora ya tenemos dinero*	Maintenant nous avons de l'argent.

Cedillo de Paz et de Paz Pérez (2018b, p. 194, 474-475).

Les acteurs jouant les Espagnols rejoignent le centre de la scène et l'ensemble de la troupe salue le public[61], marquant ainsi la fin de la représentation.

[57] Un extrait vidéo de cette scène est consultable ici : https://youtu.be/Y8q2GeVgugI [mis en ligne le 13.07.2021].

[58] Voir « V.3. La *Moronka – Chabela Ju* comme métaphore du conflit armé ».

[59] D'après notre interlocutrice membre de la troupe (entretien Messenger, juin 2021), la disparition de cette coutume serait essentiellement liée au fait que l'animal a déserté les forêts de la région à cause des modifications climatiques et environnementales. Ce constat nous a été partagé par différents interlocuteurs et est également mis en avant par Durocher (2002, pp. 158-161). Dehouve (2006) dresse le même constat concernant les pratiques cynégétiques des populations tlapanèques de l'État du Guerrero (Mexique) ces trente dernières années.

[60] Notons la référence à l'alcool comme accompagnement d'un moment d'allégresse. L'alcool est un élément particulièrement complexe à étudier, car il recouvre un champ d'activités (festives, religieuses, relationnelles…) et d'émotions (allégresse, tristesse, nostalgie, colère, peur…) extrêmement varié. Pour plus d'informations, on peut consulter l'ethnographie de Christine Eber (2008 [1995]) sur l'usage de l'alcool dans la localité de San Pedro Chenalhó (Chiapas, Mexique), notamment parmi les femmes.
Voir « IV.3. Alcool et traumatisme : des liaisons dangereuses ? ».

[61] Un extrait vidéo de la clôture de la pièce est consultable ici : https://youtu.be/88dl93rF0FI [mis en ligne le 13.07.2021].

V.3. La *Moronka – Chabela Ju* comme métaphore du conflit armé

Ainsi que nous l'avons constaté dans les chapitres précédents, le traumatisme du conflit armé est encore présent dans les communautés ixil, ses circonstances et l'après-conflit sont la source de nombreuses divisions internes à la société. Si le drame dansé que nous étudions représente, en première lecture, un épisode de la colonisation, il se veut également le reflet des évènements qui se sont déroulés dans la région durant le conflit armé interne et, plus particulièrement, au début des années 1980. L'évolution connue par la pièce ces trente à quarante dernières années peut être considérée, selon Sergio Romero (communication personnelle, février 2019), comme une forme de « modernisation traumatique ». Plus exactement, elle est ce que Benjamin et Lore Colby (1986 [1981], pp. 268-270) nomment une « métaphore organisatrice », dont nous allons tâcher de définir les différents « liens » ou niveaux de lecture. Il s'agit de métaphores englobantes, fondées sur une structure commune de croyances et attentes partagées quant à la compréhension du monde.

> Les métaphores organisatrices ont de nombreux liens : ceux qui sont des conséquences directes impliquées par la métaphore, et ceux qui sont des conséquences indirectes. La présentation des métaphores organisatrices et de leurs liens, particulièrement telles qu'elles se manifestent dans les normes systémiques, constitue une des tâches ethnographiques de base ; et la meilleure façon de le faire est d'individu à individu, ou par des productions culturelles situées dans le temps et l'espace (…) (Colby et Colby, 1986 [1981], p. 268)[62].

L'une des deux oratrices accompagnant la pièce, *Nan* Si't Pop, leader communautaire originaire de Tzalbal (Nebaj) et parente d'Ana Laynez a précisé dans son discours que la pièce était jouée « dans nos montagnes » (*tu kuvitz*). Cette expression, d'usage courant, fait référence soit à la guérilla, soit aux CPR-Sierra. Nous n'avons pas eu confirmation de la représentation de danses liées à *Chabela Ju* auprès de nos informateurs anciens membres de l'EGP ou des CPR. Nous ne sommes donc pas en mesure d'affirmer qu'elle ait été jouée « dans les montagnes ». Cependant, dans le contexte qui nous occupe, nous pouvons également envisager

[62] « *Las metáforas organizadoras tienen muchos vínculos: los que son consecuencias directas implicadas por la metáfora, y los que son consecuencias indirectas. La exposición de las metáforas organizadoras y de sus vínculos, especialmente como se manifiestan en las pautas de sistemas, constituye una de las tareas etnográficas básicas; y como mejor se hace es de individuo a individuo, o por producciones culturales ubicadas en el tiempo y en el espacio* (…) », Colby et Colby (1986 [1981], p. 268).

que l'expression soit une façon de mettre en relation les actions représentées dans la pièce avec les actes (de viols ou d'enlèvements de femmes notamment) qui se déroulaient dans les montagnes lorsque les civils étaient poursuivis par l'armée. Ceci soulève une question intéressante quant au choix sémiotique de l'expression théâtralisée pour exprimer ces expériences. Il y aurait, selon cette hypothèse, un passage d'un acte caché (acte tabou, se déroulant dans la forêt, loin des centres d'occupation) à sa représentation publique (acte dévoilé par la naissance d'un enfant, se déroulant sur la place centrale de la ville).

Le rapport entre la pièce et la période du conflit est fréquent dans certains discours, notamment d'activistes pro-défense des droits de l'Homme, et est justifié par des ressemblances entre les formes de violences subies durant la période de la colonisation et celles ayant eu lieu durant le conflit armé. Il est également fort probable que certains des indices de la version actuelle de la pièce soient hérités de cette période, montrant que le théâtre mémoriel ixil est, par essence, mouvant et chargé d'un message politique, accentuant ainsi la théorie du continuum de violences et la conception d'un art didactique.

Au-delà de l'histoire narrée en elle-même et de sa symbolique, plusieurs indices de mise en scène font référence au conflit, tels que les bottes militaires précédemment évoquées. Une scène est une référence particulièrement forte pour créer ce pont entre histoire ancienne et histoire récente. Lorsque les Espagnols essaient d'enlever Chabela et que l'homme cherche à les en empêcher, ils se servent de la femme comme d'un bouclier face au mari, afin d'éviter les coups. Or, d'après la spectatrice interrogée, cette méthode aurait été utilisée pendant le conflit « pour gagner la bataille ». Plus précisément, les violences à l'encontre des femmes sont un des arguments du continuum de violences subies par les Ixil depuis la colonisation (CALDH, 2014). Les violences commises sur les femmes durant le conflit et le fait qu'elles soient séparées des hommes pendant les massacres étaient également une façon pour les militaires de se parer d'un « bouclier » sécuritaire, car les hommes n'osaient pas se rebeller, par crainte des représailles sur les femmes.

L'œuvre a donc évolué, intégrant des éléments nouveaux permettant une reconstruction de la mémoire historique ainsi qu'une réactualisation du message qu'elle porte. C'est également ce qui est à l'œuvre dans les discours des autorités locales qui réinterprètent la pièce pour l'adapter aux luttes politiques actuelles, créer des ponts entre différents épisodes historiques, et pour construire une rhétorique politique portée par l'image traditionnelle du théâtre mémoriel.

V.4. Réinterprétation politique d'une imagerie traditionnelle

La représentation de la pièce donnée en 2017 avait pour objectif affiché la récupération de la mémoire historique de la culture ixil, ainsi que de servir d'instrument à un militantisme politique déjà évoqué précédemment. Elle s'insère dans une perspective postcoloniale qui envisage l'histoire coloniale non comme une fracture, mais comme un traumatisme non dépassé, ancré dans des dynamiques néocoloniales héritées de la décolonisation, « symbole de la persistance de la condition coloniale dans le monde global contemporain » (Corsani *et al*., 2007, p. 16). Elle est présentée comme une œuvre historique, habillée de mélancolie et de comique, dans une volonté de guérir les blessures héritées de la colonisation, mais en optant pour un cadre d'analyse local, comme cela est mis en avant par la vidéo de présentation mise en ligne par la troupe en mai 2019.

> C'est une œuvre comique qui a son propre rythme et mouvement, une façon de voir comment les Espagnols sont arrivés auprès des Ixil. L'œuvre est également réalisée comme une façon de guérir les blessures et violences que représentent l'invasion et la colonialité (sic) espagnoles. Elle a servi aux Ixil pour défier l'autorité des colonisateurs (Flores, 2019)[63].

L'œuvre se veut donc un outil de conscientisation politique face à des problèmes contemporains, tout en étant un miroir des souffrances vécues par le peuple ixil au long de son histoire. Cette volonté de « guérison » des plaies du passé s'observe au travers de l'épisode de la chasse au cerf, qui propose, en filigrane, une (ré) interprétation des épisodes de la conquête et du conflit armé, les deux épisodes historiques clés auxquels l'œuvre fait référence. Cette apparition en clôture du drame n'est pas anodine puisqu'il arrive fréquemment, dans les récits de tradition orale ixil, qu'un personnage secondaire prenne une importance clé et devienne un élément de résolution lorsque l'attention est détournée du personnage principal vers lui (Colby et Colby, 1986 [1981], pp. 180-237).

[63] « *Es una obra cómica que tiene su propio ritmo y movimiento, una forma de ver cómo los españoles vinieron con los ixiles. También se realiza la obra como una forma de sanar las heridas y violencias que representa* (sic) *la invasión y colonialidad* (sic) *española. Le ha servido a los ixiles para desafiar la autoridad de los colonizadores* », Flores (2019).

En Mésoamérique, historiquement, la figure du cerf (*chee*) est au centre d'un réseau de symboliques diverses[64] et le recours au symbolisme animal est fréquent dès lors qu'il s'agit de remettre en question la moralité d'un personnage avec humour (Bricker, 1973, pp. 180-188). Le cerf est, dans le calendrier maya ixil (*cholq'ii*), un porteur du temps ainsi qu'un des vingt jours du mois (Hernández Soc et Galeotti Moraga, 2015, p. 59). Il est considéré comme ayant une influence positive sur le collectif, car le *chee* est le jour où la communauté se renforce (Colby et Colby, 1986 [1981], pp. 248-250 ; de León Ceto, 2018, pp. 180-193). D'une part, il est un animal représentatif de la chasse, de la guerre et du sacrifice comme l'a montré l'historien mésoaméricaniste Guilhem Olivier (2008 ; 2011) dans ses études du symbolisme sacrificiel et érotique du cerf dans l'ancien Mexique. Dans la période classique, le cerf pouvait également être perçu comme une allégorie de l'ennemi captif : « (…) la catégorisation systématique des captifs comme s'ils étaient de la chair animale, vouée à être chassée, coupée, préparée comme des animaux, particulièrement le cerf, la proie la plus convoitée des Mayas » (Houston *et al.*, 2004, pp. 872-873)[65]. L'animal symbolisait en effet le gibier par excellence d'une part, et l'offrande sacrificielle du prisonnier de guerre d'autre part (Olivier, 2011). En outre, il est une figure à forte connotation sexuelle par le rapport qui s'établit entre « femme possédée » et « proie offerte » dans le monde onirique érotique et prémonitoire qui précède la chasse (Olivier, 2008, pp. 192-194). Notons toutefois que les coutumes mésoaméricaines exigeaient des chasseurs et de leurs épouses (voire de leurs chiens) une abstinence sexuelle préalable à la pratique cynégétique, sous peine de s'exposer à des conséquences funestes (Dehouve, 2006, pp. 196-199 ; Hémond, 1996, pp. 272-281 ; Olivier, 2008, pp. 192-197). Dans l'œuvre qui nous intéresse, il semblerait que cette recommandation de morale sexuelle ne soit pas prise en compte, ou bien qu'elle ait été détournée pour rejeter l'éventuelle culpabilité de la femme considérée comme adultère et donc déviante (ECAP et UNAMG, 2011, pp. 239-260 ; Guiteras Holmes, 1986 [1981], pp. 71-94). Ce détournement renforce ainsi le message politique de la pièce par l'absolution des femmes victimes de grossesses forcées. Notons également que le terme *venado* (« cerf ») est utilisé dans le langage familier comme un équivalent de « cocu », permettant donc de soulever l'hypothèse d'une référence humoristique au statut de l'homme victime d'une forme d'adultère qu'il vengerait par la capture du *venado*.

[64] On peut notamment consulter : García Escobar (1996, pp. 34-39) ; Hémond (1996, pp. 279-281) ; Hernández Soc et Galeotti Moraga (2015) ; Montero López et Varela Scherrer (2017).

[65] « (…) *la categorización sistemática de los cautivos como si fueran carne de animales, para ser cazada, cortada, preparada como animales, especialmente el venado, la presa más suculenta de los Mayas* », Houston *et al.* (2004, pp. 872-873).

En parallèle à cet imaginaire érotique, Olivier (2008, pp. 201-205) rappelle l'imbrication étroite entre chasse et guerre, chacune de ces activités ayant comme objectif d'acquérir des « proies-captifs » dans un but sacrificiel. Si nous tournons à nouveau le regard vers la *Moronka – Chabela Ju*, cette interprétation des anciennes chasses au cerf permet de nous interroger sur une éventuelle métaphore du cerf comme l'Espagnol, ou le *Ladino*. Si le cerf représente l'ennemi, le mari de Chabela serait donc le vainqueur de ce combat contre les Espagnols, voire contre l'armée qui a tenté de décimer la culture ixil pendant le conflit armé interne. Cette hypothèse, si elle peut, de prime abord, sembler osée, est nourrie par l'ensemble du métadiscours ayant accompagné la représentation de la *Moronka – Chabela Ju* faite par *Ixi'm Chee* à Nebaj en 2017. De plus, dans la cosmovision ixil, le cerf représente les hommes et femmes occupant une charge dans le système hiérarchique communautaire, c'est-à-dire une fonction d'autorité, comme l'avait déjà reporté Alba Patricia Hernández Soc et Luisa Anaité Galeotti Moraga (2013, p. 60), spécialistes de l'histoire mésoaméricaine. Ainsi, dans un registre de renversement de valeurs fréquent dans l'univers théâtral, les Espagnols, en tant que figure d'autorité, pourraient être allégoriquement représentés par le cerf, marquant une nouvelle fois la victoire des Ixil sur les Espagnols. Le cerf-proie serait une forme d'image renversée des colons en devenant un cerf-prédateur que le mari de Chabela parviendrait à vaincre à travers l'allégorie de la chasse comme un combat contre l'ennemi colonisateur.

Cette réécriture de l'Histoire est un phénomène fréquent dans les danses de la conquête étudiées par Husson (2017), dans son étude comparative entre celles-ci et les danses de représentation de la mort d'Atahualpa dans les Andes péruviennes. Cette caractéristique selon laquelle des traits particulièrement positifs étaient prêtés aux perdants historiques avait déjà été notée par Díaz Roig (1983, pp. 186-188) dans une analyse comparative des *Moros y Cristianos* et *Danza de la Conquista*, basée sur une reproduction écrite de ce dernier. Elle précise par ailleurs qu'il s'agit là d'une des dimensions ayant le plus été développées par les recréateurs modernes de l'œuvre. Ce type de renversement, qui présente les Ixil comme vainqueurs face aux Espagnols (ou aux *Ladinos*), correspond à un discours répandu dans la région, notamment auprès des populations éduquées et engagées à « gauche », selon lequel les Ixil seraient des résistants insoumis, car personne n'aurait réussi à éteindre leur culture.

Chapitre VI

Le théâtre mémoriel au service du militantisme politique

Wachtel (1967, pp. 554-565) affirme que l'intérêt principal des analyses des danses de la conquête réside non pas dans l'existence des déformations que le temps y a apposées, mais dans les principes et les raisons de ces déformations et réinterprétations modernes. À ces fins, il se fonde sur des faits historiques attestés pour mieux analyser leur place dans ce qu'il nomme le folklore.

> Le folklore permet en même temps de saisir comment la mémoire collective conserve et transmet le souvenir du passé. Si l'on compare en effet les danses actuelles et les chroniques indigènes, on constate à la fois des convergences et des divergences. Il n'est pas étonnant que des faits historiques si lointains apparaissent aujourd'hui déformés : mais ces déformations sont-elles arbitraires, relèvent-elles de la pure fantaisie ? Ou au contraire obéissent-elles à une certaine logique ? Et quelle est cette logique ? Pourquoi telle réinterprétation, et non une autre (Wachtel, 1967, p. 555) ?

Le constat qu'il dresse est repris et développé par Robin Azevedo (2019, pp. 189-239) dans son étude sur l'usage politique de la figure du roi de France Saint Louis à Huancapi au Pérou. Elle y analyse la reprise d'un épisode consensuel, tel que la conquête, comme vecteur d'un point de vue non consensuel sur un épisode plus récent, tel que le conflit armé interne. Cette perspective permet de présenter ce discours politique comme un instrument dépolitisé, comme une évidence. Dit autrement, l'inscription de la mémoire historique dans le registre sémiotique du discours collectif suggère une identité collective consensuelle construite autour d'un vécu commun dont on gomme les particularités individuelles (García *et al*., 2005). Ceci nous mène donc à nous questionner sur l'usage politique qui est fait de la *Moronka – Chabela Ju* telle qu'elle a été représentée à Nebaj en 2017.

Au-delà de la « sélection par abstraction » évoquée dans le chapitre précédent, l'usage du théâtre comme un instrument de transmission mémorielle implique la transposition de l'Histoire dans un nouveau registre sémiotique. Il faut en interroger l'objectif politique, au secours duquel des tirades, d'un registre discursif différent, sont apportées. En effet, comme annoncé

précédemment, l'œuvre en elle-même est accompagnée d'un métadiscours dont la vocation est de rendre évidente la lecture politique qui en est faite par la troupe, de guider le public vers la compréhension du sens réactualisé de la pièce. La *Moronka – Chabela Ju*, en tant que rituel théâtral, peut donc être considérée comme une performance sociale au sens que lui donne le sociologue Jeffrey C. Alexander (cité par Rahal, 2018, p. 8), c'est-à-dire « un moment par lequel les acteurs mettent en scène le sens de leur situation sociale ». L'objectif de la représentation de l'œuvre réinterprétée est donc de donner un sens, dont nous allons interroger la nature politique, à une condition sociale collective conçue comme un statut d'opprimés en résistance contre un ennemi dont les visages ont évolué. Cette réflexion nous mènera à élargir notre prisme d'analyse pour saisir ce que les discours qui accompagnent la *Moronka – Chabela Ju* nous révèlent de la réappropriation de la mémoire du conflit armé par les défenseurs des droits de l'Homme et féministes ixil.

Comme annoncé dans le chapitre précéddent, la principale oratrice se nomme Ana Laynez Herrera. Elle était alors membre de la mairie indigène, *aaq'ii* avec une spécialisation médicale de *salva-vidas*[1] (« sauve-vies »). Elle est par la suite devenue l'une de nos interlocutrices privilégiées pour notre enquête de terrain. En tant qu'ancienne membre de l'EGP, elle est reconnue dans la communauté comme étant une militante politique proche de l'URNG. Elle est également à la tête d'une organisation de femmes qui commercialise de l'artisanat traditionnel et qui forme les femmes ixil à acquérir un plus grand *leadership* au sein de leurs communautés. Elle était présente sur invitation d'*Ixi'm Chee*, ce qui tend à montrer un positionnement politique de la troupe vers des idéologies marxistes, indigénistes et proches du féminisme autochtone.

Le premier discours introductif démarre en ixil, par une invitation à se regrouper autour des danseurs ainsi qu'un rappel de l'importance fondamentale du violon (*jiich'*) dans le quotidien des Ixil.

etab'ita u kujiich'e' *as at chaak ni txumun ta'n u jiich'e' as at chaak ni chiib' ta'n u jiich'e'*	*Escuchen nuestro violin* *hay unos que se ponen tristes por el sonido del violin y hay unos que se*	Écoutez notre violon. Certains sont tristes en écoutant le violon, d'autres sont heureux en écoutant le violon.

[1] Les thérapeutes rituels ont tous une spécialité en fonction du type de maladies qu'ils peuvent soigner (Colaj Tuctuc, 2013, pp. 12-22 ; Colby et Colby, 1986 [1981], pp. 59-63 ; de León Ceto, 2018, pp. 177-180 ; Peretti, 2010, pp. 23-24). On fait appel aux *salva-vidas* pour les pathologies les plus graves. D'après Ana Laynez (entretien, mai 2018), il est de plus en plus fréquent que ces thérapeutes ne soient contactés qu'en dernier recours, lorsque la biomédecine n'a pas été capable de soigner le patient.

	alegran con el sonido del violin	
pero a'chit u jiich'e' b'a'j ni kutxakonsa ti unq'aj sajb'ichile' as na'yla yol, tan at kan chite' b'aj ti ma'j latz' ti' qaval ti jajo'm kam kxh ma'j kam latz' ni tuche' as a' chit u jiich'e' b'aj ni toke'	*pero el violin es el que siempre utilizamos en los cofrades y teimpos* (sic) *pasados, porque siempre ha existido por una actividad por nuestra siembra por una pedida cualquier otra cosa otra actividad que se realiza pues es el violin que siempre utilizan*	Mais le violon c'est ce que nous utilisons tout le temps dans les confréries et les temps passés, parce qu'il a toujours existé, pour une activité, pour nos plantations, pour une demande [en mariage], pour quoi que ce soit d'autre, pour une autre activité qui est réalisée, alors c'est le violon qu'ils utilisent toujours.

Cedillo de Paz et de Paz Pérez (2018b, pp. 170-171, 10-23)[2].

Cette introduction à la performance théâtrale est suivie par quelques phrases, en espagnol, reprenant l'injonction à se rapprocher, puis embrayant sur un message politique qui positionne d'emblée la pièce comme un instrument militant de sensibilisation à un discours de revendication indigéniste :

Este baile es un baile anticolonial, es un baile anti imperialista, tiene un contenido político.	Cette danse est une danse anti coloniale, anti impérialiste, elle a un contenu politique.

Extrait d'enregistrement (16.09.2017).

Ce discours extrêmement politisé, très présent dans le milieu militant *nebajense*, est souvent relayé par les autorités traditionnelles (notamment par les membres de la mairie indigène) et les personnes les plus éduquées. Il faut toutefois noter qu'il est commun à une grande partie des mouvements sociaux indigènes du pays, devenus peu à peu des acteurs clés de la réarticulation des pouvoirs politiques pour la démocratisation du pays et la reconstruction postconflit (Vanthuyne, 2014, pp. 87-114).

Nous allons tenter de mieux cerner les enjeux politiques de la réinterprétation contemporaine de cette œuvre, ainsi que l'image qu'elle renvoie de la société ixil actuelle, navigant entre maintien des traditions, mémoire traumatique et volonté d'ouverture vers un monde globalisé. À ces fins, nous nous intéresserons de plus près au métadiscours autour de la

[2] Traduction de l'ixil vers l'espagnol extraite de Cedillo de Paz et de Paz Pérez (2018b, pp. 170-171, 10-23), traduction de l'espagnol vers le français par nos soins.

représentation donnée à Nebaj, qui servira de fil rouge à une analyse plus large de l'activisme mémoriel ixil.

VI.1. Le théâtre rituel comme outil de transmission de la mémoire historique

La performance théâtrale est vue, à la fois par la troupe, mais également par nos autres interlocutrices, comme un moyen de maintenir les traditions tout en « conscientisant » le public sur le continuum de violences évoqué plus haut. Ce processus rejoint les modes d'action mis en place par certaines ONG guatémaltèques étudiées par Vanthuyne (2004, pp. 243-250). Ces ONG agissaient par le biais de commémorations de massacres visant à intégrer le passé dans les mémoires collectives et individuelles, tout en lui attribuant une place centrale dans l'histoire nationale. Dans la *Moronka – Chabela Ju*, cela passe à la fois par les « métaphores organisatrices » (Colby et Colby, 1986 [1981], pp. 268-270) qui traversent l'œuvre (comme celle du cerf, analysée dans le chapitre précédent), mais également par les discours qui l'accompagnent.

La *Moronka – Chabela Ju*, comme proposée dans sa version moderne, entre donc dans le cadre de ce que Marie-Christine Doran (2019), professeure de politique comparée et spécialiste de la violence politique, nomme le « rôle politique de la mémoire », soit l'appropriation d'une mémoire sociale à travers un imaginaire de souffrance partagée (ici la succession de périodes génocidaires de la conquête à nos jours[3]). Il s'agit donc d'une œuvre rituelle avec des niveaux de lecture multiples, le premier étant la dénonciation des violences commises par les conquistadors. Un deuxième niveau de lecture établit un parallèle entre la violence de la conquête et celle du conflit armé interne. Enfin, un dernier niveau de lecture s'ancre dans la théorie du continuum de violences subies par les Ixil depuis cinq siècles. L'utilisation de cette théorie par les mouvements sociaux ixil vise à ancrer la microhistoire dans la conception cyclique du temps propre aux Mayas, tout en en proposant une lecture simplifiée, basée sur des points d'achoppement liés à des évènements de violence extrême. Comme cela a été analysé par Vapnarsky (2009, 2018), il s'agit de s'intégrer dans le régime spécifique de l'historicité maya. Cette lecture de l'histoire par un continuum de violences inscrit dans une cyclicité

[3] Voir « V.1. Les cinq périodes de génocide visant les Ixil ».

historique maya met toutefois de côté les caractéristiques fondamentales de ce régime d'historicité tel qu'il s'instancie dans d'autres aires mayas : le rapport aux divinités comme point de départ de nouveaux cycles, le lien au territoire et à sa fondation, et la création d'un nouveau cycle temporel à chaque instauration d'un nouveau cycle (Vapnarsky, 2009 ; *idem*, 2018, pp. 206-208). Ainsi, la vision d'une histoire cyclique qui transparaît de la *Moronka – Chabela Ju* semble être une simplification du système temporel maya classique. Celle-ci pourrait-être liée à la théorie du continuum évoquée précédemment. Elle servirait une argumentation politique visant à éveiller les consciences, des étrangers notamment (par la diffusion d'extraits commentés en espagnol sur les réseaux sociaux) sur les mécanismes historiques d'oppression raciste des populations mayas au Guatemala (Casaús Arzú, 2007 [1992], pp. 175-251).

S'ajoutant à cette argumentation panmaya ; en filigrane de la performance théâtrale, une certaine vision de l'émancipation des femmes est esquissée, comme un fil rouge qui permet de mieux cerner les enjeux du féminisme autochtone ixil et de son rapport à la mémoire. Ce feuilletage interprétatif est également pointé par l'une des femmes membres de la troupe lors d'un entretien épistolaire (par Messenger) en mai 2021.

La obra es una historia de nuestros antepasados la cual fue una estrategia que utilizaron para resistir ante la llegada de los españoles o conquistadores en aquel tiempo.	L'œuvre est une histoire de nos aïeux, qui fut une stratégie qu'ils utilisèrent pour résister face à l'arrivée des Espagnols ou des conquistadors à cette époque.
Mi mensaje *que es una obra que se tiene que visibilizar y la que nos enseña muchas maneras de cómo manejar el vocabulario al revés y en contra de los españoles.*	**Mon message** que c'est une œuvre qu'il faut rendre visible et elle nous enseigne beaucoup de façons de comment manier le vocabulaire à l'envers et contre les Espagnols.
Pero tener en cuenta que actualmente nos están invadiendo con leyes tratando de eliminar las normas comunitarias y eso nos hace reflexionar que tenemos que visibilizarlos, aunque actualmente los jóvenes no conocen mucho sobre la historia de la CHAVELA JU.	Mais il faut tenir compte du fait qu'actuellement ils sont en train de nous envahir avec des lois qui tentent d'éliminer les normes communautaires et cela nous fait réfléchir au fait que nous devons les rendre plus visibles, bien qu'actuellement les jeunes ne savent pas beaucoup de choses sur l'histoire de la CHAVELA JU.
Que al recuperar esta obra le trajo mucha historia en la mente de las personas quien lo (sic) *vieron en el parque*[4].	Qu'en récupérant cette œuvre ça a amené beaucoup d'histoire dans l'esprit des gens qui l'ont vue dans le parc.

[4] Les parties en gras et en majuscules ont été mises en forme par l'interlocutrice.

VI.1.1. Quand la tradition devient un « art » au service de la mémoire historique

Reprenant le discours de *Pap* Ku'l, le *maestro* qui a enseigné la danse à la troupe *Ixi'm Chee*, Ana Laynez Herrera met en avant l'importance stratégique de faire revivre ce genre d'œuvre afin de transmettre la mémoire du peuple ixil. Elle rappelle que ce type de drame s'inscrit dans la longue histoire des Ixil, par le biais de références aux pièces archéologiques précolombiennes retrouvées dans la région et dont certaines sont exposées au Musée d'archéologie de Nebaj :

La historia se transmite de forma oral.	L'histoire se transmet de façon orale.
No hay libros, pero hay piedras y acá en el área ixil, también hay vasijas.	Il n'y a pas de livre, mais il y a des pierres et ici, dans la région ixil, il y a aussi des jarres.
Pero esta forma de arte es una forma de ir tejando (sic) *la información oralmente*	Mais cette forme d'art [le théâtre] est une façon de tisser l'information oralement

Extrait d'enregistrement (16.09.2017).

Selon nos différents interlocuteurs, la transmission de la mémoire, y compris à travers l'art, est une façon de résister à la tentative d'effacement de leur culture mise en place pendant le conflit armé au moyen des stratégies contre-insurrectionnelles. Pour l'une des spectatrices, l'œuvre permet d'« écrire notre histoire » (« *escribir nuestra historia* », extrait d'entretien informel, octobre 2017). L'art traditionnel prend alors une dimension de didactique vernaculaire en étant érigé comme l'étendard d'une histoire propre aux Ixil, distincte de l'histoire nationale officielle, l'histoire des *Ladinos*.

En premier lieu, il est intéressant de noter que l'oratrice met sur un même plan le théâtre (forme d'expression artistique orale et corporelle), les pierres (ruines architecturales des anciennes populations ayant habité la région) et les jarres (pièces archéologiques exposées dans un musée). Pour elle, ces éléments constituent une façon de transmettre l'histoire des Ixil en lieu et place des livres, lesquels sont plutôt envisagés comme des instruments destinés aux *Ladinos* et aux étrangers, comme l'avait déjà remarqué Bergeret (2017, pp. 299-300) en contexte q'eqchi'. Le fait de considérer les restes archéologiques comme une forme d'art, ainsi que le fait de les mettre sur le même plan que l'oralité, n'a rien d'évident et s'inscrit dans un registre militant bien connu : celui de la préservation culturelle par le biais de l'art. En effet, élever une activité utilitaire au rang d'artisanat, puis d'activité artistique lui apporte non seulement un prestige nouveau, mais l'inscrit également sur le plan de la nécessaire protection (Aldrin, 2016, pp. 108-116 ; Hémond, 2020, pp. 63-94 ; Nash J., 1993).

Notons aussi la référence faite au tissage comme métaphore de l'histoire orale. L'utilisation de cette métaphore, pour évoquer d'une part l'oralité et, d'autre part, la résilience collective, est quasiment galvaudée tant son usage s'est développé dans les réseaux militants et a essaimé dans le pays, particulièrement dans les réseaux féministes – le tissage étant une activité spécifiquement féminine[5] –. Un des exemples de cet usage de la métaphore du tissage est l'ouvrage *Tejedoras de Paz* (« Tisserandes de paix ») publié par un groupement d'associations de femmes (CONAVIGUA *et al*, n.d.), œuvrant pour l'amélioration de la condition des femmes guatémaltèques et pour la reconnaissance des crimes du conflit armé. Cet ouvrage reprend des témoignages de femmes et de groupes de femmes impliquées dans des processus de reconnaissance des crimes du passé et de résilience collective, présentés comme autant de fils constituant la trame d'une société plus juste et pacifiée. Le minutieux travail du tissage (fig. 11) devient alors une image de la mémoire en construction par ses entrelacs et les nœuds qu'elle fait jaillir dans la société.

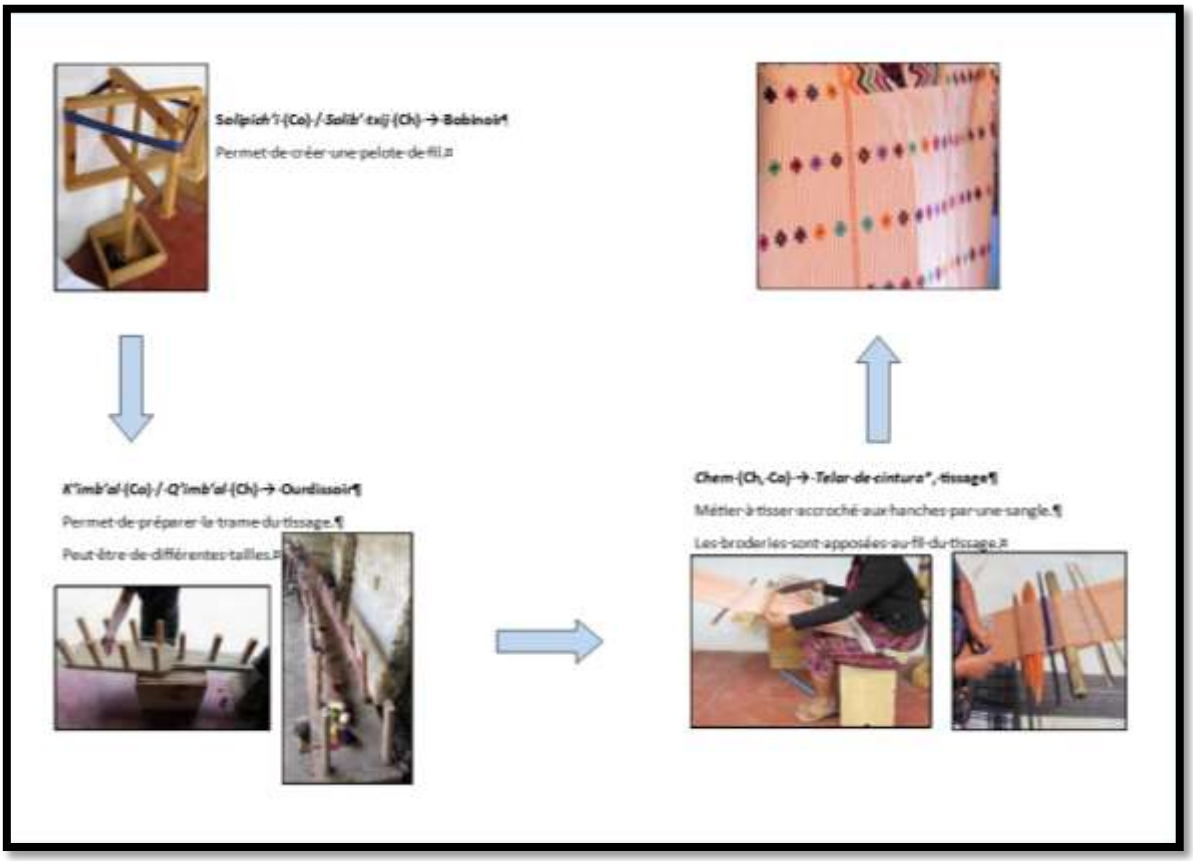


Figure 11. Étapes du tissage traditionnel ixil

Source : élaboration personnelle, photographies prises à Cotzal entre juin et septembre 2017.

[5] Pour une étude de la technique du tissage maya sous l'angle des rapports de genre, on peut consulter El Kotni (2010).

Le *huipil*, ouvrage tissé par excellence, propose un condensé de la vision du monde des Ixil, tout en gardant la trace de l'histoire de chaque communauté (Córdova Ostuma *et al*., cités par van Akkeren, 2005, pp. 88-89 ; Nash J., 1993)[6]. Les motifs et couleurs tissés sont des représentations des éléments qui constituent l'environnement des Ixil et trouvent une résonnance dans la cosmovision ixil, ainsi que cela ressort de la confrontation entre les données recueillies dans les références bibliographiques (Colaj Tuctuc, 2013, pp. 9-10 ; Córdova Ostuma *et al*., cités par van Akkeren, 2005, pp. 88-92) et les données collectées auprès du coordinateur de la coopérative *Tejidos Cotzal*[7]. Le procédé de tissage étant particulièrement complexe, sa beauté est source d'une forme de prestige exclusivement défini par des cercles de femmes, créant ainsi des strates de « respect dû à la tisserande » qui viennent se surajouter aux vecteurs plus communs de prestige au sein des communautés (Chirix, 2010, pp. 141-152 ; El Kotni, 2010, pp. 52-54 ; *ibid.*, pp. 98-100). Ainsi, au sein de *Tejidos Cotzal*, ce sont les femmes considérées comme les meilleures tisserandes qui dirigent les prières introduisant chaque réunion. Ce sont également elles qui sont les plus écoutées lorsque des débats animent ces rencontres, montrant qu'elles acquièrent un statut d'autorité du fait de leur âge d'une part, et de leur connaissance des traditions d'autre part. Avec l'apparition de coopératives comme celle de *Tejidos Cotzal* et le développement d'une production destinée aux touristes étrangers, cette activité traditionnelle devient certes un outil d'émancipation économique, mais elle prend également un sens nouveau à travers sa qualification artistique.

L'utilisation de la métaphore du tissage pour évoquer la reconstruction de la société, particulièrement par les organisations de femmes, met en avant le rôle considéré comme central des femmes dans cette reconstruction. Elles sont les gardiennes de l'identité ixil telle qu'elle apparait sur les symboles et couleurs des *huipils*, de la mémoire ixil telle qu'elle est narrée dans les *huipils.*

VI.1.2. Fonction didactique de l'« art » rituel

La valeur d'apprentissage de la performance théâtrale a été mise en avant par Bode (1961, pp. 231-232) qui analysait déjà la danse de l'altiplano guatémaltèque comme chargée d'une

[6] Sur les différentes informations tissées sur les *huipils*, on peut consulter El Kotni (2010, pp. 52-54) ; Hearne (1985, pp. 56-57) ; Tedlock et Tedlock (1985).
[7] Voir en annexe : « Symbolique des couleurs et motifs des *huipils* ixil ».

« importance pédagogique » (« *the instructional significance* », p. 231). La dimension didactique de la performance théâtrale et l'importance de la transmission de la mémoire se retrouvent dans d'autres temps discursifs menés par Laynez Herrera autour de l'œuvre, notamment pendant qu'elle est jouée. Elle utilise le syntagme verbal « *ni chus* » (littéralement, « il/elle enseigne », signifiant « la pièce/la troupe enseigne quelque chose »), montrant que le théâtre rituel est un mode de transmission des enseignements passés. Ceci met en exergue la nécessité de maintenir vivant ce type d'œuvre afin de préserver la mémoire historique. Elle voit la pièce comme un réel outil de conscientisation :

Pongamos atención en todos los movimientos que están haciendo, en todo lo que están diciendo, y hagamos un análisis político de todo, tipo de análisis de todo lo que nos están diciendo.	Prêtons attention à tous les mouvements qu'ils font, à tout ce qu'ils disent, et faisons une analyse politique de tout, un type d'analyse de tout ce qu'ils nous disent.

Extrait d'enregistrement (16.09.2017).

Elle amène le public à adopter une attitude active face à la pièce, qu'elle qualifie d'« art », à s'intéresser à l'ensemble de la mise en scène comme un tout signifiant et interdépendant, à se questionner sur son histoire et sur les attaques subies par les Ixil en les replaçant dans un contexte historique large. Peu avant la fin de la représentation, elle ajoute :

A través del arte se puede expresar nuestros sentimientos, a través del arte también podemos luchar (…).	À travers l'art on peut exprimer nos sentiments, à travers l'art on peut aussi lutter (…).
Conozcamos nuestra historia.	Connaissons notre histoire.
Él que no conoce su historia está condenado a repetirla.	Celui qui ne connaît pas son histoire est condamné à la répéter.
Así es que observemos; escuchamos todo lo que van diciendo nuestros compañeros y compañeras que están acá presentes.	Alors observons ; nous écoutons tout ce que disent les camarades qui sont ici présents et présentes.

Extrait d'enregistrement (16.09.2017).

La performance théâtrale devient le vecteur d'un message politique, présenté comme consensuel, comme évidemment partagé et culturel. Pourtant, ce message est porteur d'idéologies inspirées par les discours marxistes indigénistes de l'EGP qui ne sont ni pleinement émiques, ni partagées par tous les Ixil.

VI.2. Réinterprétation de la pièce aux luttes politiques nationales actuelles

En août et septembre 2017, le Guatemala était secoué par des manifestations contre un projet de loi visant à réduire les peines en cas de condamnation pour corruption (Sas, 2017)[8]. À cette occasion est apparu, dans les réseaux sociaux et la presse, le hashtag *#PactodeCorruptos* (« #PactedesCorrompus ») servant, aujourd'hui encore, à dénoncer publiquement les soupçons de corruption et l'impunité qui gangrènent une partie de la classe politique guatémaltèque (Hernández Mayén, 2017 ; Thelma Aldana dans Sánchez, 2018). Les manifestations qui se sont déroulées à la capitale contre le projet de réforme, face au Congrès, ont été réprimées avec brutalité par les forces de l'ordre. Cet évènement et ce projet de loi ont été largement repris par Laynez Herrera dans ses différentes prises de parole autour de la *Moronka – Chabela Ju*. Elle incitait le public à analyser la pièce sous un angle politique et à faire des comparaisons avec les questions d'actualité, mettant ainsi en avant l'aspect didactique de cette représentation. Elle mettait en exergue le fait que le message « anticolonial » et « anti-impérialiste » de la pièce était plus que jamais d'actualité, car, disait-elle, les Ixil ont toujours été spoliés sur des bases mensongères[9], et bâillonnés, car trop rebelles. Elle dressait un parallèle avec les lois votées par le congrès et ce qu'elle dénonçait comme étant une répression du droit de manifester.

De esta forma también nos estamos solidarizando con los hermanos que están en lucha contra la corrupción.	De cette façon nous nous solidarisons aussi avec les frères qui sont en lutte contre la corruption.
Este arte, esta obra, tiene un contenido político, no partidista sino un contenido analítico de todas las situaciones negativas que nos acarrean como pueblo de Guatemala, y también, ¿por qué no decirlo?, como pueblo ixil, como pueblo de Nebaj, como pueblo de Chajul, como pueblo de Cotzal.	Cet art, cette œuvre, a un contenu politique, pas partisan, mais un contenu analytique de toutes les situations négatives qui nous entraînent en tant que peuple guatémaltèque, et, pourquoi ne pas le dire, en tant que peuple ixil, en tant que peuple de Nebaj, en tant que peuple de Chajul, en tant que peuple de Cotzal.

Extrait d'enregistrement (16.09.2017).

L'expression « contenu politique » revient fréquemment dans les prises de parole autour de la représentation, assortie de termes évoquant le caractère non partisan de la pièce. Elle

[8] Face à la colère d'une partie de la population et aux condamnations de la CICIG (*Comisión Internacional Contra la Impunidad en Guatemala*), le projet de loi a été abandonné en 2017. Il a finalement été voté par le Congrès en novembre 2019 (Mendoza, 2019), avant d'être mis en suspens par la Cour Constitutionnelle début 2020 (Vásquez, 2020).

[9] Voir « V.1. Les cinq périodes de génocide visant les Ixil ».

permet de comprendre l'œuvre comme politique au sens de la *res publicae*, c'est-à-dire qu'elle évoque des questions d'intérêt général auxquelles tout un chacun doit prêter attention. Ce discours se veut rassembleur, consensuel : il présente une interprétation politique de la *Moronka – Chabela Ju* comme « non partisane », créant ainsi auprès de l'auditoire le sentiment d'évidence de son interprétation, pourtant politiquement orientée, de la pièce.

Notons également dans cet extrait la référence faite aux habitants de Chajul et Cotzal. Le référent identitaire mis en avant est donc l'« être ixil » et non la communauté d'origine comme c'est pourtant le cas dans le contexte quotidien au sein duquel une certaine méfiance, voire inimitié, a souvent cours entre les habitants de chacune de ces trois localités[10]. L'une de nos interlocutrices, originaire de Nebaj, nous a, par exemple, confié ne pas faire confiance aux habitants de Cotzal, réputés peu fiables puisqu'ils auraient guidé les Espagnols jusqu'à Nebaj dans les années 1500, sans quoi, ajoute-t-elle, les Ixil auraient pu rester invaincus et ne pas être colonisés[11]. Cette supposée unité ixil, qui n'est finalement qu'une suspension temporaire des antagonismes proximaux, est un ressort rhétorique assez classique du militantisme indigéniste où l'indianité prime sur la territorialité afin d'élargir l'auditoire du discours et de créer un sentiment de fraternité face à un ennemi commun (ici, la classe dirigeante *ladina*). Ce type de narrations vantant l'unité de la population par l'appartenance ethnique a été développé par des associations telles que l'ECAP à partir de la qualification des crimes des années 1980 comme actes génocidaires. Ce lexique a permis « de participer à la revitalisation de la culture maya, cette association comprenant le "dommage" encouru par le conflit armé comme le produit de la destruction des fondements culturels de l'identité maya » (Vanthuyne, 2004, pp. 250-251). La reconstruction identitaire devient dès lors le ciment de la reconstruction individuelle et communautaire post-traumatique. Cette rhétorique de l'unité par l'autochtonie est un mouvement idéologique né au début des années 1990 avec les célébrations du cinquième centenaire de l'arrivée de Christophe Colomb sur le continent. Celles-ci ont donné lieu à des mouvements néo-indiens, urbains, de contestation de l'expression « découverte de l'Amérique », particulièrement au Mexique où des dispositifs rituels à vocation régionale se sont déroulés, comme le signale Jacques Galinier (dans Erikson *et al*., 2001, p. 217).

[10] On peut consulter à ce sujet M. Brinton (2010). La psychologue y évoque des tensions intercommunuataires lors du travail en groupe pour un projet de publication de photographies et témoignages de femmes ixil victimes du conflit armé (ADMI, 2000).

[11] Nos différentes recherches sur la conquête de la région ixil ne nous ont pas permis de corroborer ce fait présenté comme historique.

> (…), l'année 1992 a vu à Mexico l'exacerbation d'un processus marqué par l'invention d'un dispositif rituel de très grande envergure, à dimensions panaméricaines, notamment à travers la célébration de l'équinoxe de printemps, qui chaque année encourage la reviviscence de cultes à inflexion solaire, se plaçant dans le sillage de la grande tradition aztèque, entièrement revisitée. Cette idéologie est un phénomène urbain, dans ses lieux d'activation, en raison des origines de ses concepteurs, de la nature de son public, et de ses buts. Elle a une visée universaliste, pluriethnique (…). Les discours et la littérature néo-indienne se fondent soit sur de pures exégèses indigènes, soit sur des commentaires savants (…), voire enfin sur les monographies de terrain des ethnologues mexicanistes… C'est un discours à très forte inflexion millénariste, qui vise à une sorte de rédemption collective, par la célébration continue du passé préhispanique. (…) Il y a donc là un projet global, conquérant, pourrait-on dire, qui vise à une expansion maximale par-delà les barrières culturelles, sociales, géographiques du continent américain (Jacques Galinier dans Erikson *et al.*, 2001, p. 217).

Le mouvement néo-indien a ensuite développé un modèle théorique de développement communautaire centré sur l'indianité et contre le capitalisme néolibéral vu comme la source des maux des populations indigènes, le néo-indigénisme. Né au Chiapas, ce mouvement a trouvé un écho parmi les populations réfugiées du conflit armé guatémaltèque alors que les premiers *retornados* se réinstallaient dans le pays, permettant ainsi de disséminer une idéologie politique dont les principales théories imprègnent encore fortement les mouvements sociaux guatémaltèques. Interrogée sur sa perception politique de la pièce et sur les liens avec le projet de réforme législative, la spectatrice présentée précédemment[12] analyse ces enjeux ainsi :

1	*Es que es política realmente, el baile de la Moronka no es sólo cultural, y no es sólo contar una historia.*	C'est que [l'œuvre] est vraiment politique, la danse de la *Moronka* n'est pas juste culturelle, et ce n'est pas juste raconter une histoire.
2	*Y la política es parte de la historia que nos arrastra en la actualidad entre varias situaciones que afecta* (sic) *la vida y la paz de las comunidades.*	Et la politique fait partie de l'histoire qui nous entraine dans l'actualité parmi tout un tas de situations, qui affectent la vie et la paix des communautés.
3	*Siempre la explotación surgió desde esa raíz de la invasión de los españoles.*	L'exploitation a toujours surgi de cette racine qu'est l'invasion des Espagnols.
4	*Y en la actualidad, el nuevo actor por ejemplo de, el nuevo integrante del grupo, ahora es un perro y el perro no*	Et dans l'actualité, le nouvel acteur par exemple de, le nouveau membre du groupe, maintenant c'est un chien[13] et le

[12] Voir « V.2.1. Place de la *Moronka – Chabela Ju* dans la littérature », note 26.

[13] La référence au chien comme ajout moderne dans la pièce vient d'une discussion antérieure avec cette interlocutrice sur les raisons des mauvais traitements infligés aux chiens dans la région. Pour plus d'informations sur la place des canidés en Mésoamérique, on peut consulter : de la Garza (1997) ; de Vidas (2002) ; Dehouve

	era integrado anteriormente pero por creación, o por aporte de la actualidad meten al perro como un actor más.	chien n'était pas intégré antérieurement, mais c'est une création, ou un apport de l'actualité de mettre le chien comme un acteur supplémentaire.
5	*Entonces, es todo « es parte de »* [elle mime les guillemets avec ses doigts].	Alors, tout fait « partie de » [elle mime les guillemets avec ses doigts].
6	*No sólo se está tomando un tema de la invasión, porque el Congreso y todo esto, su raíz es la invasión de los españoles.*	On ne prend pas juste la thématique de l'invasion, parce que le congrès et tout ça, ses racines c'est l'invasion des Espagnols.
7	*Y aún están. Todas estas megaempresas que vienen del extranjero a invadirnos, también es parte de nuestra historia.*	Et ils sont encore là. Toutes ces grandes entreprises qui viennent de l'étranger pour nous envahir, ça fait aussi partie de notre histoire.
8	*La invasión sigue.*	L'invasion continue.
9	*No ha sido sólo una invasión, no ha sido sólo los españoles, sino ha habido* (sic) *otras invasiones.*	Il n'y a pas eu juste une invasion, ça n'a pas été seulement les Espagnols, mais il y a bien eu d'autres invasions.
10	*Y siguen, siguen invadiéndonos con ideologías, tratando de borrar nuestra historia, tratando de convertir, de cambiar nuestra cultura, ¿no?*	Et ils continuent, ils continuent de nous envahir avec des idéologies, essayant d'effacer notre histoire, essayant de modifier, de changer notre culture, non ?
11	*Y hacernos olvidar nuestra historia.*	Et de nous faire oublier notre histoire.
12	*Y hay varias estrategias: una es esa de la política, del sistema en el que nosotros nos encontramos; la religión; la invasión de varias compañías que viene y dice* (sic) *que « Mira, vamos a poner una hidroeléctrica aquí, y vamos a darte empleo, vamos a darte dinero ».*	Et il y a plusieurs stratégies : l'une d'elles c'est celle de la politique, du système dans lequel nous nous trouvons ; la religion ; l'invasion de différentes compagnies qui viennent et disent que « Regarde, on va mettre une usine hydroélectrique ici, et on va te donner du travail, on va te donner de l'argent ».
13	*Entonces, siempre, siempre vienen a ofrecer cosas, siempre conocen las necesidades de nuestra gente, y con un poco de dinero, que es mucho para nosotros, pero realmente no es casi nada para ellos; y nosotros somos como pececitos inocentes que aceptamos o recibimos estas cosas.*	Alors, toujours, toujours ils viennent nous offrir des choses, toujours ils connaissent les besoins de notre peuple, et avec un peu d'argent, qui est beaucoup pour nous, mais vraiment, c'est presque rien pour eux ; et nous, nous sommes comme des petits poissons innocents qui acceptons ou recevons ces choses.
14	*Y pues tratamos de involucrar todo en esta obra*.	Et alors nous essayons de tout mobiliser dans cette œuvre.

Extrait d'entretien semi-directif (septembre 2017).

(2006) ; Katz (2007) ; Ley-Lara *et al*. (2015) ; Ley-Lara et Götz (2016) ; Plata Espino (2017) ; Valadez Azúa et Rodríguez Galicia (2013).

Notre interlocutrice mène régulièrement des « enquêtes » auprès d'anciens considérés comme « sages » afin de connaître en profondeur sa culture. Contrairement aux autres membres de sa famille, elle est partisane de la tenue du procès pour génocide et est régulièrement présente lors d'évènements liés à la reconnaissance des crimes du passé et lors d'activités publiques organisées pour la défense des droits des femmes. Elle propose un regard éclairé sur les traditions culturelles ixil tout en orientant son discours vers une double posture de victimes et de résistants lorsqu'elle évoque l'histoire de son peuple. De ce fait, son discours est à la fois une interprétation personnelle de la pièce, tout en en proposant une analyse qui est largement partagée par le milieu qui gravite autour des défenseurs des droits de l'Homme à Nebaj.

Le grand nombre d'occurrences du terme « invasion » et de ses dérivés dans l'extrait – neuf au total (séquences 6 à 10 et 12) – montre l'aspect fondamental, selon la spectatrice, de la colonisation espagnole dans les questions politiques actuelles. On perçoit également ce qui semble être une référence aux politiques contre-insurrectionnelles des années 1980 avec « les petits poissons innocents » (séquence 13). En effet, les plans de campagne militaire ciblant la région ixil visaient l'application de la doctrine « il faut retirer l'eau des poissons », signifiant par là qu'il fallait annihiler le peuple (l'eau) pour anéantir les poissons (la guérilla). Cette métaphore de l'eau dans le cadre de la lutte contre-insurrectionnelle a durablement marqué les esprits au Guatemala et apparaît comme trame de fond du film *La Llorona* de Jayro Bustamante (2019)[14].

La réinterprétation de la *Moronka – Chabela Ju* faite en septembre 2017 apporte donc clairement une dimension politique et partisane à la pièce, laquelle trouve un réel écho auprès d'une partie du public. En effet, dans cet extrait d'entretien, les différentes analyses tressées par Laynez Herrera et suggérées par la troupe *Ixi'm Chee*, sont réutilisées et justifiées par la spectatrice, qu'il s'agisse de l'invasion espagnole comme point de départ d'un continuum de violences, de la répétition d'un *modus operandi* visant à détruire la culture ixil, ou bien de la constitution d'une prétendue unité ixil face aux attaques dont le peuple et le territoire sont

[14] Procédant de réseaux de création très différents et beaucoup plus urbains, le film *La Llorona* (Bustamante, 2019), est structuré en métaphores successives qui mettent en scène une fiction entre le drame et l'horreur, largement inspirée du procès contre Ríos Montt. Le réalisateur y reprend la fameuse légende de la *Llorona*. L'une des versions de ce mythe, issue de la tradition orale coloniale mexicaine (González Manrique, 2013), veut qu'une femme indigène noie ses enfants après avoir été rejetée par son amant, un conquistador espagnol. Réalisant l'infanticide qu'elle vient de commettre, elle pousse un cri qui donne la chair de poule à quiconque l'entend. Bustamante adapte ce mythe à l'histoire du conflit armé guatémaltèque, tout en proposant une inversion des rôles au service de la notion de vengeance. Sous son regard, la *Llorona* devient une femme indigène, fantôme qui hante un ancien dictateur accusé de génocide, coupable d'avoir noyé ses enfants avant de la tuer d'une balle dans la tête.

victimes. Nous voyons donc comment les ressorts de l'œuvre et sa symbolique politique peuvent devenir un outil du militantisme ixil face à des attaques contemporaines : corruption, spoliation des territoires, implantation de mégaprojets prédateurs. La spectatrice détaille d'ailleurs les méthodes utilisées par ceux qui sont considérés comme des ennemis colonialistes, voire impérialistes : les promesses électorales des hommes et femmes politiques, les promesses de développement des entreprises qui s'implantent, l'argent, la ruse (séquences 12-13).

Sa conclusion participe de la construction d'une dichotomie manichéenne entre le bien et le mal qui met à profit la rhétorique de l'innocence, de l'ingénuité face à un ennemi rusé qui use et abuse de son pouvoir, discours quasi religieux s'inspirant du préjugé de l'indigène pauvre et innocent développé par l'AC. L'argumentation se met au service d'un discours qui se développe depuis notamment la fin du conflit armé et qui s'est construit autour d'une rhétorique victimaire qui servait des intérêts sociopolitiques dans les années 1990 (récupération des terres volées, politique de réparation des victimes). Cette conception binaire, fréquente au Guatemala où la polarisation de la société entre indigènes et *Ladinos* est très prégnante (Piedrasanta, 1997, pp. 33-36), ne peut toutefois pas être considérée comme représentative de la réalité. Dans les faits, il n'existe pas un seul et unique discours indigène sur les questions soulevées tant par la spectatrice que par l'œuvre en elle-même, tout comme il n'existe pas d'unité ixil face aux enjeux sociopolitiques et économiques dans la région. Cela a d'ailleurs été démontré par Durocher (2002, pp. 143-147) dans son étude sur les conflits autour de la création de la réserve de Visis Cabá à Chajul, opposant, en résumé, les habitants de Chajul aux habitants d'une CPR originaires de Nebaj. Stoll (2008a) a également démontré que les conflits fonciers étaient au cœur des relations interethniques dans la région, voire entre les Ixil eux-mêmes. Malgré les divisions politiques et territoriales présentes dans la région et abordées précédemment[15], cette unité ancestrale peut également être comprise un phénomène unificateur face à un ennemi commun. Cet argument s'inscrit donc une fois de plus dans la volonté de présenter le message de la performance théâtrale comme consensuel.

[15] Voir « Chapitre I. Le procès pour génocide, révélateur des fractures héritées du passé ».

VI.3. Représentation de la femme dans la performance théâtrale : construction d'une rhétorique féministe *new age*

La femme et la symbolique de la femme étant au cœur de la pièce, il est également pertinent de s'interroger sur l'utilisation du théâtre mémoriel la *Moronka – Chabela Ju* comme un outil de revendication féministe, ainsi que cela est souligné par la membre de la troupe interrogée en mai 2021. De plus, les mouvements de femmes sont en pleine expansion dans la région que ce soit par le biais de programmes d'amélioration des conditions de vie (comme avec la coopérative *Tejidos Cotzal*), ou par des organisations de défense des droits des femmes (comme la *Red*). L'œuvre se veut le reflet du statut des femmes dans la société ixil, tout en étant un outil politique de sensibilisation face aux violences. Elle propose ainsi une lecture du statut des femmes différente de celle que l'on peut trouver, par exemple, dans la danse de la conquête mexicaine à travers le personnage de la Malinche[16]. Seul personnage féminin de cette danse, elle y est représentée sous les traits d'une reine et d'une traîtresse, véritable transposition de la rivalité politique entre Cortés et Moctezuma sur le plan de la rivalité sentimentale (Val Julián, 1991, pp. 255-257).

Les lectures militantes féministes de la *Moronka – Chabela Ju* faites par nos interlocutrices mettent en avant la force du personnage féminin et les indices culturels qui mettent en scène le continuum des violences subies par les femmes ixil depuis la conquête. Toutefois, nous ne pouvons nous contenter de cette lecture politiquement orientée, car d'autres détails viennent nuancer cette vision émancipatrice, notamment le caractère silencieux du personnage de Chabela, et sont autant d'indices nous permettant de cerner les contours du féminisme ixil.

VI.3.1. Quel féminisme ?

[16] La Malinche était une femme nahua, esclave d'un cacique maya. Après avoir été offerte aux colons espagnols, elle est devenue la maîtresse du conquistador Hernán Cortés à qui elle servira d'interprète lors de son avancée sur le territoire américain, l'aidant ainsi à conquérir les peuples indigènes (aztèques notamment).

Le lien au territoire a toujours été un marqueur identitaire essentiel pour les Mayas en général et pour les Ixil en particulier (van Akkeren, 2005, p. 12). S'inspirant de cette notion de territorialité, certaines femmes ixil, influencées par un mouvement féministe panaméricain, le féminisme communautaire, construisent un féminisme ixil qui imprègne la *Moronka – Chabela Ju*. L'un des éléments clés de ce courant du féminisme autochtone est la sacralisation du territoire, mise en parallèle avec la sacralisation du corps des femmes, au nom d'un lien revendiqué comme traditionnel entre le corps et le territoire (photo 37). Cette théorie s'est également construite par le *leadership* pris par les femmes indigènes dans les luttes pour la défense du territoire, comme Aura Lolita Chávez, Yolanda Oquelí du mouvement de résistance pacifique de La Puya (Guatemala), ou ces femmes q'eqchi' qui ont empêché leurs compagnons de vendre leurs terrains situés dans la réserve de la biosphère maya en cachant leurs titres de propriété foncière (Alonso-Fradejas, 2013).

Photographie 37 : Pancarte d'Asaun-Ixil, marche féministe
Nebaj, 08.03.2018[17]

La pancarte, portée par des femmes bénéficiaires des programmes d'Asaun-Ixil, fait apparaître le texte suivant : « Journée Internationale de la Femme. ASAUNIXIL présente. Nous exigeons : droit, sécurité, liberté, égalité, équité, respect, justice, dignité, unité, sororité, pluralité, paix ».

[17] À Nebaj, la Journée Internationale de la Femme du 8 mars 2018 a été organisée conjointement par la *Dirección Municipal de la Mujer* (DMM), certaines femmes leaders reconnues au niveau local et des organisations travaillant sur des problématiques liées aux femmes dans la localité, parmi lesquelles Asaun-Ixil (*Asociación de Asentamientos Unidos del Área Ixil* ; organisation de promotion de l'agriculture raisonnée et de soutien aux familles de migrants). Plus précisément, la mairie était le principal financeur des activités et les organisations se sont investies dans l'organisation de la journée, dans le choix des thèmes abordés, et dans la communication. La présence, en première ligne de la marche, d'Asaun-Ixil, organisation spécialisée dans les problématiques agricoles, montre ce rapport qui est créé entre les questions foncières et de genre.

Le féminisme communautaire se veut un féminisme intersectionnel et décolonial (Gargallo Celentani, 2015, pp. 267-345 ; Millán, 2014 ; Verschuur et Destremau, 2012). Il propose un type de discours qui peut à la fois correspondre aux nécessités des femmes indigènes latino-américaines tout en étant mobilisable d'un bout à l'autre du continent (Gargallo Celentani, 2015, pp. 269-299). Il s'intègre donc aux mouvements indigénistes (voire pachamamistes) qui ont fleuri sur le continent, mais en s'intéressant plus spécifiquement à la question du genre et des rapports entre hommes et femmes, préoccupation ancienne des mouvements de femmes en Amérique latine (Gargallo Celentani, 2015). Ce mouvement, né en Bolivie dans les années 1990 sous la plume de Julieta Paredes (2014 [2010]), militante féministe aymara lesbienne, a fait tache d'huile et s'est développé par le biais de rencontres régionales et d'ONG internationales qui cherchaient à développer des programmes axés sur des questions de genre afin de mieux correspondre aux exigences des bailleurs internationaux[18]. Cette circulation des savoirs et idéologies féministes est nommée, par Labrecque (2011), la « transnationalisation des mouvements féministes », expression qui lui permet de mettre en avant l'aspect dynamique et non achevé de ce processus qui vise à créer des synergies amorcées dès les années 1970. L'un des intérêts du féminisme communautaire est que sa proposition est adaptable aux réalités locales sans pour autant générer de scissions idéologiques au sein du mouvement, notamment parce qu'il prend comme fondement la dualité masculin/féminin de toute société (Gargallo Celentani, 2015, pp. 299-329).

> La métaphore dessinée par Julieta Paredes Carvajal autour du peuple comme un corps avec une épaule féminine et une épaule masculine, sans dépendance l'un de l'autre, mais liés de sorte à être inséparables, bien que libres d'agir, se relie avec son idée forte : il n'y a pas de peuple qui ne soit composé d'une moitié de femmes, par conséquent seule une action violente de spoliation put leur retirer le pouvoir d'agir et de transformer leur histoire. De là que le rétablissement de la justice communautaire dans un peuple, nécessite une action autonome des femmes réunies en assemblée : une pratique collective de réflexion qui déclenche leur force (Gargallo Celentani, 2015, p. 300)[19].

[18] Sur la circulation du féminisme sur le continent américain, à partir de l'exemple du féminisme autochtone canadien, on peut consulter Labrecque (2011).

[19] « *La metáfora dibujada por Julieta Paredes Carvajal acerca del pueblo como un cuerpo con un hombro femenino y un hombro masculino, sin dependencia uno del otro, pero vinculados de modo que sean inseparables, aunque libres de actuar, se vincula con su idea fuerte: no hay pueblo que no esté conformado por una mitad de mujeres, por lo tanto sólo una acción violenta de despojo pudo quitarles el poder de actuar y transformar su historia. De ahí que el restablecimiento de la justicia comunitaria en un pueblo, necesita de una acción autónoma de las mujeres reunidas en asamblea: una práctica colectiva de reflexión que desencadene su fuerza* », Gargallo Celentani (2015, p. 300).

Au Guatemala, ce sont essentiellement Lorena Cabnal (n.d. ; Falquet, 2015 ; Korol, 2016, pp. 21-35) et Amandine Fulchiron qui ont développé ce mode d'action grâce au collectif *Actoras de Cambio*. L'objectif premier de ce collectif était d'accompagner les victimes de viol dans la libération de leur parole, sur le chemin de leur reconstruction et dans les processus judiciaires[20]. *Actoras de Cambio* a notamment contribué à l'essor de l'instrument thérapeutique de la *sanación*, basé sur les concepts de territoire-terre et de corps-territoire et sur une adaptation de formes curatives (néo)traditionnelles (Macleod, 2011, pp. 218-221 ; Peretti, 2015). Pour les féministes latino-américaines autochtones, inspirées par la théorie de Cabnal, une unification des luttes des femmes du continent est la seule façon de répondre à une forme d'oppression elle-même globale, unifiée et issue à la fois du patriarcat et du système économique d'accumulation des richesses (Labrecque, 2011, pp. 19-22).

> Le colonialisme comme système de domination qui s'institua en même temps que le patriarcat occidental, a été le moyen d'établir le saccage et la destruction de territoires et de corps avec lesquels s'est accrue l'accumulation capitaliste en Europe et en Occident. Une condition de son imposition fut la séparation des peuples originaires de la terre, et de leur système de vie. Une autre condition fut la séparation des peuples africains de la terre, emmenés comme esclaves sur ce continent (Korol, 2016, pp. 25-26)[21].

Ce paragraphe est extrait d'une étude menée par une journaliste et militante féministe argentine, Claudia Korol (2016), sur la question de la propriété foncière sous le prisme du genre. Il est révélateur du nouveau discours féministe transnational qui traverse le sous-continent latino-américain et qui cherche à construire une narration universalisante, notamment par l'intégration de la question de l'esclavage, ainsi que par l'usage de l'expression « peuples originaires » qui fait plus appel au lexique des organisations internationales qu'aux expressions habituellement employées par les populations indigènes elles-mêmes. Cet extrait d'ouvrage nous permet donc de saisir, en quelques lignes, l'ensemble des enjeux contre lesquels les féministes latino-américaines autochtones souhaitent s'élever ainsi que leur proposition de rassemblement, discours qui s'enracine de plus en plus dans les communautés ixil.

[20] Sur cette question, on peut consulter Actoras de Cambio (2011) ; Camaleón Films et Actoras de Cambio (2012) ; Gerez (2021) ; Falquet (2018, pp. 97-103).

[21] « *El colonialismo como sistema de dominación que se instituyó al mismo tiempo que el patriarcado occidental, ha sido el modo de establecer el saqueo y la destrucción de territorios y cuerpos con los que se amplió la acumulación capitalista en Europa y Occidente. Una condición para su imposición fue la separación de los pueblos originarios de la tierra, y de su sistema de vida. Otra condición fue también la separación de los pueblos africanos de la tierra, traídos como esclavos para este continente* », Korol (2016, pp. 25-26).

Pour Begoña Dorronsoro Villanueva (2013), spécialisée dans les *gender studies*, le féminisme communautaire vise à créer de nouvelles relations de genre au sein des communautés indigènes, fondées sur un équilibre de la distribution sexuelle des rôles. La proposition du féminisme communautaire est de construire des formes de luttes qui peuvent être partagées par toutes les femmes indigènes face à un patriarcat qui se définit comme un système d'oppression millénaire et universel des femmes indigènes, fondé sur une conception hétéronormée de la cosmogonie et des relations entre les hommes, les femmes et le cosmos (Cabnal, n.d., pp. 13-15).

> Le patriarcat est le système de toutes les oppressions, toutes les exploitations, toutes les violences, et discriminations que vit toute l'humanité (femmes, hommes et personnes intersexes) et la nature, comme un système historiquement construit sur le corps sexué des femmes (Cabnal, n.d., p. 16)[22].

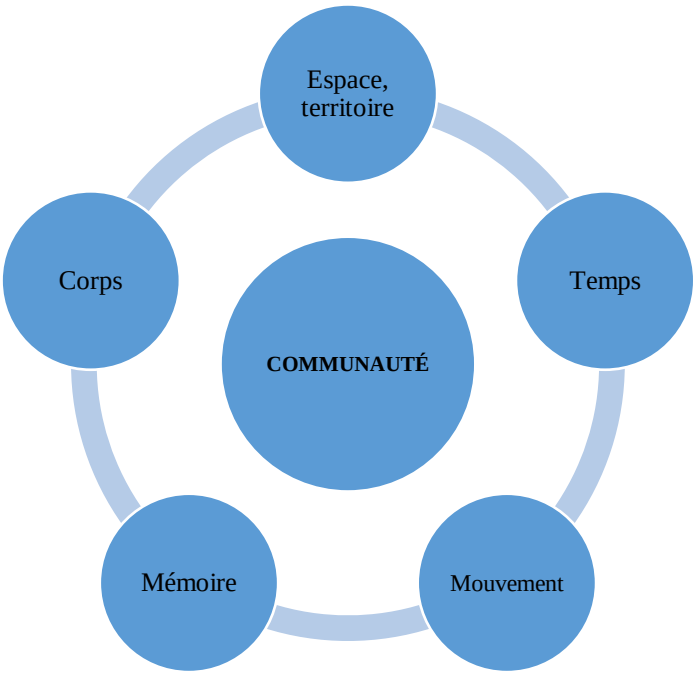


Figure 12. Éléments constitutifs de la communauté selon la théorie du féminisme communautaire
Source : d'après Paredes (2014 [2010]).

Telle que théorisée par Julieta Paredes (2014 [2010]), la proposition du féminisme communautaire se veut ancrée dans le mode de fonctionnement de la communauté (fig. 12), prenant en compte l'ensemble des éléments constitutifs du système communautaire comme

[22] « *El patriarcado es el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres* », Cabnal (n.d., p. 16).

mode d'organisation collective, mais en y intégrant une égalité de participation entre hommes et femmes. L'autre axe fondamental du féminisme communautaire, proche des théories écoféministes (Gargallo Celentani, 2015, pp. 329-345), est celui d'un lien entre le corps des femmes et le territoire[23].

Territoire → corps
Terre → territoire historique
➔ Nécessité de les défendre

Selon cette théorie, les femmes seraient en première ligne dans la défense du territoire, car leur corps – nourricier – serait un espace à défendre au même titre que le territoire : tous deux subissent des attaques similaires (violences sexuelles et spoliation) ; tous deux sont gardiens de la tradition ; tous deux conservent la mémoire physique des traumatismes passés (CALDH, 2014 ; Gartor, 2014). Cette théorie à vocation universelle est justifiée par les féministes ixil à travers une conception cosmogonique néo-traditionnelle selon laquelle le corps humain fait partie intégrante du cosmos ; la nature et le corps humain ne forment qu'un territoire, considéré comme sacralisé (Morales Damián, 2010). Lors d'un entretien informel (non enregistré), mené en espagnol en octobre 2017 avec une féministe ixil souhaitant conserver l'anonymat, cette question de la dimension traditionnelle des rapports entre le corps et le territoire a été abordée. Selon notre interlocutrice, ce lien socioculturel entre corps et nature serait évident et transparaîtrait à travers ce qu'elle considère comme des métaphores langagières qui tracent des parallèles entre le corps des humains et la « nature » (tab. 10), selon ses propres termes. D'après Chirix (2010, pp. 173-178), qui s'intéresse au rapport qu'entretiennent les femmes kaqchikel avec leur corps et le désir dans une perspective féministe décoloniale, les Mayas précolombiens exprimaient déjà des relations et tensions entre les parties du corps et le cosmos (et non le territoire). Selon elle, cela justifie que les Mayas actuels s'expriment selon ces mêmes parallèles puisque ces conceptions de leurs aïeux sont inscrites en eux. Elle ne précise toutefois pas la nature de cette interrelation, mais expose l'exploration de certaines traces archéologiques comme un préalable indispensable à la réappropriation des corps par les femmes elles-mêmes, par une distanciation vis-à-vis des conceptions occidentales de la corporalité et de la sexualité.

[23] Sur la proposition guatémaltèque du concept de corps-territoire, on peut consulter notamment : Actoras de Cambio (2011) ; CALDH (2014) ; Camaleón Films et Actoras de Cambio (2012) ; Falquet (2015).

	Partie du corps	**« Nature »**
Aq'	Langue	Racine de plante
B'aq'	Testicule	Graine
Ee	Dent	Quelque chose de coupant
Ju'	Nez	Quelque chose de pointu
K'ub'	Synonyme de testicule dans le langage familier	Pierre
Qul	Cou	Liane
Q'ab'	Ensemble constitué de la main et de l'avant-bras	Branche d'un arbre
Xe'	Fesses, vagin, anus	Base de quelque chose, bulbe

Tableau 10. Exemples de termes liant corps et éléments de la « nature » en ixil de Nebaj
Source : d'après un entretien informel (octobre 2017) avec une féministe ixil, complété par des observations d'enquête menées entre 2016 et 2019.

Si ce système d'analogies n'est ni nouveau ni proprement ixil (Bowerman *et al*., 2019 ; Enfield *et al*., 2006, pp. 140-143 ; Kraska-Szlenk, 2014, pp. 31-32), il reste intéressant à analyser, celui-ci étant mis en avant comme une spécifité culturelle justifiant un concept pourtant transnational. Comme cela a été démontré par l'ethnolinguiste Lourdes de León (1992), la majeure partie des langues mésoaméricaines utilisent des termes dérivés des substantifs représentant les parties du corps humain ou animal en guise de locatifs ou de propositions relationnelles entre deux noms. La focale qu'elle propose sur le tzotzil démontre qu'un grand nombre de termes relatifs au corps humain sont également employés pour désigner des parties du corps des animaux. Elle revient égalemement sur la théorie avancée par notre interlocutrice afin de l'infirmer. Selon de León, les correspondances habituellement exposées entre les parties du corps et les inanimés sont en fait des locatifs.

> Le tzotzil présente une image qui n'est pas totalement cohérente avec l'affirmation selon laquelle le corps humain et animal est pris comme modèle pour l'attribution de parties du corps à des objets inanimés (Heine et Noske 1988, Heine 1981 ; MacLaurey 1989, Bowden 1991).
> En tzotzil, plusieurs dimensions interagissent dans la conception de l'anatomie d'un objet. Les dimensions générales utilisées pour attribuer les parties du corps aux objets tridimensionnels sont la position canonique et l'orientation verticale ou horizontale de l'axe asymétrique principal. Cependant, en l'absence d'une position canonique et d'un axe asymétrique principal, les parties du corps sont appliquées sur la base de la géométrie, essentiellement la forme, mais aussi la fonction.
> (…)

> Les extensions de certains termes de parties du corps en locatifs s'appuient sur le modèle anatomique structuré basé sur le corps humain et animal (de León, 1992, p. 15)[24].

L'aspect métaphorique des vocables précédemment évoqués a également été remis en question par Stephen Levinson (1994), spécialiste des rapports entre langage et culture. Il préfère, s'agissant des conceptions tseltal, parler d'un « algorithme géométrique précis » (« *a precise geometrical algorithm* », Levinson, 1994, p. 791) ancré dans une langue qui se caractérise par son aspect visuel (Levinson, 1994, pp. 792-794). Cette dimension semble se retrouver dans la majeure partie, si ce n'est toutes les langues mayas. Dans son article consacré à la manière dont la langue tseltal exprime les positions dans l'espace, Levinson (1994) explicite la façon dont cet idiome décrit les objets inanimés, c'est-à-dire par la construction de parallélisme entre les parties d'un objet et les parties du corps. Ce même système d'analogies se retrouve en ixil comme nous pouvons le constater dans le tableau ci-dessus (tab. 10). Ainsi, en suivant les analyses de Levinson, les parallélismes langagiers entre les inanimés et le corps humain ne seraient pas tant liés à la représentation de la nature dans les corps, mais plutôt à la façon de segmenter les composantes de la nature et du corps. Il peut s'agir soit d'une segmentation par composante – la branche d'un arbre a comme parallèle figuratif le bras humain – ou d'un parallélisme par fonction – un objet tranchant sera assimilé à une dent –. Or, tout un pan du féminisme contemporain se base sur ces métaphores langagières pour établir des théories reliant les corps, plus spécifiquement les corps féminins, au territoire.

Pour certaines chercheuses s'inscrivant dans le champ des *gender studies* (Gargallo Celentani, 2015, pp. 267-345), la proposition théorique et militante du féminisme communautaire contribue à construire un nouveau paradigme de lutte à vocation globalisante et historicisante. Ce paradigme intègre le corps à des éléments cosmogoniques de

---

[24] « *Tzotzil presents a picture which is not completely consistent with the claim that the human and animal body is taken as a model for attribution of body parts to inanimate objects (Heine and Noske 1988, Heine 1981; MacLaurey 1989, Bowden (1991)* (sic).
In Tzotzil, several dimensions interact in conceiving the anatomy of an object. The general dimensions used to assign body parts to three dimensional objects are canonical position and the vertical or horizontal orientation of the main asymmetric axis. However, in the absence of a canonical position and a main asymmetric axis, body parts are applied on the basis of geometry, basically shape but function too.
(…)
The extensions of some body part terms into locatives is based on the structured anatomy model based on the human and animal body », de León (1992, p. 15).
Travaux cités par de León dans cet extrait : Heine, B. and M. Noske 1988. Adpositions in African Languages. Conference on Grammaticalization. University of Oregon. Eugene ; MacLaurey, R. 1989. Zapotec body-part locatives: protoypes and metaphoric extensions. *International Journal of American Linguistics*. 55 (2), 119-54 ; Bowden, J. 1991. Behind the preposition: the grammaticalization of locatives in Oceanic languages. MA thesis, University of Auckland. La source « Heine 1981 » n'apparaît malheureusement pas dans les références bibliographiques citées.

développement intégral dans le but de proposer un « projet de nation » (« *proyecto de nación* », Paredes, citée par Gargallo Celentani, 2015, p. 270).

> En mettant au centre le corps des femmes indiennes comme objet de toutes les violences mais aussi comme sujet individuel et collectif, première source matérielle et spirituelle de résistance, – et à partir de pratiques concrètes à la confluence de luttes féministes, indiennes et antiracistes contre l'extractivisme – , le féminisme communautaire théorise le lien entre les violences patriarcales, coloniales, racistes et capitalistes-néolibérales contre les femmes indiennes (1) avant la colonisation, (2) à l'époque coloniale, (3) dans les processus contre-révolutionnaires et (4) dans le projet néolibéral. Au-delà, il pointe les liens entre extractivisme, militarisation, guerre et (re) colonisation – en plaçant l'histoire longue de l'usage patriarcal et raciste de la violence au cœur de la logique néolibérale actuelle. Le féminisme communautaire guatémaltèque contribue ainsi au développement du féminisme décolonial du continent (…) (Falquet, 2018, p. 110).

La rhétorique politique visant à tisser des liens entre luttes environnementales et défense du corps des femmes est une réadaptation moderne de concepts plus anciens. Elle s'appuie notamment sur la théorie qui définit la terre comme une entité sacrée qu'il est nécessaire de protéger, en construisant un paradigme conceptuel qui lie corps et territoire dans une même sacralité. Ce phénomène permet ainsi d'avancer que corps et territoire font face aux mêmes dangers.

VI.3.2. Le pachamamisme : idéologie ou concept ?

La théorie du féminisme communautaire, dont les racines se retrouvent dès les années 1970 avec les discours d'émancipation et d'égalité hommes-femmes développés au sein de certains mouvements de guérilla, a eu un impact important au sein de la société ixil, et notamment auprès des femmes. Cette théorie s'est ensuite développée sur les fondations posées par le pachamamisme andin du premier quart du XXIe siècle[25], lui-même largement inspiré par des mouvements néo-indigènes des années 1990. Le pachamamisme a participé à la construction d'un discours essentialisant (voire raciste), vantant un « imaginaire ethno-

[25] Pour comprendre les prémisses du pachamisme andin comme idéologie messianiste et millénariste *new age*, on peut consulter Molinié (2016).

écologiste » (Albert, 1997, p. 193). Il idéalise les rapports des autochtones avec la nature et la vocation écologique intégrale du mode de vie des communautés indigènes. Cette nouvelle théorie de l'indianité a notamment pris pied au Guatemala par l'entremise d'acteurs non gouvernementaux internationaux qui ont essaimé après le conflit armé. Ce phénomène a ainsi entraîné une nécessaire adaptation stratégique des communautés autochtones face à la globalisation de leur environnement politique.

Le pachamamisme se veut une solution postmoderne aux problèmes posés par le paradigme développementaliste qui a été imposé par les idéologies capitalistes, néolibérales et patriarcales. Ce type de mouvement idéologique a également été étudié en Amazonie brésilienne par Albert (1993 ; 1997). Cet auteur adopte le concept de « résistance adaptative », développé dès la fin des années 1980 par Steve Stern, afin de comprendre les phénomènes de reconstruction identitaire qui ont cours dans les communautés de l'Amazonie brésilienne enclavées au milieu de projets de développement économique.

> Dès lors, enclavement territorial et incertitude identitaire précipitent ces groupes dans une dynamique de « résistance adaptative » (…) qui devient peu à peu une dimension cruciale de leur reproduction sociale et culturelle. Ils s'engagent, par ce biais, dans des processus de reconstruction qui dépendent autant des répertoires de légitimation imposés par les États développeurs et les organisations de solidarité que de leurs propres ressources politico-symboliques (Albert, 1997, p. 177).

Ce qu'Albert qualifie de « "bricolage" politico-symbolique » (1993, p. 349) ou de « syncrétisme stratégique » (1997, p. 182) serait donc un chemin de survie devenu indispensable pour les peuples autochtones face à l'avancée du néolibéralisme sur leurs territoires. L'internationalisation de leurs luttes et de leurs discours deviendrait ainsi la seule option de maintien d'une certaine forme de spécificité culturelle et identitaire pourtant, paradoxalement, mise en danger par cette vocation globalisante. Le spécialiste en sociologie rurale Omar Felipe Giraldo (2012, p. 2), dans un article interrogeant les discours autour de deux concepts clés de ce mouvement (les « ressources naturelles » et la « Terre Mère »), donne une définition des « paradigmes pachamamiques » particulièrement englobante, qui rejoint la vocation universaliste des discours du néo-indigénisme.

> (…) les discours impulsés par certains mouvements sociaux latino-américains, lesquels sont inspirés par les rationalités de quelques cultures rurales du sous-continent, et qui dans leur contenu posent la relationnalité, la complémentarité, la correspondance, la réciprocité,

> l'équilibre et l'harmonie comme les principes qui doivent guider toute action politique. Dans un contraste flagrant avec l'essence de la modernité, des utopies sont en train de se construire, basées sur des ontologies relationnelles, ce qui peut s'interpréter comme une réponse face à l'incapacité des discours modernes à affronter une crise qui a remis en cause notre espèce (Giraldo, 2012, p. 2)[26].

Cette définition fait surgir plusieurs questionnements et, en premier lieu, elle interroge sur l'efficience d'un concept aussi englobant pour établir des analyses anthropologiques puisqu'il tend à gommer tout un ensemble de spécificités politiques et culturelles locales en proposant un discours unificateur qui fait appel à des concepts abstraits et non définis. En second lieu, en se présentant comme caractéristique du mode de pensée autochtone, le parti pris idéologique que sous-tend le concept de pachamamisme, tend à rendre invisibles tous ceux qui prônent une autre voie du progressisme à travers le développement économique sur un fond néolibéral, et qui voient dans le pachamamisme une posture romantique manquant de technique (Giraldo, 2012, pp. 1-3). Ce concept, en effet, peut exclure ceux qui s'y opposent de l'identité indigène au sens large en présentant la défense du territoire comme nécessaire et indispensable pour être considéré comme membre du groupe des autochtones. Comme l'a constaté Molinié (2016) au Pérou avec le néo-incaïsme, le mouvement néo-indien *new age* au Guatemala propose une compilation de données issues de sources diverses. Elles visent à glorifier la grandeur du passé maya afin de revivifier des cultures supposément unies, quitte à gommer les spécificités culturelles locales. Elles peuvent parfois tendre à les faire disparaître au nom d'intérêts politiques de revendication des droits des populations autochtones, soutenus par les ONG présentes sur le territoire et par une certaine frange de l'intelligentsia de la gauche progressiste guatémaltèque.

> Cette effervescence rituelle néo-indienne prend ses modèles dans les pratiques indigènes. C'est à partir d'une captation quasi ethnographique de celles-ci qu'apparaissent des formulations nouvelles de rites anciens. On saisit une célébration indigène (…), on ajoute une cérémonie inca telle qu'elle nous parvient par les documents d'archives. On procède dans cette fabrique rituelle comme s'il fallait chaque fois purifier les pratiques indiennes par celles de l'Indien impérial. Il importe en effet de noter que les néo-chamanes qui se déclarent ministres de ces

[26] « (…) *los discursos impulsados por algunos movimientos sociales latinoamericanos, los cuales están inspirados en las racionalidades de algunas culturas rurales del subcontinente, y que en su contenido se plantean la relacionalidad, la complementariedad, la correspondencia, la reciprocidad, el equilibrio y la armonía como los principios que deben guiar toda acción política. En abierto contraste con la esencia de la modernidad, se están construyendo utopías basadas en ontologías relacionales, lo cual puede interpretarse como una respuesta frente a la incapacidad de los discursos modernos de enfrentar una crisis que ha puesto en entredicho a nuestra especie* », Giraldo (2012, p. 2).

> nouveaux cultes font référence aux Incas et jamais aux Andins chez qui ils les ont observés. Des écrits historiques et ethnologiques viennent nourrir le rite indigène et lui donner une légitimité que la seule indianité des origines ne saurait apporter. (…) Le plus souvent, les néo-chamanes procèdent par empilement de coutumes et de croyances diverses, parfois contradictoires. Ils pratiquent un couper-coller sans souci de cohérence, ce qui leur permet une étonnante créativité. Cette fébrilité rituelle s'accompagne d'une réinvention de grandes cérémonies réputées incas qui sont instrumentalisées à des fins politiques (Molinié, 2016, p. 221).

Si le mouvement néo-indien est plutôt une construction issue de milieux urbains à tendance conservatrice, le néo-indigénisme, lui, semble en être une émanation progressiste. En effet, ce dernier se fonde lui aussi sur un passé maya glorifié, mais dans la perspective cette fois d'en faire un argument dans la lutte pour la défense des droits des peuples autochtones. Ce mouvement politisé bénéficie d'un réel ancrage auprès des populations rurales et indigènes, particulièrement auprès de ceux qui sont considérés comme des leaders. Soutenu par les voix des intellectuels de gauche, le néo-indigénisme est donc une version réactualisée du pachamamisme andin, diffusée par les représentants indigènes qui s'engagent dans la défense du territoire et la justice transitionnelle. Ce mouvement est également réapproprié par une partie des organisations féministes guatémaltèques qui s'en inspirent pour construire leurs discours de revendication, y compris en région ixil.

VI.3.3. Réappropriation ixil des théories féministes latino-américaines et du pachamamisme

Les militantes féministes auprès desquelles nous avons enquêté sont très imprégnées de ces discours. Ils leur sont notamment transmis par des ONG nationales et internationales, par le biais de volontaires internationaux, d'ateliers de formation, de discussions sur les réseaux sociaux. Ces discours tendent à s'implanter dans les conceptions locales, y compris en dehors des réseaux activistes. Ainsi, nombre de femmes de la coopérative *Tejidos Cotzal*, au cours de discussions informelles, nous ont parlé de ce rapport entre le corps des femmes et le territoire et, surtout, du fait que la terre est une femme/mère, la *Madre Tierra*, « puisqu'elle nous nourrit, puisqu'il faut y semer des graines pour créer des aliments, de la vie », au point de présenter

cette conception comme traditionnelle. Les membres d'*Ixi'm Chee* sont proches des mouvements sociaux nationaux et internationaux qui développent la théorie pachamamique de la Terre Mère. Leurs idées en matière de développement personnel et collectif sont imprégnées de ce discours féministe néo-indigène. C'est ainsi que certains indices de la pièce et de son interprétation moderne viennent conforter ces théories. Pour autant, nous allons constater que d'autres éléments peuvent nous interroger sur l'adaptation du modèle corps-territoire au contexte ixil et aux statuts et rôles des femmes au sein de cette société.

L'image de la graine est en effet fondamentale par la place centrale de la graine – de maïs notamment – dans la culture maya ixil. Dans son rapport avec la conception en premier lieu, puisque, comme nous l'avons vu précédemment (tab. 10), le même terme *b'aq'* (Ch, Ne) désigne aussi bien les testicules que la graine. Ceci nous a été confié par trois de nos interlocutrices, originaires de Nebaj, avec lesquelles la relation de confiance était suffisamment installée et intime pour parler de sujets liés à la sexualité. Cette interprétation a ensuite été confirmée par le recoupement de plusieurs dictionnaires (Asicona Ramírez *et al*., 1998 ; Jewett et Willis, 1996 ; Uchituy Tijonik et DIGEBI, 2004), bien que rares soient ceux qui font apparaître le mot « testicule ». Ce parallèle entre graine et testicules, à la fois visuel (par la forme) et conceptuel (par la fonction fécondante), n'est pas partagé par toutes les populations mayas et différentes approches de la conception peuvent apparaître.

Ainsi, chez les k'iche' de Santiago Momostenango (Totonicapán), la progéniture est considérée comme émergeant des os de ses parents, comme le fait le maïs depuis la graine, raison pour laquelle les termes « os » et « graine » sont tous deux traduits par *b'aq* (Zamora Corona, 2019, pp. 109-112). L'ethnoarchéologue Linda Brown (2005) met également au jour une relation entre gestation et os chez les populations tz'utujil pour lesquelles la régénération d'une espèce passerait par l'enfouissement des os. Bien que la proximité sémantique et phonétique entre l'ixil *b'aq'* (testicule, graine) et le k'iche' *b'aq* (os, graine) puisse laisser penser que ce même parallèle entre l'os et la graine existe chez les Ixil, aucun des dictionnaires consultés n'a fait apparaître d'orthographe identique pour signifier « graine » et « os ». Ce dernier est indiqué sous les lexèmes *b'aj* ou *b'aq* selon les sources. On peut penser qu'une analogie du type « la graine est au fruit ce que l'os est à la personne » est à l'œuvre, qui se situerait sur le plan de la structure et du maintien de la plante/du corps[27], allant jusqu'à une germination des os comparable à la germination de la graine, ainsi que semble l'exprimer

[27] Vapnarsky et Erikson (communication personnelle, septembre 2021).

l'exemple k'iche' cité ci-dessus. De plus, pour reprendre les termes d'Erikson (communication personnelle, septembre 2021), le lien entre l'os et la graine pourrait être lié au « potentiel de croissance » de chacun de ces éléments, hypothèse inspirée de constatations similaires auprès de populations pano d'Amazonie. Cette vision de la terre comme une femme nourricière à travers la métaphore de la graine pourrait être une évolution récente, même si les sources sur cette question sont extrêmement rares.

L'action nourricière peut s'entendre selon deux trajectoires différentes : l'alimentation de la terre pour la rendre « fertile », et l'action nourricière de la terre vis-à-vis des hommes. Pour les Ixil, il semblerait que l'action nourricière première soit plutôt liée à l'encens – l'aliment des dieux – et aux bougies si l'on en croit un récit collecté auprès d'un *aaq'ii*, *Pap* Shas, par Benjamin et Lore Colby (1986 [1981], pp. 53-56). Dans ce récit[28], leur interlocuteur explique la raison qui justifie l'usage de ces deux objets dans les cérémonies de l'aube[29]. Avant, la terre n'était que boue et rien ne poussait malgré les semis, elle saignait lorsqu'on coupait des arbres, les hommes ont donc réalisé une cérémonie. Alors qu'ils faisaient brûler de l'encens et des bougies, le jour est apparu, les montagnes ont poussé, la terre a cessé de saigner et les aliments des hommes ont poussé. D'une part, il peut être envisagé que l'action de nourrir la terre était en partie liée à ces deux vecteurs (encens et bougies consumés) ; cependant, ce thème est particulièrement vaste et mériterait de plus amples approfondissements que ceux que cette étude nous permettent de faire, otamment sur la question du rite sacrificel comme processus d'alimentation de la terre. D'autre part, l'essor du discours pachamamique aurait développé peu à peu la symbolique de la graine (intégrée à la terre) comme objet permettant à l'homme de se nourrir de la terre.

La spectatrice interrogée après la représentation de la *Moronka – Chabela Ju* à Nebaj aborde spontanément la métaphore de la femme comme représentante du territoire. Elle justifie ce symbolisme par le fait que la femme, tout comme la terre, donne la vie après avoir été ensemencée, rejoignant ainsi le symbole de la graine, car, tout comme la femme, la terre ne peut créer la vie sans qu'un homme y ait déposé une graine. Cette théorie tend à donner aux femmes un rôle passif de réceptacle dans le processus de conception d'un enfant. Rares sont les travaux qui évoquent les théories mayas sur la conception, il est donc compliqué de déterminer dans quelle mesure la métaphore de la graine, engageant la passivité féminine, a été influencée par

[28] Ce récit, traduit en français est disponible en annexe : « Récit de l'encens et des bougies ».
[29] Ces cérémonies ne semblent plus être pratiquées à l'heure actuelle.

des apports extérieurs. Quelques indices sur les imaginaires de la conception ou de la sexualité fécondante nous permettent toutefois d'éclaircir cette interrogation. Comme le met en avant notre interlocutrice, la femme est celle qui alimente :

Normalmente la mujer es la que alimenta. Cuando tú le das el pecho al nené, nosotros también mamamos de la tierra cuando comemos los alimentos, las verduras, el agua.	Normalement la femme est celle qui nourrit. Quand tu donnes le sein au bébé, nous aussi nous tétons la terre lorsque nous mangeons les aliments, les légumes, l'eau.

Extrait d'entretien semi-directif (septembre 2017).

La femme-mère comme source d'alimentation se retrouve historiquement dans le calendrier *Tz'olkin* de deux-cent-soixante jours, soit neuf mois. Cette durée correspond approximativement au cycle du travail agricole du maïs dans l'altiplano guatémaltèque[30], ainsi qu'au temps de grossesse des femmes (van Akkeren, 2005, pp. 19-20), rappelant ainsi la place fondamentale du maïs dans la cosmovision maya. Toutefois, il s'agit là d'un argument très vaste et seul un rapide aperçu des imaginaires de la conception chez d'autres populations mayas des hautes terres nous permet d'aborder plus en détail la façon dont est conçue la reproduction humaine.

Pozas Arciniega (1982 [1959], pp. 96-97) évoque brièvement cette question chez les Tzotil de San Juan Chamula (Chiapas, Mexique). Selon lui, la clé de compréhension du processus de conception des enfants est la menstruation : une femme est enceinte dès lors que ses menstrues sont interrompues. Il est toutefois possible pour des sorciers de retirer le fœtus de l'utérus afin de le transposer dans l'utérus d'une autre femme, entraînant une réapparition des menstrues (Guiteras Holmes, 1986 [1961], pp. 94-129). S'il n'est pas affirmatif quant à la méconnaissance du rôle des hommes dans l'enfantement, il explique cette théorie par des connaissances défaillantes quant au processus de la grossesse. Quelques années plus tard, l'ethnologue spécialiste des Tseltal, Helios Figuerola Pujol (1996), dans un article consacré à une prière d'accouchement de San Juan Cancuc (Chiapas, Mexique), évoque une notion qui semble se rapprocher de notre symbolique de la graine. Il aborde, malheureusement uniquement en guise de contexte, une prière nommée *ts'unel alal*, qu'il traduit par « semer l'enfant » (Figuerola Pujol, 1996, p. 130). Sa fonction serait d'assurer que l'enfant soit obéissant et gentil tout au long de sa croissance. L'image de la graine (par la métaphore du semis) semble plutôt

[30] Cette durée prend en compte la préparation du terrain agricole, le brûlis, les semis, la croissance de la plante et sa récolte. Selon les régions climatiques, les cycles du maïs peuvent varier (Durocher, 2002, pp. 21-22). En région ixil, d'après nos observations et nos interlocuteurs et interlocutrices à Cotzal, seule une récolte est possible chaque année dans la région.

ici faire référence à l'étape de la croissance plus qu'à celle de la conception. Figuerola Pujol (1996, pp. 135-144) revient également sur l'image de la femme comme un réceptacle en analysant l'usage du mot *kaxa* (« caisse ») dans la prière *xpoxtel alal*. En tseltal, ce mot emprunté de l'espagnol *caja* permet de désigner l'utérus des femmes ou encore la terre, voire, lorsqu'il est accompagné d'un suffixe généralisateur et abstracteur, matrice, création, protection et fertilité.

S'agissant de fertilité masculine, le symbolisme le plus ancien et le plus partagé parmi les Mayas, voire dans l'ensemble de la Mésoamérique, semble être le colibri. L'anthropologue Miriam López Hernández (2015) consacre une étude complète au colibri comme représentation de la sexualité masculine parmi les Mexicas, faisant des fleurs le pendant féminin de la représentation figurée de la sexualité. Le colibri serait en effet considéré comme le symbole de la sexualité masculine ou solaire d'une part, et de la guerre d'autre part[31]. Il aurait des vertus aphrodisiaques reconnues dans l'ensemble de la Mésoamérique, voire du continent américain (de la Garza, 1995, pp. 58-61 ; Erikson, 2018 ; MacKinnon, 2005). Ce rapide parcours des univers métaphoriques de l'aspect nourricier de la terre d'une part, et de la sexualité fécondante d'autre part laisse supposer qu'il s'agirait de deux champs conceptuels distincts et argumente en faveur d'une apparition récente du concept de Terre Mère.

L'influence des théories développées par le féminisme communautaire quant aux liens entre corps des femmes, territoire et terre, inspirées par le concept de Terre Mère, est donc flagrante. Elle peut mener à une transformation des conceptions vernaculaires, guidée par la nécessité de construire des collectifs et de produire des discours susceptibles d'avoir un écho sur la scène internationale, notamment dans le cadre de la défense du territoire face à l'implantation de mégaprojets ou des demandes d'autodétermination (Vanthuyne, 2004, pp. 250-253). Comme le notaient déjà Eric Hobsbawm et Terence Ranger dans les années 1980 (cités par Menget et Molinié, 1993, p. 11[32]), les traditions ne sont pas figées dans le temps. Souvent, celles qui sont revendiquées par les agents comme étant les plus anciennes sont finalement des constructions récentes qui proposent de répondre à des enjeux nouveaux en construisant des concepts et usages *a posteriori*.

[31] Ce parallèle entre sexualité virile et guerre n'est pas sans rappeler les théories développées autour de l'utilisation du viol comme une arme de guerre. Voir « II.1. Qu'est-ce que le viol comme arme de guerre ? ».
[32] Voir également Hobsbawm (1995).

> Les « traditions inventées » désignent un ensemble de pratiques de nature rituelle et symbolique qui sont normalement gouvernées par des règles ouvertement ou tacitement acceptées et qui cherchent à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, ce qui implique automatiquement une continuité avec le passé. En fait, là où c'est possible, elles tentent normalement d'établir une continuité avec un passé historique approprié (Hobsbawm, 2007 [1995], p. 3)[33].

Cette transformation des conceptions du corps est dénoncée par Chirix (2010, pp. 173-178). Elle considère que lier les corps des femmes au territoire revient à politiser ces corps et à adopter les idéologies étrangères qui ont permis l'exploitation sexuelle et l'appropriation des corps des femmes depuis la conquête. Ces discours recréés sont alors diffusés dans de nombreux espaces « artistiques » comme le théâtre mémoriel, mais également dans des espaces se revendiquant comme scientifiques. C'est ainsi que Colaj Tuctuc (2013), dans un article consacré à la pratique de la médecine à Chajul, revient sur les liens entre les femmes et la terre ainsi que sur la façon dont les guides spirituels s'approprient cette notion.

> (…) ; la terre continue d'être l'élément d'importance majeure pour la vie des Ixil, étant donné qu'ils la considèrent donneuse de vie de tout ce qui l'habite, y compris l'être humain et de ce fait ils lui portent un grand respect et la remercient pour tout ce qu'elle offre (le maïs, le haricot, les récoltes, l'eau, l'air, les animaux et les plantes, elle est la « Terre Mère ») (Colaj Tuctuc, 2013, p. 9)[34].

> Les guides spirituels aussi font référence à l'importance de la relation avec la Terre Mère dans la vie de l'être humain. « La terre et la nature sont importantes parce que nous nous nourrissons d'elle, les bénéficiaires de tout ce qui est produit en elle ce sont les hommes, la nature c'est le lieu dans lequel nous vivons et elle fait partie de nos vies, elle nous protège aussi », exprime *don* Pedro Hernández [*aaq'ii* de Chajul] lorsqu'il est interrogé sur l'importance de faire des cérémonies dans les montagnes et les lieux sacrés (Colaj Tuctuc, 2013, p. 19)[35].

---

[33] Traduction par Mary, André ; Fghoul, Karim et Boutier, Jean.

[34] « (…)*; la tierra sigue siendo el elemento de mayor importancia para la vida de los ixiles, puesto que la consideran dadora de vida de todo lo que en ella habita, incluido el ser humano y por ello se le tiene un gran respeto e agradece por todo lo que proporciona (el maíz, el frijol, las cosechas, el agua, el aire, los animales y las plantas es la "Madre Tierra")* », Colaj Tuctuc (2013, p. 9).

[35] « *Los guías espirituales también hacen referencia a la importante relación entre la madre Tierra en la vida del ser humano. "La tierra y la naturaleza son importantes porque de ella nos alimentamos, los beneficiarios de todo lo que se produce en ella somos los hombres, la naturaleza es el lugar donde vivimos y forma parte de nuestra vida, también nos protege" expresa don Pedro Hernández al preguntarle sobre la importancia de hacer ceremonias en los cerros y lugares sagrados* », Colaj Tuctuc (2013, p. 19).

À la suite de ces observations, il semble pourtant indéniable que le symbolisme de la Terre Mère et le discours militant qui en découle sont désormais intégrés par une large frange de la population. La représentation de cette théorie dans la *Moronka – Chabela Ju* est comprise comme telle par son public. Elle fait œuvre de témoignage historique et d'outil de sensibilisation politique grâce au partage d'un discours hybridé et politiquement orienté qui navigue dans le paradoxe de conceptions progressistes se réclamant pourtant du maintien des traditions. Cette vision contemporaine des rapports entre la terre et le corps influence la façon dont le conflit armé est mis en mémoire par les réseaux militants ixil, et plus particulièrement la mise en sens des violences sexuelles du conflit qui sont réinterprétées à l'aune de revendications culturelles et politiques très actuelles.

VI.3.4. Féminin/masculin : opposition ou complémentarité ?

Un autre pan essentiel de la culture ixil est la complémentarité féminin/masculin considérée comme un préalable au maintien de l'équilibre de toutes choses (Chirix, 2010, pp. 141-165 ; Macleod, 2011, pp. 119-151). Ceci est mis en avant dans les scènes où l'homme est seul sans sa femme : il l'appelle, pleure, est inactif sans elle, comme le dit Ana Laynez, « il lui manque sa moitié d'orange » (« *le falta su media naranja* », extrait d'enregistrement, septembre 2017). La spectatrice interrogée sur la représentation revient sur ces scènes marquées par le sommeil de l'homme, image, certes, du temps qui passe, mais aussi de la « nocturnité » et de sa symbolique (Monod Becquelin et Chosson, 2020). Monod Becquelin et Chosson (2020, p. 1) définissent la « nocturnité » chez les Tseltal comme « l'ensemble des caractéristiques de la nuit tseltal en englobant les intrusions de certaines d'entre elles dans la journée, à savoir l'obscurité réelle ou symbolique et la capacité de transformation des êtres vivants ». En l'absence de la femme, l'homme est donc dans une situation comparable à celle que l'on ressent dans l'obscurité. Il souffre d'une absence et ne voit pas d'espoir d'amélioration. Il se trouve dans une situation d'incomplétude similaire à celle que l'on peut ressentir dans l'obscurité du nycthémère lorsque nos sens sont affectés par le manque de lumière (Monod Becquelin et Chosson, 2020, pp. 19-22).

Es el momento de la noche, de la oscuridad.	C'est le temps de la nuit, de l'obscurité.
La oscuridad está dominando.	L'obscurité domine.

Es como cuando tú pasas en problemas, en estos momentos de pérdida, sientes como un ausente (…).	C'est comme lorsque tu as des problèmes, dans ces moments de perte, tu sens comme une absence (…).
Es como una noche oscura, donde pasan miles de cosas, no miras la luz.	C'est comme une nuit sombre, où tu traverses des milliers de choses, tu ne vois pas la lumière.

Extrait d'entretien semi-directif (septembre 2017).

Partant de cette définition du nycthémère, il est intéressant de se tourner à nouveau sur le récit collecté par le couple Colby (1986 [1981], pp. 53-56) précédemment évoqué. Avant que le jour n'apparaisse, les humains ne pouvaient pas s'alimenter, ils n'avaient pas d'enfants susceptibles d'assurer la survie de l'espèce humaine. « Notre Père » a alors fait appel à différents saints et Saint-Melchior et Saint-Balthazar ont officié une cérémonie de minuit jusqu'à l'aube. Le lendemain, les montagnes avaient poussé, les semis étaient apparus et le jour s'était levé (« le jour de la lumière »). Les saints ont empêché que ce ne soit la fin de l'humanité. De ce récit ressort donc l'une des caractéristiques de la « nocturnité » chez les Ixil : le risque de mort, de disparition. Dans les cultures mésoaméricaines, le monde de la nuit est peuplé de dangers liés aux conceptions du sommeil et du rêve en lien avec les différents éléments constitutifs du corps, faisant de l'obscurité, physique ou symbolique, un espace doué d'*agency* et porteur de menaces (Monod Becquelin et Chosson, 2020, pp. 1-2 ; Mothré et Monod Becquelin, 2016).

> (…) l'obscurité (…) imprègne le substrat des conversations et des récits quotidiens ; les traces de nuit et d'obscurité primordiale font partie de la toile de fond qui laisse, le long d'une histoire, affleurer les préoccupations sur l'ensemble de la vie sociale et des croyances, et qui, fixant les peurs ou les eschatologies, peignent des êtres, des lieux, des temps sombres, « obscurs » *ihk'*, que l'on a tout lieu de craindre. Beaucoup de ces occasions de « rencontres » sont associées dans les récits à l'un ou l'autre élément déstabilisant : obscurité physique, bruits spécifiquement inouïs, ressentis inexplicables « naturellement », accidents imprévus, éléments de vie pensés comme incongrus et effrayants (Monod Becquelin et Chosson, 2020, p. 4).

Enfin, la métaphore de la nuit est un rappel du principe central de dualité (dans la *Moronka – Chabela Ju*, la dualité féminin/masculin du couple) qui se donne à voir dans le nycthémère à travers la complémentarité Soleil/Lune. Cette dernière est considérée comme représentative de la dualité et des énergies contraires qui habitent les humains et le cosmos dans son intégralité (Mothré et Monod Becquelin, 2016, pp. 3-4). Cette nécessaire complémentarité est d'ailleurs rappelée dans l'un des discours accompagnant la *Moronka – Chabela Ju* comme un élément indispensable au maintien de l'harmonie de l'art ixil. En ce sens, l'attitude générale

de l'homme en l'absence de sa femme est un nouvel argument au service des revendications féministes : protégeons les femmes (et leur corps), car elles sont indispensables à l'équilibre des foyers et de la communauté.

Au-delà de cette nécessaire harmonie, la présence d'une femme au sein du foyer est souvent vécue comme un élément essentiel à la survie, car rares sont les hommes qui affirment savoir cuisiner (Colby et Colby, 1986 [1981], pp. 87-113). Nous avons en effet pu constater que rares (nous n'en avons rencontré aucun) sont les hommes qui vivent en célibataires, sans aucune femme au sein du foyer. À l'inverse, l'ensemble des femmes veuves du conflit rencontrées à Cotzal vivent sans homme adulte à leurs côtés, majoritairement dans des foyers constitués de femmes de plusieurs générations, ou exceptionnellement seules. Un ancien membre des CPR-Sierra nous a expliqué que de nombreux hommes refusent de préparer des *tortillas* car ils risquent de se brûler les doigts, ce qui les empêcherait de viser avec une arme, argument risible selon lui. Il a en effet appris à les préparer lorsqu'il était dans les montagnes, mais ne le fait plus désormais. De la même façon un autre homme, ancien membre de l'EGP en vie maritale avec sa seconde conjointe, nous a expliqué avoir cuisiné des *tortillas* dans les campements de la guérilla où les rôles traditionnels de genre n'étaient pas, ou moins appliqués, de même que dans les CPR-Sierra (AMIVR, 2015, pp. 43-47). Pour autant, il n'apporte jamais son aide en cuisine à sa compagne, sa fille en étant responsable. Cet argument nutritionnel est également un reproche qui est régulièrement fait aux femmes lorsqu'elles s'absentent de la communauté (que ce soit pour des activités commerciales, militantes, ou judiciaires), les maris ne pouvant/sachant pas se nourrir seuls.

Toutefois, cet argument n'est pas à intégrer d'emblée sous une vision de domination patriarcale. Les féministes ixil qu'il nous a été donné de rencontrer nous ont en effet toutes confié être attachées à ce rôle de « nourricière ». L'homme est, selon elles, chargé d'amener les aliments dans la maison ; les femmes, quant à elles, s'occupent de leur transformation. Pour ces femmes, il s'agit là de maintenir un espace de pouvoir auquel elles sont attachées : le pouvoir domestique. Ainsi, tout comme la conquête d'un équilibre entre rôles féminins et masculins dans l'espace public est un axe essentiel des luttes féministes ixil, le maintien de rôles genrés au sein du foyer est également nécessaire pour le maintien de l'harmonie familiale. Le parallèle qui est fait dans la performance théâtrale entre l'obscurité et l'absence de la femme trouve un écho non seulement dans le vécu quotidien des communautés ixil, mais également dans les revendications féministes ixil. Une nouvelle fois, le théâtre mémoriel crée des ponts entre une certaine vision des traditions et des revendications politiques contemporaines.

Enfin, le volet féministe de la pièce ressort par la présence notable d'une femme guitariste qui, selon l'une des spectatrices interrogées au moment de la représentation, serait un instrument dont seuls les hommes savent jouer. Ce sujet a également été relevé par la spectatrice ayant participé à un entretien formel les jours suivant la représentation. Lorsque nous l'interrogeons sur les raisons pour lesquelles les femmes ne jouent pas de guitare, voici la réponse qu'elle apporte :

No es algo cultural, es algo social, es algo como para someter a las mujeres en su papel de mujer.	Ce n'est pas quelque chose de culturel, c'est quelque chose de social, c'est quelque chose comme pour soumettre les femmes à leur rôle de femme.

Extrait d'entretien semi-directif (septembre 2017).

Cette opposition qu'elle exprime entre le culturel et le social représente, dans sa bouche, une contradiction entre les normes traditionnelles (le culturel) et les normes contemporaines (le social) ; c'est-à-dire que l'interdiction faite aux femmes ne serait pas une exigence des normes ixil ancestrales, mais une évolution de la société vers un système d'« invisibilisation » des femmes et de leurs talents potentiels. Une certaine idéalisation de la structuration ancienne de la société ixil de sa part n'est donc pas à exclure.

Elle nous a rapporté des échanges qu'elle a eus avec le *maestro*-violoniste au cours desquels il lui a expliqué s'être rendu compte qu'il est faux que les femmes ne pouvaient pas jouer. Au contraire, d'après lui, elles comprennent la musique plus vite que les hommes. D'après lui, les femmes sont les musiciens de la prochaine génération. Interrogée sur la force protestataire d'avoir intégré une femme guitariste, la spectatrice répond :

Eso es algo muy, muy, muy rebelde, ósea contra la sociedad, que ella está tocando la guitarra. Pero en la cabeza de este señor no existe que ella no podía tocar la guitarra.	Ça c'est très, très, très rebelle, c'est contre la société, le fait qu'elle joue de la guitare. Mais dans la tête de ce monsieur ça n'existait pas qu'elle ne puisse pas jouer de la guitare.

Extrait d'entretien semi-directif (septembre 2017).

Toutefois, nous n'avons pas noté de réactions négatives de la part du public, peut-être du fait de la licence particulière qui est accordée au théâtre dansé comme possible espace de transgression et d'inversion des normes (et donc des genres). Selon cette interlocutrice, c'est là que se situe la force de ce type d'œuvres rituelles, elles évoluent avec le temps et le vécu du peuple ixil. Elles sont également des espaces où la modernité peut s'exprimer, devenant ainsi

un instrument au service de luttes émancipatrices contemporaines, sans pour autant renier les traditions culturelles du peuple ixil.

Ainsi, la danse de la *Moronka – Chabela Ju* dresse les contours d'une mémoire vivante autour d'épisodes historiques traumatiques pour le peuple ixil. Le théâtre mémoriel se veut un instrument didactique politisé, chargé de transmettre la mémoire orale de l'histoire ixil. Comme cela peut se constater au Guatemala et ailleurs sur le continent latino-américain[36], l'art (rituel ou non), et le théâtre notamment, devient un instrument militant. Les mouvements sociaux indigénistes et féministes s'en emparent afin d'en faire les vecteurs d'un discours politique présenté comme progressiste et émancipateur, tout en proposant des scenarii alternatifs de sortie de la violence et de construction de sociétés pacifiées (Le Bot, 2020). Le théâtre mémoriel ixil, tel que présenté ici, cherche donc à construire une mémoire collective du conflit qui justifie des épisodes de résistance plus récents. Il s'affirme également comme un outil de « conscientisation » permettant de faire évoluer la société quant à la place des femmes dans l'histoire et dans la société contemporaine.

La relecture féministe de l'œuvre, qui réinterprète et s'approprie des discours continentaux néo-indigènes pachamamiques, esquisse les contours d'une mémoire du conflit politisée. Cette dernière mêle des conceptions vernaculaires du corps des femmes à des théories *new age* qui donnent du sens au traumatisme du conflit et aux violences sexuelles qui l'ont accompagné. Cette lecture féministe vise à construire des outils de résilience collective susceptibles d'être entendus sur des plateformes internationales liées au développement du discours de reconnaissance des droits des peuples autochtones (Bellier, 2014 ; Cîrstocea, 2018 ; Lacombe, 2018). Il y a une trentaine d'années, Patrick Menget et Antoinette Molinié (1993, pp. 9-10) dressaient un constat comparable dans une étude sur la transmission de la tradition dans les sociétés américanistes. Cette lecture particulière du traumatisme du conflit a été développée par des réseaux militants d'abord urbains qui se sont ensuite délocalisés. Ils construisent un discours mémoriel qui se veut universel et consensuel dans une société qui peine à élaborer une pacification profonde, apte à conjuguer des mémoires traumatiques diverses et des intérêts parfois divergents[37].

[36] Voir notamment Bustamante (2019) ; Hémond (2020) ; Marcos (2013 [2011], pp. 11-28) ; Vargas Quevedo (2005).
[37] Voir « I.3. Concurrences mémorielles et divisions religieuses : comment s'articulent-elles ? ».

CONCLUSION

Conclusions générales

Interroger les effets du conflit armé guatémaltèque, et plus spécifiquement du viol comme arme de guerre, sur les femmes mayas ixil était l'approche de départ qui sous-tendait notre recherche. Comme cela arrive souvent à l'anthropologue, nous nous sommes heurtée à la réalité du terrain qui rendait un tel cap difficile à maintenir. Nos interlocuteurs, et surtout nos interlocutrices, nous ont rapidement fait réaliser que les conséquences du conflit armé sur les femmes dépassaient de loin la question de la violence sexuelle. Seules l'étude et l'observation des effets de la violence sur les communautés de façon générale permettaient de cerner au plus juste les préoccupations qui les animent à l'heure actuelle. Ce constat nous a menée à construire le concept de « fait social brutal », outil théorique de compréhension du génocide comme un phénomène impactant l'ensemble des domaines de la société de façon abrupte et violente. De là, l'axe de la reconstruction, de la résilience pourrait-on presque dire, s'est imposé comme une évidence permettant de creuser les capacités de transformation et d'adaptation de la société ixil. Nous avons donc choisi d'aborder ce sujet en interrogeant les espaces d'intervention de la mémoire près de quarante ans après le génocide. Cette approche rend compte, d'une part, de toute la complexité des enjeux de la reconstruction et, d'autre part, de l'agentivité des actrices et des acteurs de cette région restée longtemps isolée.

Afin d'aborder au mieux cette problématique, nous avons tâché de construire une méthode de travail qui ne réactive pas d'éventuels traumatismes auprès de nos interlocuteurs. En effet, il était pour nous inenvisageable d'évoquer de façon frontale la question du conflit armé dès notre arrivée sur le terrain, et ce pour plusieurs raisons. Premièrement, pour des questions de sécurité (aussi bien celle de nos interlocuteurs que la nôtre), il est parfois risqué de se présenter d'emblée comme travaillant sur cette période. Deuxièmement, nous souhaitions rester ouverte aux thématiques actuelles sur notre terrain d'enquête et donc y entrer par une enquête large permettant d'étudier d'amples pans de la société et de la culture ixil. Enfin, le conflit armé ayant pris une dimension génocidaire dans la région, sa remémoration fait courir le risque d'une résurgence des traumatismes. Nous refusions de mettre les personnes avec lesquelles nous travaillions dans des situations émotionnellement complexes à gérer en

remémorant des souvenirs particulièrement douloureux. Nous avons donc opté pour un terrain de onze mois qui nous a permis de prendre le temps de nous faire connaître, d'habituer les habitants de Nebaj et de Cotzal à notre présence, de construire une relation de confiance propre à faire céder les barrières de l'altérité. Le contexte de travail en terrain postconflit a ceci de particulier qu'il met en jeu des réactions émotionnelles aussi bien pour les interlocuteurs locaux que pour le chercheur. Il faut avoir conscience de ces affects, sans cesse en tenir compte dans sa posture de réflexivité, et parfois en faire part au moment de la restitution des travaux.

> Les recherches empiriques sur des contextes affectés par la guerre requièrent des chercheurs qu'ils engagent un dialogue avec les difficiles conditions de vie de terrains de ce type, et avec les personnes qui les subissent quotidiennement. Ces interactions créent des réactions émotionnelles aussi bien pour les chercheurs que pour les personnes avec lesquelles ils collaborent. Mais si cela semble être un poncif, il semble étonnant que ce soit largement passé sous silence dans la recherche en science sociale la plus concernée par les contextes affectés par la guerre : les champs interdisciplinaires d'études sur la paix et les conflits, et les études sur le développement. Professionnellement, méthodologiquement et conceptuellement, le caractère émotionnel inné de l'expérience de recherche est passé sous silence dans ces études menées en environnements affectés par la guerre (Jamar et Chappuis, 2016, p. 95)[1].

C'est donc en tenant compte de ces considérations que nous avons opté pour une prépondérance de l'observation participante. Nous avons obtenu une grande partie de nos données de discussions informelles avec nos interlocutrices, dont certaines n'ont pas été enregistrées. Ayant travaillé avec des personnes aux profils très variés, les statuts sous lesquels nous nous présentions et ceux qui nous étaient attribués étaient assez divers, allant de l'étudiante naïve à la militante féministe. De l'analyse de ces matériaux, combinée à une recherche bibliographique résolument pluridisciplinaire, ont émergé des dimensions diverses de la mémoire ixil, navigant entre le collectif et l'individuel, et qui ont guidé l'organisation de cette thèse.

La structure de cette étude a été pensée selon trois grands axes complémentaires : la construction de la mémoire collective du conflit, la mémoire individuelle et sa transmission, et

[1] « *Empirically driven research on war-affected contexts requires researchers to engage with the hard realities of life in the so-called field, and with the people who suffer them daily. These interactions create emotional responses for both researchers and the people they engage with. But if this seems to state the obvious, it may be surprising that it goes largely unacknowledged within the social science research most concerned with war-affected contexts: the interdisciplinary fields of peace and conflict studies, and development studies. Professionally, methodologically and conceptually, the innate emotionality of the research experience is silenced in these studies in war-affected environments* », Jamar et Chappuis (2016, p. 95).

enfin la mémoire militante et ses différentes formes d'expression. Chacune de ces sections a été subdivisée en deux chapitres, proposant un parcours à travers les différents espaces de négociation des mémoires ixil. Ce trajet partait d'une présentation contextuelle du conflit armé, préalable indispensable à l'exposition de la construction mémorielle et, par l'exemple du procès pour génocide, nous a permis de dresser la structuration actuelle de la société ixil autour de la question de la mémoire du conflit armé. Une fois ces jalons posés, nous avons relocalisé notre regard pour nous intéresser à la façon dont les individus construisent, voire somatisent la mémoire du conflit, que ce soit dans les discours ou dans la corporalité. Ces deux premières parties nous ont donc permis de saisir certaines spécificités locales quant à la construction mémorielle. Nous avons ensuite légèrement dévié notre regard pour nous intéresser à la transmission d'une mémoire politisée de la violence par les réseaux militants pro-droits de l'Homme, que ce soit à travers le théâtre rituel comme à travers des idéologies politiques mêlant modernité et tradition. Ainsi, la question de la construction mémorielle est apparue comme un fil rouge à travers ce cheminement proposant des échelles et des contextes divers.

Le premier chapitre a commencé par un rappel de l'histoire du conflit armé au niveau national et de son implantation en région ixil, jusqu'à acquérir une dimension génocidaire qui a permis de construire le concept de fait social brutal comme élément clé de l'analyse. À la suite de ce rappel contextuel, nous nous sommes attachée à analyser le procès pour génocide comme un processus mémoriel pour ceux y participant. Par l'étude d'une audience à Nebaj, il a été possible d'appréhender la justice transitionnelle comme un espace mémoriel particulier. Cette audience a en effet révélé la persistance de fractures profondes au sein de la société ixil en montrant la constitution de « groupes d'intérêts » religieux et mémoriels qui se construisent de façon parallèle et s'alimentent les uns les autres.

Le deuxième chapitre reprenait la question de l'institution judiciaire comme espace de construction de la mémoire collective, mais sous une entrée plus spécifique, celle des violences sexuelles faites aux femmes. Dans un premier temps, une analyse comparative des études précédentes a permis de construire une définition de l'utilisation du viol comme arme de guerre, mettant ainsi en lumière la pertinence de ce concept dans le contexte ixil. L'analyse d'un témoignage effectué face au tribunal a mené à définir les contours de la verbalisation de la violence sexuelle. Cela nous a poussée à souligner la difficile transmission de la mémoire individuelle lorsque celle-ci acquiert une valeur collective et qu'elle doit être traduite, transcrite et diffusée pour devenir le symbole d'une lutte politique.

Le chapitre suivant nous a permis de recentrer le regard sur l'individu afin d'analyser le processus de construction et d'adaptation de la mémoire individuelle du conflit armé. Partant de l'exemple du récit mémoriel tel que mis en place au sein d'une coopérative artisanale, nous avons constaté que la mémoire individuelle se façonne par des allers-retours constants entre l'expérience personnelle et l'expérience collective, elle-même impactée par le regard posé par les personnes extérieures à la communauté. Le récit mémoriel individuel, tel qu'il est offert à l'extérieur par la relation marchande du tourisme, répond à des attentes spécifiques et se distingue de celui qui a cours dans le quotidien des personnes. Ceci est notamment flagrant lorsque l'on s'intéresse à la notion de silence et aux conditions de sa rupture. Cette dernière a notamment été étudiée dans un cadre didactique, montrant une nouvelle fois ces allers-retours entre mémoire individuelle et collective, la première étant exprimée lorsqu'elle apporte un bénéfice à la réaffirmation du collectif.

Toujours en nous intéressant à la notion de mémoire individuelle, le quatrième chapitre a légèrement dévié le regard pour interroger cette fois les effets de la mémoire traumatique sur le corps. Soulever cette question a nécessité la définition des maladies traumatiques autochtones telles que le *susto* et la *vergüenza* afin d'analyser la façon dont le traumatisme du conflit s'inscrit de façon durable sur les corps, nous permettant de nous centrer sur la corporalité de la mémoire. Cette analyse a été complétée par la présentation des contextes spécifiques de la consommation d'alcool, montrant que celle-ci peut parfois être liée à la notion de mémoire, tout en étant jugée de façon différentiée selon son contexte et son objectif.

Le cinquième chapitre s'est centré sur une performance, théâtrale objet peu, voire pas étudié dans une optique ethnographique jusqu'à présent : la *Moronka – Chabela Ju*, un drame dansé dressant un parallèle entre différentes périodes d'oppression vécues par les Ixil depuis la colonisation. Cette œuvre a mis en avant la façon dont le théâtre mémoriel peut devenir un instrument de diffusion d'une mémoire militante du conflit armé par la réinterprétation et la réadaptation de conceptions traditionnelles à des luttes contemporaines actuelles. La mobilisation de la mémoire du continuum des violences par le registre sémiotique du théâtre mémoriel s'inscrit dans une volonté didactique fortement politisée.

Le dernier chapitre enfin a été l'occasion d'ouvrir le débat de la mémoire et de son utilisation dans des registres discursifs militants, tout en interrogeant la façon dont l'anthropologie étudie les discours néo-indigénistes et écoféministes en plein essor à l'heure actuelle dans différentes régions du monde. Accompagnant le développement de l'auto-objectivation de leur culture par les Ixil, ces discours progressistes du néo-indigénisme sont

donnés à voir à l'anthropologue qui est perçu comme un passeur de mémoire et de vérité et dont les travaux peuvent courir le risque de l'instrumentalisation politique. Dans le cadre d'une anthropologie qui se veut militante tant par son sujet que par les réseaux observés, la rigueur scientifique de l'observation est le seul instrument capable de dénouer les contradictions qui existent parfois entre les discours et la praxis. La rhétorique de l'unité ixil préservée malgré le conflit ne doit pas faire oublier l'aspect idéologique de cette prétendue unité historique, mais également les divisions profondes qui continuent de parcourir la société (ou les sociétés ?) ixil. Face à des registres discursifs de l'ordre de la tactique politique de revendication des droits des peuples autochtones, nous avons dû nous interroger sur les objectifs de ces discours, sur leur « émicité », et sur les enjeux que sous-tendent ces discours à vocation globale, et qui dépassent de loin le cadre d'un travail de doctorat. Seules la collecte de données auprès de populations aux profils divers, et leur confrontation aux études menées auprès d'autres populations mayas permettent de cerner l'ensemble de ces enjeux et le champ mémoriel qui traverse la société ixil postconflit.

Ces six chapitres nous font explorer la mémoire du conflit armé telle qu'elle est mise en place par les interlocuteurs et interlocutrices ixil auprès desquels nous avons eu la chance de travailler. Ce chemin s'est structuré en six étapes qui couvrent un faisceau large des domaines de constitution d'une société, validant ainsi la théorie du génocide comme un fait social brutal impactant l'ensemble des secteurs structurant la société ixil. Pour le résumer de façon très brève, les « espaces sociaux » dans lesquels la mémoire est déployée ont été les institutions religieuses, l'institution judiciaire, le domaine du tourisme, les corps, et enfin le théâtre rituel et le militantisme comme deux stratégies mémorielles tissant des liens entre conceptions traditionnelles et modernisation du discours. D'autres espaces restent encore à explorer, dans lesquels la mémoire du conflit est énoncée de façon moins directe, tels que les récits mythistoriques et autres narrations traditionnelles ou performances rituelles.

Perspectives de recherche

La question de la mémoire est un sujet particulièrement vaste et les perspectives de recherche qui restent ouvertes à la suite de cette étude sont nombreuses. Ceci est d'autant plus vrai chez les Ixil où, comme nous avons pu le constater, le conflit armé a lourdement impacté le travail des anthropologues par la difficulté qu'il y avait à accéder au terrain d'une part et par

l'important débat autour de la question du génocide d'autre part. Notre expérience du terrain tend à faire penser qu'une partie de la population cherche désormais à s'engager sur des thématiques autres que celle du génocide, volonté que nous avons tenté de mettre en avant à travers le parcours proposé dans cette thèse en partant du conflit armé pour finir sur le militantisme contemporain.

L'un des axes cruciaux qui restructure la société ixil à l'heure actuelle est la question migratoire, et notamment les liens entre migration économique et endettement (Lutjens, 2010 ; Stoll et Franco, 2011). En 2017, la *Red* (ASOREMI et CISV, 2018b) a mené une enquête sur la question migratoire dans la région, et plus particulièrement sur la place des femmes dans ce phénomène[2]. Une des conclusions majeures de cette étude est que la principale cause de l'important flux d'émigration vers les États-Unis que connait la région ces dernières années est liée à des problèmes structurels tels que l'absence d'opportunités d'emploi, le difficile accès aux soins et à l'éducation ou les violences conjugales. Une organisation locale spécialiste des questions de migration affirme que dix-mille Ixil se trouveraient actuellement aux États-Unis, guidés par un réseau estimé de trois-cents passeurs de tous types (trafic de drogue, trafic d'êtres humains, coyotes…)[3]. De plus, bien que la question de la migration féminine reste un champ d'études peu exploré, un nombre grandissant de femmes tentent de rejoindre le nord du continent malgré les risques encourus au cours du trajet migratoire, notamment les risques de viols aux différentes étapes du trajet. La journaliste et coopérante Simona Carnino (2020) estime que 50 % des migrants de la région sont des femmes. La migration tend ainsi à bouleverser en profondeur la structuration traditionnelle des communautés et l'afflux d'argent des *remesas* (Oficina Municipal de Planificación, Municipalidad de Nebaj et SEGEPLAN/DPT, 2010, p. 14) semble modifier les anciens rapports de pouvoir (Piedrasanta Herrera, 2013 ; *idem*, 2016). De plus, le retour des migrants après des séjours en ville ou à l'étranger soulève la question de leur rapport à la mémoire : sont-ils des passeurs de mémoire et, le cas échéant, quels sont les contours de cette mémoire qui traverse villes et frontières[4] ?

Une seconde perspective d'ouverture dans laquelle nous souhaitons nous investir consiste à recentrer l'attention sur la composition des corps et leur sensibilité ainsi que sur les émotions afin d'articuler ces deux questions à la notion de mémoire. Il s'agirait ainsi de prendre pied dans

[2] Notre proximité avec certains membres de l'équipe de la *Red* nous a menée à participer à l'élaboration de questionnaires visant des responsables associatifs et institutionnels.
[3] Entretien informel avec un membre d'Asaun-Ixil souhaitant conserver l'anonymat (février 2018).
[4] Nous remercions Philippe Erikson (communication personnelle, octobre 2020) pour ses apports quant au lien entre mémoire du conflit et migration.

le « tournant émotionnel » (Gómez, 2014, pp. 108-109) des sciences humaines et sociales en travaillant sur la mémoire des émotions à travers une approche qui mêlerait anthropologie cognitive et ethnolinguistique pour aborder un autre volet des stratégies mémorielles liées au conflit armé interne. De premières hypothèses ont été abordées, notamment concernant le rôle de la vue comme preuve de véracité qui est mobilisée dans les récits mémoriels. Toutefois, le rôle de la sensorialité dans la constitution de la mémoire et dans sa transmission n'a que peu été évoqué aussi bien dans cette étude que dans la littérature ethnologique sur les Mayas[5]. Lier sens et mémoire serait ainsi un point d'entrée vers un élargissement sur la question des émotions et, plus spécifiquement, de la mémoire des émotions, et de celles suscitées par la remémoration.

Au-delà de ces deux principales perspectives d'étude, les différents champs abordés en filigrane tout au long de cette thèse mériteraient d'être approfondis, qu'il s'agisse de la question judiciaire par une analyse approfondie des enjeux sociopolitiques qui se jouent dans la cour d'un tribunal, comme de se pencher sur le processus de construction du témoignage. La notion de témoignage judiciaire elle-même pourrait être analysée plus en profondeur dans des études ultérieures en adoptant une démarche d'ethnolinguistique qui nous informerait plus en profondeur sur les rouages idiomatiques de l'acte de témoigner. Plusieurs aspects de la question religieuse restent encore à explorer, notamment la place éventuelle de la mémoire dans les rituels et dogmes des différentes obédiences. Enfin, les enjeux liés à l'éducation scolaire n'ont malheureusement que peu été analysés et seront à interroger par la suite, notamment en étudiant le rôle de l'Université Ixil (Batz, 2018) comme passeuse d'une mémoire décoloniale et formatrice d'une nouvelle génération de leaders communautaires. Ainsi, étudier le champ de la mémoire du conflit nous a menée à envisager de nouveaux axes d'enquête qui n'avaient pas été envisagés auparavant, nous ouvrant de nouvelles perspectives de recherche et de collaborations dans l'aire de l'anthropologie mayaniste, ainsi que de potentielles analyes comparatives en dehors du monde maya.

[5] Nous remercions Marie Chosson (communication personnelle, juin 2021) pour ses recommandations de recherche sur cette question.

Sigles, acronymes et abréviations présents dans le texte

AC	Action catholique
ACOGUATE	*Acompañamiento Internacional en Guatemala* Accompagnement international au Guatemala
AJR	*Asociación para la Justicia y Reconciliación* Association pour la justice et la réconciliation
AJURE	*Asociación Movimiento Justicia y Reconciliación* Association mouvement justice et réconciliation
ALMG	*Academia de Lenguas Mayas de Guatemala* Académie des langues mayas du Guatemala
AMISMAXAJ	*Asociación de Mujeres Indígenas Xinkas de Santa María Xalapán* Association de femmes indigènes xinka de Santa María Xalapán
AMIVR	*Asociación de Mujeres Indígenas* « *Voz de la Resistencia* » Association de femmes indigènes « Voix de la résistance »
ASAUN-Ixil	*Asociación de Asentamientos Unidos del Área Ixil* Association des colonies unies de l'aire ixil
ASOREMI	*Asociación Red de Mujeres Ixhiles* Association réseau de femmes ixil
AVEMILGUA	*Asociación de Veteranos Militares Guatemala* Association de vétérans militaires Guatemala
CACIF	*Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras* Comité coordinateur des associations agricoles, commerciales, industrielles et financières
CALDH	*Centro para la Acción Legal en Derechos Humanos* Centre pour l'action légale en droits de l'Homme
CC	*Corte de Constitucionalidad* Cour constitutionnelle
CEH	*Comisión para el Esclarecimiento Histórico* Commission pour l'éclaircissement historique
CICIG	*Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala* Commission internationale contre l'impunité au Guatemala

CIEDEG	*Conferencia de Iglesias Evangélicas de Guatemala* Conférence des Églises évangéliques du Guatemala
COCODE	*Consejo Comunitario de Desarrollo* Conseil communautaire de développement
CPR-Sierra	*Comunidades de Población en Resistencia de la Sierra* Communautés de population en résistance de la Sierra
DMM	*Dirección Municipal de la Mujer* Direction municipale de la femme
DSN	Doctrine de Sécurité Nationale
ECAP	*Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial* Équipe d'études communautaires et action psychosociale
EGP	*Ejército Guerrillero de los Pobres* Armée de guérilla des pauvres
FAFG	*Fundación de Antropología Forense de Guatemala* Fondation d'anthropologie légiste du Guatemala
FAR	*Fuerzas Armadas Rebeldes* Forces armées rebelles
FIL	*Fuerzas Insurreccionales Locales* Forces insurrectionnelles locales
FRG	*Frente Republicano Guatemalteco* Front républicain guatémaltèque
INGUAT	*Instituto Guatemalteco de Turismo* Institut guatémaltèque du tourisme
MLN	*Movimiento de Liberación Nacional* Mouvement de libération nationale
ORPA	*Organización del Pueblo en Armas* Organisation du peuple en armes
PAC	*Patrulla de Autodefensa Civil* Patrouille d'autodéfense civile
PDH	*Procuraduría de los Derechos Humanos* Bureau du procureur des droits de l'Homme
PGT	*Partido Guatemalteco del Trabajo* Parti guatémaltèque du travail

PN	*Policía Nacional* Police nationale
PNC	*Policía Nacional Civil* Police nationale civile
PUA	*Partido de Unificación Anticomunista* Parti d'Unification Anticommuniste
REMHI	*Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica* Projet interdiocésain de récupération de la mémoire historique
UNAMG	*Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas* Union nationale de femmes guatémaltèques
URNG	*Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca* Unité révolutionnaire nationale guatémaltèque
USAC	*Universidad San Carlos de Guatemala* Université San Carlos du Guatemala

Abréviations et symboles linguistiques utilisés

?	Morphème non identifié
= (*ve't=e* [Ne])	Lorsque le terme est utilisé en fin de phrase il est prononcé *ve'te* (Ne), s'il est utilisé ailleurs dans l'énoncé, seule *ve't* (Ne) est prononcé.
1, 2, 3	Première personne, deuxième personne, troisième personne
Abs	Jeu absolutif ou Jeu B
ADJ	Adjectif
ADV	Adverbe
ART	Article
CL.ADV.	Clause adverbiale
CLASS	Classificateur
DEM	Démonstratif
DIR	Directionnel
EMPH	Suffixe d'emphase
Erg	Jeu ergatif ou Jeu A
Esp	Mot emprunté à l'espagnol
EXIST	Existentiel
INSTR	Indice instrumental
INTERR	Interrogatif
litt.	Traduction littérale
masc	Masculin
NB.DEF	Nombre défini
NEG	Négation
NUM	Racine numérale
PART	Particule
pl	Pluriel
PRO	Pronom
sg	Singulier
SUBST	Substantif
SUFF	Suffixe
SUFF.DERIV	Suffixe de dérivation
TAM	Temps, aspect, mode

Références bibliographiques citées

Ouvrages, rapports universitaires, présentations et publications scientifiques

Adams, Richard et Bastos, Santiago

2003 *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*, Guatemala: Cirma, coll. « ¿Por qué estamos como estamos? », 566 pp.

Adell, Eric

2015 « Evidence of contact in the lexicon of the Ixil », 05.2015, 21 pp., https://www.researchgate.net/publication/332870175_Evidence_of_contact_in_the_lexicon_of_Ixil [consulté le 16.10.2021].

2016a « Coronal Contrasts in Chajul Ixil and the Development of the Mamean Languages », 05.2016, 43 pp., https://www.researchgate.net/publication/332870372_Coronal_Contrasts_in_Chajul_Ixil_and_the_Development_of_the_Mamean_Languages [consulté le 16.10.2021].

2016b « Dynamic properties of noise: Acoustics of fricative, affricate, and ejective sibilants of Chajul Ixil », 12.2016, 29 pp., https://www.researchgate.net/publication/332870173_Dynamic_properties_of_noise_Acoustics_of_fricative_affricate_and_ejective_sibilants_of_Chajul_Ixil [consulté le 16.10.2021].

Aguayo, Sergio ; Christensen, Hanne ; O'Dogherty, Laura et Varesse, Stefano

1989 « Origen cultural en Guatemala », in: Aguayo, Sergio; Christensen, Hanne; O'Dogherty, Laura y Varesse, Stefano, *Los refugiados guatemaltecos en Campeche y Quintana Roo*, México: El Colegio de México, Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo, pp. 43-56.

Aguilar, Yolanda et Fulchiron, Amandine

2005 « El carácter sexual de la cultura de violencia contra las mujeres », in: Garavito Fernández, Marco Antonio *et al.*, *Las Violencias en Guatemala. Algunas perspectivas*, Guatemala: FLACSO, UNESCO, pp. 149-245.

Ajú Navichoc, Manuel Ezequías

2017 « Informe Final de Ejercicio Profesional Supervisado », memoria de la Escuela Superior de Arte, Universidad San Carlos de Guatemala, 81 pp., https://www.academia.edu/37439018/Manuel_Ezequ%C3%ADas_Aj%C3%BA_Navichoc_documentaci%C3%B3n_de_las_obras_y_vida_art%C3%ADstica_de_5_pintores_pl%C3%A1sticos_de_Santa_Mar%C3%ADa_Nebaj_Quich%C3%A9 [consulté le 16.10.2021].

Albert, Bruce

1993 « L'Or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil) », *L'Homme*, tome 33, n° 126-128, pp. 349-378.

1997 « Territorialité, ethnopolitique et développement : à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne », in : Gros, Christian, « Amazonies indiennes, Amazonie nouvelle ? », *Cahiers des Amériques latines*, n° 23, pp. 177-210.

Aldrin, Thibaut

2016 *Savoir faire & faire valoir la terre cuite d'Amatenango del Valle (Chiapas, Mexique)*, Mémoire de Master 2 Recherche : Anthropologie, Université Paris Nanterre, 125 pp.

Alonso-Fradejas, Alberto

2013 « Guatemala : résistance indienne et paysanne à l'agro-industrie », *Alternatives Sud*, vol. 20-2013/4, « État des résistances dans le Sud. Les mouvements paysans », Louvain-la-Neuve : CETRI, Syllepse, pp. 129-136.

Andreopoulos, George J.

1994 « Introduction: The Calculus of Genocide », in: Andreopoulos, George J. (éd.), *Genocide: Conceptual and Historical Dimensions*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 1-28.

Anonyme

2006 [2002] *Une femme à Berlin. Journal. 20 avril – 22 juin 1945*, Paris : Gallimard, coll. « Témoins Gallimard », 260 pp.

Arias, Arturo

2001 « Authoring Ethnicized Subjects: Rigoberta Menchú and the Performative Production of the Subaltern Self », *PMLA*, 01.2001, vol. 116, n° 1, « Globalizing Literary Studies », pp. 75-88.

2002 « After the Rigoberta Menchú Controversy: Lessons Learned about the Nature of Subalternity and the Specifics of the Indigenous Subject », *MLN*, 03.2002, vol. 117, n° 2, « Hispanic Issue », pp. 481-505.

Ariel de Vidas, Anath

2021 « Repetir para reunir. El esquema de repetición ritual en el pueblo nahua de La Esperanza, norte de Veracruz », Séminaire RITMO, GERM, 23.04.2021.

Audoin-Rouzeau, Stéphane

2008 *Combattre. Une anthropologie historique de la guerre moderne (XIXe-XXIe siècle)*, Paris : Éditions du Seuil, coll. « Les livres du nouveau monde », 328 pp.

AVANCSO

2017 *« La violencia de antes está en adelante… ». Mujeres indígenas: Su relación con la violencia y « las justicias ». San Cristóbal Verapaz y Santa Cruz Verapaz - Alta Verapaz*, Guatemala: AVANCSO, Cuadernos de Investigación n° 29, 382 pp.

Ayres, Glenn
1991 *La Gramática Ixil*, La Antigua Guatemala: CIRMA, 240 pp.

Balsanelli, Alice
2019a° « Almas lacandonas: estudio de las entidades anímicas de los Jach Winik », *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XVII, n° 2, 07-12.2019, pp. 115-130.
2019b « Le concezioni animiste tra i Maya Lacandoni del Chiapas, Messico », *Centroamericana*, 29.2, pp. 5-35.

Bard, Patrick
2012 « Un écosystème du mal : le fémicide au Guatemala », in : Jahan Sébastien (dir.), *Les violences génocidaires au Guatemala. Une histoire en perspective*, Paris : L'Harmattan, coll. « Recherches Amériques latines », pp. 67-76.

Bardet, Céline
2016 « Le viol comme arme de guerre dans le phénomène migratoire », Présentation lors de la conférence « L'utilisation du viol comme arme de guerre », Université Paris-Saclay, 30.11.2016.

Bastos, Santiago
2006 « Prólogo. Los actores sociales en una década olvidada », in: Brett, Roddy, *Movimiento social, etnicidad y democratización en Guatemala, 1985-1996*, Guatemala: F&G Editores, pp. xxi-xxvii.
2015 « La sentencia de genocidio y la persistente presencia del racismo en Guatemala », in: CALDH, *Dignificando la Verdad de los Pueblos. Análisis de la Histórica Sentencia por Genocidio*, Guatemala: CALDH, pp. 25-29.

Bastos, Santiago et Camus, Manuela
2003a *El Movimiento Maya en Perspectiva. Texto para reflexión y debate*, Guatemala: FLACSO, 128 pp.
2003b *Entre el Mecapal y el Cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*, Guatemala: FLACSO y Cholsamaj, 350 pp.

Bastos, Santiago ; Zamora, Marcelo et Tally, Engel
2016 [2013] « The Reinterpretation of *Oxlajuj b'aqtun* in Guatemala: Between the New Age and Mayan Reconstitution », in: de la Torre, Renée; Gutiérrez Zúñiga, Cristina and Juárez Huet, Nahayeilli B. (éds.), *New Age in Latin America. Popular Variations and Ethnic Appropriations*, Leiden, Boston: Brill, pp. 316-336.

Bataillon, Gilles
1997 « Analyser le chaos », *Cultures & Conflits*, 24-25, hiver 1996 – printemps 1997, « Survivre : Réflexion sur l'action en situation de chaos », 6 pp., https://journals.openedition.org/conflits/151 [consulté le 16.10.2021].
2009 « Travail de l'anthropologue et travail des témoins, Moskitia 1982-2007 », *Cultures et Conflits*, n° 74, été 2009, pp. 129-166.

Batz, Giovanni

2017 *The Fourth Invasion: Development, Ixil-Maya Resistance, and the Struggle against Megaprojects in Guatemala*, Dissertation to the Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Austin in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor in Philosophy, the University of Texas at Austin, 238 pp.

2018 « The Ixil University and the decolonization of knowledge », in: Tuhiwai Smith, Linda; Tuck, Eve and Yang K. Wayne, *Indigenous and Decolonizing Studies in Education. Mapping the long view*, New York: Routledge, pp. 103-115.

Baussant, Michèle

2007 « Penser les mémoires », *Ethnologie française*, PUF, 2007/3, vol. 37, pp. 389-394.

Beaucage, Pierre

2004 « Parcours de l'indianité : théologie, politique, anthropologie », *Cahiers du groupe de recherche sur les imaginaires politiques en Amérique latine*, 3, non paginé, http://www.gripal.ca/publications/cahiers-des-imaginaires/parcours-de-l-indianite-theologie-politique-anthropologie/ [consulté le 05.09.2020 ; accès impossible le 16.10.2021].

Beaud, Stéphane et Weber, Florence

2010 [1997] *Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques*, Paris : La Découverte, coll. « Guides Grands Repères », 311 pp.

Becquelin, Pierre

1965 « Archéologie du Bassin supérieur du Rio Xacbal, Guatemala », *Journal de la Société des Américanistes*, 54-1, pp. 142-143.

1970 « Histoire et acculturation chez les Indiens Ixil du Guatemala », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 59, pp. 7-26.

1991 « Les quatre directions du monde maya », in : Breton, Alain ; Berthe, Jean-Pierre et Lecoin, Sylvie (éds.), *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala réunies à la mémoire de Nicole Percheron*, Toulouse : Universitaires du Mirail, coll. « Hespérides », pp. 35-46.

2001 [1969] *Arqueología de la Región de Nebaj, Guatemala*, Guatemala: CEMCA, Escuela de Historia - USAC, CCCAC, *Cuadernos de Estudios Guatemaltecos* 5, 231 pp.

Bellier, Irène

2014 « "Terres, territoires, ressources" : les relations entre politique, économie, culture et droits des peuples autochtones », in : Bellier, Irène (dir.), *Terres, territoires, ressources. Politiques, pratiques et droits des peuples autochtones*, Paris : L'Harmattan, coll. « Horizons autochtones », p 9-27.

Benoist, Odina

2013 « Le stress et ses masques culturels : un regard anthropologique », in : Bugada, Alexis et Renaux-Personnic, Virginie, *Le stress au travail. Regards pluridisciplinaires*, s. l. :

PUAM, coll. « Droits, Pouvoirs et Sociétés », 5 pp., https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01474366/document [consulté le 16.10.2021].

Bergeret, Agnès

2007 « Anthropologies et controverse identitaire au Guatemala », *Journal des Anthropologues*, n° 110-111, 14 pp., http://jda.revues.org/941 [consulté le 16.10.2021].

2012 *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 : Anthropologie, Paris : Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3, 707 pp.

2017 « Narrativas del conflicto y construcciones del pasado entre los q'eqchi'es », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 103, hors-série : « Maya times », pp. 291-330.

Bermúdez, Fernando

2012 « La "théologie de la libération" vue du Guatemala. Regard d'un missionnaire et théologien », in : Jahan, Sébastien (dir.), *Les violences génocidaires au Guatemala. Une histoire en perspective*, Paris : L'Harmattan, coll. « Recherches Amériques latines », pp. 77-89.

Black, George

1984 *Garrison Guatemala*, New York: Monthly Review Press, 198 pp.

Bode, Barbara

1961 « The Dance of the Conquest of Guatemala », préimprimé de *Middle American Research Institute, Tulane University*, publication 27, Nouvelle-Orléans, pp. 203-298.

Bolya

2005 *La profanation des vagins. Le viol, arme de destruction massive*, Paris : Éditions du Rocher, coll. « Le Serpent à plumes », 199 pp.

Bonifacio, Valentina

2002 « Le donne indigene Ixil e la guerriglia guatemalteca: partecipazione nel conflitto e vissuto della malattia », *La Ricerca Folklorica*, 10.2002, n° 46, « Genere, sessualità, gestione del corpo », pp. 61-71.

Boutron, Camille

2019 *Femmes en armes. Itinéraires de combattantes au Pérou (1980-2010)*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, coll. « Amériques », 218 pp.

Bowerman, Melissa ; de León, Lourdes et Choi Soonja

2015 « Verbs, Particles, and Spatial Semantics: Learning to talk about Spatial Actions in Typologically Different Languages », in: Clark, E. V. (éd.), *Proceedings of the Twenty-seventh Annual Child Language Research Forum*, pp. 101-110.

Branche, Raphaëlle ; Delpla, Isabelle ; Horne, John ; Lagrou, Pieter ; Palmieri, Daniel et Virgili, Fabrice

2013 [2011] « Introduction. Écrire l'histoire des viols en temps de guerre », in : Branche, Raphaëlle et Virgili, Fabrice (dirs.), *Viols en temps de guerre*, Paris : Petite Bibliothèque Payot, coll. « Histoire », pp. 7-29.

Breton, Alain

1979 *Les Tzeltal de Bachajon. Habitat et organisation sociale*, Nanterre : Laboratoire d'ethnologie, 235 pp.

1980 « Étude d'une fête de confrérie à Rabinal : l'exemple de saint Pierre apôtre », *Cahiers de la RCP 500*, n° 2, pp. 171-225.

1994 *Rabinal Achi. Un drame dynastique maya du quinzième siècle*, Nanterre : Société des américanistes et Société d'ethnologie, coll. « Recherches américaines », 452 pp.

2001 [1969] « Algunas observaciones acerca del calendario ritual y el sistema de los "cargadores del año" en Nebaj, Guatemala », in: Becquelin, Pierre, *Arqueología de la región de Nebaj, Guatemala*, Guatemala: CEMCA, Escuela de Historia - USAC, CCCAC, *Cuadernos de Estudios Guatemaltecos* 5, pp. 219-231.

Brett, Roddy

2007 *Una Guerra sin Batallas: Del odio, la violencia y el miedo en el Ixcán y el Ixil, 1972-1983*, Guatemala: F&G Editores, 249 pp.

Bricker, Victoria R.

1973 *Ritual Humor in Highland Chiapas*, Austin, London: University of Texas Press, « Texas Pan American Serie », ebook, 337 pp.

Brisset, Demetrio

1995 « Supervivencias Actuales del Baile de la Conquista en Guatemala », *Revista de Indias*, vol. 55, pp. 203-221.

2009 « Estructuras de las danzas de conquista », *Escritural. Écritures d'Amérique latine*, n° 2, MSHS, Université de Poitiers, http://www.mshs.univ-poitiers.fr/crla/contenidos/ESCRITURAL/ESCRITURAL2/ESCRITURAL_2_SITIO/PAGES/Brisset-Martin.html [dernier accès le 16.10.2021].

Brown, Linda A.

2005 « Planting the Bones: Hunting Ceremonialism at Contemporary and Nineteenth Century Shrines in the Guatemalan Highlands », *Latin American Antiquity*, Cambridge University Press, 06.2005, vol. 16, n° 2, pp. 131-146.

Buendía Reyes, Jaime Mauricio

2015 *El Estudio del Susto en Comunidades Totonacas de la Costa de Papantla, Veracruz. Una Perspectiva Etnoepidemiológica*, Tesis de Maestría en Antropología, Universidad Veracruzana, Facultad de Antropología, 121 pp.

Bugnon, Fanny

2019 « Regards sur la violence politique des femmes », in : Guibet Lafaye, Caroline et Frénod, Alexandra (dirs.), *S'émanciper par les armes ? Sur la violence politique des femmes*, Paris : Inalco Presses, pp. 21-31.

Burgos, Elisabeth

2001 « Memoria, transmisión e imagen del cuerpo: Variaciones y recreaciones en el relato de un escenario de guerra insurgente », in: Morales, Mario Roberto (coord.), *Stoll-Menchú: la Invención de la Memoria*, Guatemala: Consucultura, pp. 19-85.

2009 [1983] *Moi, Rigoberta Menchú : une vie et une voix, la révolution au Guatemala*, Paris : Gallimard, coll. « Folio », 496 pp.

Cabnal, Lorena

n.d. « Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala », 8 pp., https://www.academia.edu/7693851/Acercamiento_a_la_propuesta_del_feminismo_comunitario_Abya_Yala [dernier accès le 16.10.2021].

Cantón Delgado, Manuela

2005 « Echando fuera demonios. Neopentecostalismo, exclusión étnica y violencia política en Guatemala », in: Ruz, Mario Humberto y Garma Navarro, Carlos (éds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma Metropolitana, « Cuadernos del Centro de Estudios Mayas », vol. 30, pp. 65-97.

Carmack, Robert M.

1988 « Editor's preface », in: Carmack, Robert M. (éd.), *Harvest of Violence. The Maya Indians and the Guatemalan Crisis*, Norman, London: University of Oklahoma Press, pp. ix-xvii.

Carro, Iñaki

2010 *Del Cielo a la Montaña*, Guatemala: Magna Terra Editores, 530 pp.

Carvajal González, Johanna

2020 « L'art comme alternative à la violence en Colombie : du Street Art au théâtre », présentation en ligne lors du colloque international « Sortir de la violence », FMSH, 01.12.202, https://www.fmsh.fr/fr/recherche/31230 [dernier accès le 16.10.2021].

Casaús Arzú, Marta

1999 « Reflexiones en torno a la Legitimidad del Estado, la Nación y la Identidad en el Marco de los Acuerdos de Paz en Guatemala », *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 25, n° 1, pp. 7-31.

2007 [1992] *Guatemala: Linaje y Racismo*, Guatemala: F&G Editores, 263 pp.

2008 *Genocidio: ¿La Máxima Expresión del Racismo en Guatemala?*, Guatemala: F&G Editores, « Cuadernos del presente imperfecto », n° 4, 74 pp.

Cefaï, Daniel et Amiraux, Valérie

2002 « Les risques du métier. Partie 3 », *Cultures et Conflits*, 47, automne 2002, 5 pp., https://journals.openedition.org/conflits/835#xd_co_f=ODEzYTQ4Y2UtZWQ4ZS00ZjVlLTg3OGYtMDZmMDc0ODdiOTEy~ [dernier accès le 16.10.2021].

Celigueta, Gemma

2017 « ¿Unas elecciones de verdad? Autenticidad, representación y conflicto en los concursos de reinas Indígenas de Guatemala », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 103-1, pp. 27-49.

Cervera Montejano, María Dolores

2007 « Etnoteorías parentales, alma y enfermedades infantiles entre los mayas de Yucatán », *Estudios de Antropología Biológica*, XIII, pp. 731-750.

Chamoux, Marie Noëlle

2011 « Persona, animacidad, fuerza », in: Pitrou, Perig; Valverde Valdes, María del Carmen y Neurath, Johannes (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*, Mexico D. F.: UNAM, CEMCA, pp. 155-179.

Chance, John K. et Taylor, William B.

1985 « Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy », *American Ethnologist*, vol. 12, n° 1, 02.1985, pp. 1-26.

Chirix, Emma

2010 *Ru rayb'äl Ri Qach'akul. Los Deseos de Nuestro Cuerpo*, Antigua Guatemala: Ediciones del Pensativo, « Nuestra Palabra », 307 pp.

Chosson, Marie

2012a « Du système de charges aux statuts de prestige individuel. Réflexions sur les frontières entre espaces de pouvoir à Aguacatenango », *Ateliers d'anthropologie*, n° 37, « Frontières épaisses », 15 pp., https://journals.openedition.org/ateliers/9217?lang=fr [dernier accès le 16.10.2021].

2012b *Enjeux, modalités et gestion du conflit religieux à Aguacatenango (Chiapas, Mexique)*, Thèse de doctorat : Ethnologie, Paris : Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 328 pp.

2015 « "Ceux qui ne boivent pas perdent le chemin de leurs ancêtres". Évolution des usages sociaux de l'alcool dans une communauté indigène des Hautes Terres du Chiapas », *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 2015/3, n° 107, Presses universitaires de Liège, pp. 303-318.

2017 « Cuando la memoria también habla del porvenir. El flujo temporal en los discursos de reivindicación identitaria en Aguacatenango (Chiapas) », *Journal de la Société des américanistes*, hors-série, pp. 235-258.

Cîrstocea, Ioana

2018 « Le genre comme “plateforme” transnationale de socialisation féministe en contexte postsocialiste (Europe de l’Est, 1990-200) », in : Cîrstocea, Ioana ; Lacombe, Delphine et Marteu, Elisabeth (dirs.), *La globalisation du genre. Mobilisations, cadres d’actions, savoirs*, Rennes : PUR, coll. « Archives du féminisme », pp. 25-43.

Coester, Alfred

1941 « The “Danza de los Conquistadores” at Chichicastenango », *American Association of Spanish and Portuguese*, vol. 24, 02.1941, n° 1, pp. 95-100.

Cofiño, Ana María

2001 « ¿Qué sentimos las guatemaltecas? », in: FLACSO, *Memoria. Primer encuentro mesoamericano de estudios de género*, Guatemala: FLACSO, pp. 71-72.

Cohodas, Marvin

n.d.a « General Introduction », in: *The Dance of the Conquest of Guatemala in Four K’iche’ Communities*, 21 pp., http://baile-conquista.sites.olt.ubc.ca/english/ [dernier accès le 16.10.2021].

n.d.b « Early Style Scripts », in: *The Dance of the Conquest of Guatemala in Four K’iche’ Communities*, 73 pp., http://baile-conquista.sites.olt.ubc.ca/english/ [dernier accès le 16.10.2021].

n.d.c « Modifications to the Early Style Text After 1870 », in: *The Dance of the Conquest of Guatemala in Four K’iche’ Communities*, 45 pp., http://baile-conquista.sites.olt.ubc.ca/english/ [dernier accès le 16.10.2021].

n.d.d, « Linking Cantel and *Dioses* Lineage Texts to Changing Historical Circumstances », in: *The Dance of the Conquest of Guatemala in Four K’iche’ Communities*, 23 pp., http://baile-conquista.sites.olt.ubc.ca/english/ [dernier accès le 16.10.2021].

n.d.e « Towards a Transculturation History of Guatemala’s *Baile de la Conquista* », in: *The Dance of the Conquest of Guatemala in Four K’iche’ Communities*, 32 pp., http://baile-conquista.sites.olt.ubc.ca/english/ [dernier accès le 16.10.2021].

Colaj Tuctuc, Sandra Guadalupe

2013 « La Etnomedicina en Chajul: Una cultura, una cosmovisión », in: González Galeotti, Francisco Rodolfo (coord.), *Cosecha de Memorias. La memoria cultural de la sociedad Ixil*, pp. 5-26.

Colby, Benjamin N. et Colby, Lore M.

1974 « Two Ixil Myths (Guatemala) », *Anthropos*, Bd. 69, H. 1-/2, pp. 216-223.

1986 [1981] *El Contador de los Días. Vida y Discurso de un Adivino Ixil*, México: Fondo de Cultura Económica, coll. « Sección de Obras de Antropología », 282 pp.

Colby, Benjamin N. et van den Berghe, Pierre L.

1969 *Ixil Country. A Plural Society in Highland Guatemala*, Berkeley: University of California Press, 184 pp.

Colom, Yolanda
2013 *Mujeres en la alborada. Guerrilla y participación femenina en Guatemala, 1973-1978*, Guatemala: Ediciones del pensativo, coll. « Documentos », « testimonio », 347 pp.

Corsani, Antonella ; Degoutin, Christophe ; Matheron, François et Zapperi, Giovanna
2007 « Narrations postcoloniales », *Multitudes*, 2007/2, n° 29, pp. 15-22.

Cortés, Beatriz
1988 « La funcionalidad contradictoria del consumo colectivo de alcohol », *Nueva Antropología*, vol. X, n° 34, 11.1988, pp. 157-185.

Coulon, Alain
2002 [1987] *L'ethnométhodologie*, Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? », 124 pp.

Crahay, Frédéric
2014 « Tourisme mémoriel », *Revue pluridisciplinaire de la Fondation Auschwitz*, 117, « Amis ? Ennemis ? Relations entre mémoires », 2 pp., http://journals.openedition.org/temoigner/1215 [dernier accès le 16.10.2021].

Cruz Herrera, Candelario Elías ; Lara Ponce, Estuardo et Ramírez Valverde, Benito
2018 « Gestión socioambiental sustentable en la comunidad ixil de Chel, Chajul, Quiché, Guatemala. Estudio de caso: hidroeléctrica comunitaria », *Economía y Sociedad*, 01-06.2018, vol. 23, n° 53, pp. 103-126.

Cuevas Molina, Rafael
2011 *300*, Heredia: EUNA, 157 pp.

Cumes, Aura
2009 « "Sufrimos vergüenza": mujeres k'iche' frente a la justicia comunitaria en Guatemala », *Desacatos*, n° 31, 09-12.2009, pp. 99-114.
2015 « La violencia sexual evidenciada en la sentencia por genocidio », in: CALDH, *Dignificando la Verdad de los Pueblos. Análisis de la Histórica Sentencia por Genocidio*, Guatemala: CALDH, pp. 21-24.

Cunill, Caroline
2019 « Los intérpretes de las lenguas indígenas, ¿actores invisibles de la justicia en América? », in: Cunill Caroline y Glave Testino, Luis Miguel (coords.), *Las lenguas indígenas en los tribunales de América Latina: intérpretes, mediación y justicia (Siglos XVI-XXI)*, Bogotá: ICANH, coll. « Espiral », pp. 9-14.

Dany, Lionel ; Gaussot, Ludovic et Lo Monaco, Grégory
2015 « L'alcool : un objet au cœur du social », *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, Presses Universitaire de Liège, 2015/3, n° 107, pp. 299-302.

Daucé, Françoise

2010 « Ennemis anciens, justifications nouvelles en Russie post-soviétique », *Siècles*, n° 31, pp. 45-57.

Davis, Shelton H.

1988 « Introduction: Sowing the Seeds of Violence », in: Carmack, Robert M. (ed.), *Harvest of Violence. The Maya Indians and the Guatemalan Crisis*, Norman, London: University of Oklahoma Press, pp. 3-36.

2004 « Mouvement maya et culture nationale au Guatemala », traduction d'Alain Breton, *Journal de la Société des Américanistes*, 90-2, pp. 137-166.

De la Garza, Mercedes

1995 *Aves Sagradas de los Mayas*, México: UNAM, 138 pp.

1997 « El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas », *Estudios de Cultura Nahuatl*, 27, pp. 111-133.

De León Ceto, Miguel

2006 *Las Fuentes de Poder del Movimiento Evangélico en Nebaj, El Quiché*, Tesis: Ciencias políticas con orientación en análisis y prospectiva, Guatemala: Universidad Rafael Landívar, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 135 pp.

2018 *Résistance et religion au Guatemala; Le cas des Maya Ixil, 1930-1990*, Thèse de doctorat : Sociologie, Paris : Université de recherche Paris Sciences et Lettres PSL Research University, 341 pp.

Dehouve, Danièle

2006 « Les rituels cynégétiques des Indiens mexicains », in : Sidéra, Isabelle (dir.), Vila, Emmanuelle et Erikson, Philippe (collabs.), Paris : De Boccard, pp. 195-204.

Delacroix, Dorothée

2014 *Ethnographie des mémoires de la guerre au Pérou (1980-2000). Vivants, morts et souffrants dans les communautés paysannes andines*, Thèse de doctorat : Anthropologie sociale et historique, Toulouse : Université de Toulouse II Jean Jaurès, 353 pp.

2018 « L'ennemi de l'intérieur et la victime innocente. Figures de la polarisation dans le Pérou d'après-guerre », *Journal des anthropologues*, « Dossier Violences et terreurs », n° 154-155, pp. 183-214.

Denicourt-Fauvel, Camille

2020 « Au-delà du chaos : l'héritage de l'impunité institutionnalisée pour expliquer l'extrême violence au Guatemala post-conflit », thèse soumise dans le cadre du programme de Maitrise en Science politique, École d'études politiques, Faculté des sciences sociales, Université d'Ottawa, 162 pp.

Díaz Roig, Mercedes

1983 « La danza de la Conquista », *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 32 (1), pp. 176-195.

Domínguez Domingo, Juan Carlos

2005 « Hacia una distinción entre el padecimiento del “susto” y del “miedo” en el “tiempo de la violencia” en Chuabajito, Guatemala, mediante la observación del proceso salud-enfermedad-atención », *Cuicuilco*, vol. 12, n° 33, 01-04.2005, pp. 93-110.

Doran, Marie-Christine

2019 « Le rôle politique de la mémoire en Colombie et au Chili : imaginaires, mobilisations, institutions », *Les ateliers de l’éthique / The Ethics Forum*, 14 (2), pp. 43-75.

Doray, Concepción et Doray, Bernard

2012 « Les traumatismes du conflit armé au Guatemala. Génocide culturel et recréation du symbolique », in : Jahan, Sébastien (éd.), *Les violences génocidaires au Guatemala, une histoire en perspective*, Paris : L’Harmattan, pp. 91-105.

Dorronsoro Villanueva, Begoña

2013 « El territorio cuerpo-tierra como espacio-tiempo de resistencias y luchas en las mujeres indígenas y originarias », IV Colóquio Internacional de Doutorandos/as do CES, 6-7.12.2013, 6 pp.

Drouin, Marc

2019 [2016] « “The realities of power”: David Stoll and the story of the 1982 Guatemalan genocide », in: Oglesby, Elizabeth and Nelson, Diane M., *Guatemala, the Question of Genocide*, London, New York: Routledge, pp. 169-186. Première publication: *Journal of Genocide Research*, vol. 18, n° 2-3, 06-09.2016, pp. 305-322.

Dunn, Alvis E.

1995 « A Cry at Daybreak: Death, Disease, and Defence of Community in a Highland Ixil-Mayan Village », *Ethnohistory*, vol. 42, n° 4, « Women, Power, and Resistance in Colonial Mesoamerica », Duke University Press, pp. 595-606.

Durocher, Bettina

2002 *Los Dos Derechos de la Tierra: la Cuestión Agraria en el País Ixil*, Guatemala: FLACSO, MINUGUA, CONTIERRA, 200 pp.

Duterme, Bernard

2007 « Les mouvements sociaux du “virage à gauche” », in : Marthoz, Jean-Paul (dir.), *Où va l’Amérique latine ? Tour d’horizon d’un continent en pleine mutation*, Bruxelles : GRIP, Complexe, pp. 57-70.

Duterme, Clara

2016 « Circulations transnationales et reformulations locales au sein des pratiques d’exhumations. La mise en œuvre des politiques de “pacification” dans le Guatemala post-conflit », remise de la 21e Bourse Eugène Fleischmann, Conseil de la Société d’Ethnologie, Université Paris Nanterre, 21.06.2016.

2017 « Tourisme de mémoire au Guatemala : interactions transnationales et construction locale de la parole des victimes », *Cargo* 6-7, Dossier « Mémoires et Violences Extrêmes », pp. 57-72.

Eber, Christine

2008 [1995] *Mujeres y Alcohol en un Municipio Maya de los Altos de Chiapas. Agua de Esperanza, Agua de Pesar*, South Woodstock, Miami: Plumsock Mesoamerican Studies, CIRMA, 335 pp.

El Kotni, Mounia

2010 *Tisser le genre. Économie textile et rapports de genre dans les communautés mayas du Chiapas, Mexique*, Mémoire de Master 2 Recherche, Paris : EHESS, 124 pp.

Elliott, Elaine D.

1989 « A History of Land Tenure in the Ixil Triangle », preliminary draft for comments, CIRMA, 11.1989, 22 pp., https://www.srelliott.net/A/EDE/IXIL/EDE_Ixil-Land-Tenure_1989.pdf [dernier accès le 16.10.2021].

England, Nora C.

2013 *Introducción a la Lingüística. Idiomas Mayas*, Guatemala: OKMA, Maya' Wuj Editorial, 168 pp.

Epe, Matthias et Kepfer, José Rodolfo

2014 *El enemigo interno en Guatemala. Contrainsurgencia y su herencia en la configuración de nuevos conflictos*, Guatemala: Magna Terra editores, 295 pp.

Erikson, Philippe

2006 [2004] « Introduction », in : Erikson, Philippe (éd.), *La pirogue ivre. Bières traditionnelles en Amazonie*, Saint-Nicolas de Port : Musée français de la brasserie, pp. 5-12.

2018 « Ode au colibri. Micro-traité d'ethno-ornithologie amazoniste en hommage à Dimitri Karadimas », *L'Homme*, 226, pp. 5-17.

Erikson, Philippe ; Galinier, Jacques et Molinié Antoinette

2001 « Les études américanistes », in : Segalen, Martine (dir.), *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*, Paris : Armand Colin, pp. 203-237.

Esquit, Edgar

2015 « Racismo como máquina de guerra en la estructura colonial del Estado de Guatemala », in: CALDH, *Dignificando la Verdad de los Pueblos. Análisis de la Histórica Sentencia por Genocidio*, Guatemala: CALDH, pp. 17-19.

Facio, Alda

2002 « Con los lentes del género se ve otra justicia », *El Otro Derecho*, n° 28, 07.2002, Bogotá: ILSA, pp. 85-102.

Falla, Ricardo

1992 *Masacres de la Selva. Ixcán, Guatemala (1975-1982)*, Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala, coll. « 500 años », vol. 1, 253 pp.

2007 [2001] *Quiché Rebelde. Estudio de un movimiento de conversión religiosa, rebelde a las creencias tradicionales, en San Antonio Ilotenango, Quiché (1948-1970)*, Guatemala: Editorial Universitaria, Universidad San Carlos de Guatemala, 574 pp.

2015 [1995] *Historia du un gran amor. Recuperación de la experiencia con las Comunidades de Población en Resistencia, Ixcán, Guatemala*, Guatemala: Editorial Universitaria Universidad de San Carlos de Guatemala, 128 pp.

Falquet, Jules

2008 *De gré ou de forcé. Les femmes dans la mondialisation*, Paris : la Dispute, coll. « Le genre du monde », 195 pp.

2015 « “Corps-territoire” et territoire-Terre : le féminisme communautaire au Guatemala », *Cahiers du Genre*, « Genre et environnement. Nouvelles menaces, nouvelles analyses au Nord et au Sud », n° 59, février 2015, 9 pp.

2018 « De la guerre à l’exploitation minière néolibérale au Guatemala : violences contre les femmes et (dé)colonisation du ‘territoire-corps’ », in : Cîrstocea, Ioana ; Lacombe, Delphine et Marteu, Elisabeth, *La globalisation du genre. Mobilisations, cadres d’actions, savoirs*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, coll. « Archives du féminisme », pp. 91-112.

Fargnoli, Vanessa

2012 *Viol(s) comme arme de guerre*, Paris : L’Harmattan, coll. « Questions contemporaines », 222 pp.

Fassin, Didier et Rechtman, Richard

2011 [2007] *L’empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, s.l. : Flammarion, coll. « Champs essais », 417 pp.

Favret-Saada, Jeanne

1977 *Les mots, la mort, les sorts*, s. l. : Gallimard, 427 pp.

Feld, Claudia

2014 « “Subversifs”, “torturés”, “NN” : comment la presse argentine de la transition a-t-elle nommé les victimes de la terreur d’État ? », *Témoigner, Getuigen. Témoigner. Entre histoire et mémoire*, n° 118, « Au nom des victimes. Dictature et terreur d’État en Argentine, Chili et Uruguay, pp. 114-120.

Figueroa Ibarra, Carlos et Paz Bailey, Olga Alicia

2013 « Genocidio, violencia sexual y memoria en Guatemala », *Cuadernos Americanos*, 144, 2013/2, pp. 57-87.

Figueroa Portillo, Maricruz

2007 *Desequilibrio en la relación naturaleza-hombre como consecuencia del conflicto armado interno desde la cosmovisión maya en la perspectiva de ajq'ijs sobrevivientes*, Informe final previo al título académico de Licenciatura, USAC, Escuela de Ciencias Psicológicas, 117 pp.

Figuerola Pujol, Helios

1996 « L'enfant, les hommes et les dieux : histoire d'une lutte pour la vie. Une prière d'accouchement à Cancuc (Chiapas, Mexique) », *Journal de la Société des américanistes*, vol. 82, pp. 129-158.

Firmino Castillo, María Regina

2016 « Dancing the Pluriverse: Indigenous Performance as Ontological Praxis », *Dance Research Journal*, 48/1, 04.2016, Cambridge University Press, pp. 55-73.

Firmino Castillo, María Regina ; Maxho'l (Velasco Ceto, Lalo) ; Brito Bernal, Tohil Fidel et Matom, Xhas (Brito Bernal, Jacinto)

2014 *Uma'l Iq'. Tiempo y Espacio Maya' Ixi*l, Guatemala: Cholsamaj, 67 pp.

Fischer, Edward F.

2001 « La verdad y sus consecuencias: El relativismo, la intercesión y la ética antropológicas en el caso de Guatemala », in: Morales, Mario Roberto (coord.), *Stoll-Menchú: la Invención de la Memoria*, Guatemala: Consucultura, pp. 145-163.

Fleitas, Diego et Devoto, María Pía

2007 « Le kaki reprend-il des couleurs ? », in : Marthoz, Jean-Paul (dir.), *Où va l'Amérique latine ? Tour d'horizon d'un continent en pleine mutation*, Bruxelles : GRIP, Complexe, pp. 100-117.

Fulchiron, Amandine

2016 « La violencia sexual como genocidio. Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala », *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM Nueva Época, Año LXI, n° 228, 09-12.2016, pp. 391-422.

Gabriel, Marianne

2007 « El uso ritual de alcohol, tabaco, cacao e incienso en las ceremonias agrarias de los mayas yucatecos contemporáneos », *Estudios de Cultura Maya*, vol. 29, pp. 155-184.

Gabriel Xiquin, Calixta

2008 *La cosmovisión maya y las mujeres: aportes desde el punto de vista de una ajq'ij – Guía Espiritual Kaqchikel*, Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes, Editorial Cultura, 84 pp.

Garay Herrera, Alejandro José

2013 « Arqueología y tradición oral en el área ixil », in: González Galeotti, Francisco Rodolfo (coord.), *Cosecha de Memorias. La memoria cultural de la sociedad Ixil*, pp. 37-55.

García, María Luz ; Gómez de García, Jule et Axelrod, Melissa

2005 « The Construction of Collectivity in Historical Narratives of Ixil Mayan Women », CILLA II: Second Conference on Indigenous Languages of Latin America, 10.2005, Austin, 20 pp., https://islandora-ailla.lib.utexas.edu/sites/default/files/documents/GarciaAxelrod_CILLA2_ixil.pdf [dernier accès le 16.10.2021].

García Escobar, Carlos René

1996 *Atlas Danzario de Guatemala*, Guatemala: Editorial Cultura, Dirección General de Arte y Cultura del Ministerio de Cultura y Deportes, 213 pp.

Gargallo Celentani, Francesca

2015 *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y Proposiciones de las Mujeres de 607 Pueblos en Nuestra América*, México D. F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, coll. « Historia de las Ideas », 471 pp.

Garrard-Burnett, Virginia

2005 « Inculturación de la teología protestante en Guatemala », in: Ruz, Mario Humberto y Garma Navarro, Carlos (éds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, México D. F.: UNAM, Universidad Autónoma Metropolitana, coll. « Cuadernos del Centro de Estudios Mayas », vol. 30, pp. 49-64.

2010 *Terror in the Land of the Holy Spirit. Guatemala under General Efraín Ríos Montt. 1982-1983*, New York: Oxford University Press, 269 pp.

Gautier, Arlette

2003 « Femmes et colonialisme », in : Ferro, Marc (dir.), *Le livre noir du colonialisme. XVIe – XXIe siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris : Robert Laffont, pp. 569-607.

Gendrop, Paul

2008 [1978] *Les Mayas*, Paris : PUF, coll. « Que sais-je ? », 127 pp.

Genest, Serge

1979 « Recherche anthropologique : techniques et méthodes », in : Collectif, *Perspectives anthropologiques. Un collectif d'anthropologues québécois*, chap. 19, Montréal : Les Éditions du Renouveau pédagogique, 22 pp., http://classiques.uqac.ca/contemporains/genest_serge/recherche_anthropologique/recherche_anthropo.html [dernier accès le 16.10.2021].

Giraldo, Omar Felipe

2012 « El discurso moderno frente al "pachamamismo": La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre », *Polis. Revista Latinoamericana*, 33, 14 pp., http://journals.openedition.org/polis/8502 [dernier accès le 16.10.2021].

Girón P., Felipe A.

2009 « Entre el golpe de Estado y las masacres del área ixil: aproximación a la construcción del silencio como violencia simbólica (Guatemala, marzo 1982) », in: López García, Julián; Bastos, Santiago y Camus, Manuela (dirs.), *Guatemala: Violencias Desbordadas*, Córdoba: Servicio Publicaciones de la Universidad de Córdoba, pp. 119-149.

Glebbeek, Marie-Louise

2003 *In the Crossfire of Democracy. Police Reform and Police Practice in Post-Civil War Guatemala*, Amsterdam: Rozenberg, coll. « Thela America series », 351 pp.

Gómez, Alejandro E.

2014 « L'histoire sous le scanner. Les historiens des émotions et les études atlantiques face à la révolution des sciences cognitives », in : Capdevila, Luc et Langue, Frédérique, *Le passé des émotions d'une histoire à vif. Amérique latine et Espagne*, Rennes : PUR, pp. 107-119.

Gómez de García, Jule; Axelrod, Melissa et García, María Luz

2010 « Sociopragmatic influences on the development and use of the discourse marker *vet* in Ixil Maya », in: Berez, Andrea L., Mulder, Jean and Rosenblum, Daisy (eds.), *Fieldwork and Linguistics Analysis in Indigenous Languages of the Americas*, « Language Documentation & Conservation Special Publication », n° 2, 05.2010, pp. 9-31.

Gómez Pellón, Eloy

2016 « El sistema de cargos en Mesoamérica: de fundación piadosa a institución político-religiosa », *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 46, pp. 49-70.

González Galeotti, Francisco Rodolfo

2013 « Ixil, Historia de un Territorio (1520-1830) », in: *Cosecha de Memorias. La memoria cultural de la sociedad Ixil*, pp. 57-106.

González Manrique, Manuel Jesús

2013 « El "Estigma de Eva" en la Leyenda Mexicana La Llorona. Su representación cinematográfica », *Revista de Antropología Experimental*, n° 13, texto 33, pp. 541-556.

Gossen, Gary H.

1971 « Chamula Genres of Verbal Behavior », *The Journal of American Folklore*, vol. 84, n° 331, « Toward New Perspectives in Folklore », 01-03.1971, pp. 145-167.

1974 *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition*, Prospect Heights: Waveland, 382 pp.

Green, Linda

1999 *Fear as a Way of Life. Mayan Widows in Rural Guatemala*, New York: Columbia University Press, 229 pp.

Groark, Kevin P.
2008 « Social Opacity and the Dynamics of Empathic In-Sight among the Tzotzil Maya of Chiapas, Mexico », *ETHOS*, vol. 36, n° 4, pp. 427-448.

Güémez Pineda, Miguel
2000 « La concepción del cuerpo humano, la maternidad y el dolor entre mujeres mayas yukatekas », *Mesoamérica*, n° 39, 06.2000, pp. 305-332.

Guenivet, Karima
2001 *Violences sexuelles. La nouvelle arme de guerre*, Paris : Éditions Michalon, 172 pp.

Guiteras Holmes, Calixta
1986 [1961] *Los Peligros del Alma. Visión del Mundo de un Tzotzil*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, coll. « Sección de Obras de Antropología », 299 pp.

Gutiérrez Ramírez, Luis Miguel et Rodríguez Rodríguez, Jorge
2015 « Legados de impunidad y rostros de la verdad en Guatemala. Reflexiones en torno al juicio por genocidio (caso Ríos Montt) », *Revista del Instituto Interamericano de Derechos Humanos*, 61 (1), pp. 57-86.

Guzmán Böckler, Carlos Francisco
2002 [1970] « El nacimiento de la situación colonial », in: Guzmán Böckler, Carlos y Herbert, Jean-Loup, *Guatemala: una Interpretación Histórico-Social*, Guatemala: Cholsamaj, pp. 47-62.
2015 « Racismo, explotación y militarismo como bases de las desigualdades profundas que vivimos en Guatemala », in: CALDH, *Dignificando la Verdad de los Pueblos. Análisis de la Histórica Sentencia por Genocidio*, Guatemala: CALDH, pp. 11-16.

Halbwachs, Maurice
1925 *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris : PUF, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 299 pp.
1968 *La mémoire collective*, Paris : PUF, Bibliothèque de sociologie contemporaine, 201 pp.

Hale, Charles R.
1997 « Consciousness, Violence and the Politics of Memory in Guatemala », *Current Anthropology*, vol. 38, n° 5, 12.1997, The University of Chicago Press, pp. 817-838.

Hanks, William F.
2009 « Comment établir un terrain d'entente dans un rituel ? », traduit par Bonhomme, Julien, *Cahiers d'anthropologie sociale*, Éditions de l'Herne, 2009/1, n° 5, pp. 87-113.

Hatzfeld, Jean
2003 *Une saison de machettes*, Paris : Seuil, Points, coll. « Récits », 270 pp.

Haviland, John B.
2010 « Mu xa xtak'av: "He Doesn't Answer" », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 20, n° 1, pp. 195-2013.

Hearne, Pamela
1985 « The Silent Language of Guatemalan Textiles », *Archaeology*, 07-08.1985, vol. 38, n° 4, pp. 54-57.

Hébert, Martin
2011 « Éducation populaire et réappropriation autochtone du système de conseils communautaires de développement au Guatemala », *Recherches amérindiennes au Québec*, 41 (1), pp. 17-24.

Hébert, Martin et Roy-Allard, Florence
2015 « La mémoire du désordre : la temporalité dans le parler ordinaire et le discours des ONG lors de catastrophes naturelles au Guatemala », *Politique et Sociétés*, 34 (3), pp. 81-104.

Hémond, Aline
1996 « Pratiques cynégétiques et nouveaux discours écologiques chez les Nahuas du Balsas (Mexique) », *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 38e année, bulletin n° 2, « Ethnozoologie », pp. 269-288.
2020 *Peindre la révolte : esthétique et résistance culturelle au Mexique*, Paris : CNRS Éditions, 466 pp.

Heras González, Purificación
2017 « El género, categoría de análisis del proceso salud/enfermedad/atención en Guatemala. La religión como refuerzo del patriarcado », *Estudios Interétnicos*, 28, 10.2017, pp. 7-29.

Héritier, Françoise
2001 [1969] « Le sang du guerrier et le sang des femmes. Contrôle et appropriation de la fécondité », in : *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris : Odile Jacob, pp. 205-235.

Hermesse, Julie
2014 « Quête d'analogies entre intériorités et physicalités chez les Mayas mams du Guatemala », *Parcours anthropologiques*, 09.2014, pp. 102-131.

Hermitte, María Esther
2004 [1970] *Poder Sobrenatural y Control Social: en un Pueblo Maya Contemporáneo*, Buenos Aires: Antropofagia, 180 pp.

Hernández Castillo, R. Aída
2018 [2016] *Multiple Injustices. Indigenous Women, Law, and Political Struggle in Latin America*, Tucson: The University of Arizona Press, 330 pp.

Hernández Soc, Alba Patricia et Galeotti Moraga, Luisa Anaité
2015 « Los que saltaron el tiempo: El venado entre los mayas de Guatemala », *Artes de México*, 07.2015, n° 117, « La búsqueda del venado », pp. 56-60.

Hinojosa, Servando Z.
2010 « Golpes, shock, y el vehículo corporal en la ritualidad maya », *Ketzalcalli*, 01.2010, pp. 10-21.

Hirose López, Javier
2008 « El cuerpo y la persona en el espacio-tiempo de los mayas de los Chenes, Campeche », *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, « La noción de Persona en México y Centroamérica », n° 4, 12.2007-05.2008, 30 pp., http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90600411 [dernier accès le 16.10.2021].

Hirtzel, Vincent
2021 « Entre política identitaria y narrativas autobiográficas. Restituciones digitales de un proyecto de documentación lingüística en Bolivia (Proyecto DoBeS Yurakaré 2006-2011) », *Journal de la Société des Américanistes*, 107-1, pp. 151-185.

Hobsbawm, Eric
2007 [1995] « Inventer des traditions », traduit par Mary, André ; Fghoul, Karim et Boutier, Jean, *Enquête* [en ligne], « Archives de la revue *Enquête* », 2, 14 pp., http://journals.openedition.org/enquete/319 [dernier accès le 16.10.2021].

Holland, William R.
1963 « Psicoterapia maya en los altos de Chiapas », *Estudios de Cultura Maya*, pp. 261-277.

Houston, Stephen ; Stuart, David S. et Taube, Karl
2004 « El honor y la deshonra entre los Mayas Clásicos », in: Laporte, Juan Pedro; Arroyo, Bárbara; Escobedo, Héctor y Mejía, Héctor , *XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala (2003)*, Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, pp. 870-875.

Huet, Alfonso
2008 *Nos Salvó la Sagrada Selva. La Memoria de Veinte Comunidades Q'eqchi'es que sobrevivieron al Genocidio*, Cobán: ADICI Wakliiqo, 355 pp.

Husson, Jean-Philippe
2017 « La Danza de la Conquista en México; análisis estructural y comparación con el Perú », *Cuadernos Arguedianos*, n° 16, vol. 1, pp. 71-91.

Idoyaga Molina, Anatilde et Gancedo, Mariano
2014 « El mal de ojo como enfermedad: elitelore y folkore en Iberoámerica », *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIX, n° 1, pp. 77-93.

Imberton Deneke, Gracia María

2002 *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*, San Cristóbal de Las Casas: UNAM, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, coll. « Científica 5 », 171 pp.

Ingrao, Christian

2016 « Les crimes de masse et leur jugement », Séminaire général de l'ISP, 09.12.2016, Université Paris Nanterre.

Jahan, Sébastien

2012a « Aux sources du génocide guatémaltèque : brève histoire du Guatemala de la conquête coloniale à la Révolution libérale », in : *Les violences génocidaires au Guatemala, une histoire en perspective*, Paris : L'Harmattan, pp. 33-50.

2012b « Introduction », in : *Les violences génocidaires au Guatemala, une histoire en perspective*, Paris : L'Harmattan, pp. 9-24.

Jamar, Astrid et Chappuis, Fairlie

2016 « Conventions of Silence. Emotions and Knowledge Production in War-Affected Research Environments », *Parcours anthropologiques*, 11/2016, pp. 95-117.

Jiménez-Balam, Deira ; Castillo-León, Teresita et Calvalcante Lilia

2020 « Las emociones entre los mayas: significados y normas culturales de expresión-supresión », *Península*, vol. XV, n° 1, 01-06.2020, pp. 41-65.

Jouault, Samuel

2018 *Mayas d'hier et d'aujourd'hui. Le rôle des sociétés locales dans le développement touristique*, Rennes : PUR, 289 pp.

Kahn, Hilary E.

2003 « Traversing the Q'eqchi' imaginary. The Conjecture of Crime in Livingston, Guatemala », in: Parnell, Philip C. et Kane, Stephanie C. (éds.), *Crime's Power. Anthropologists and the Ethnography of Crime*, s.l.: Palgrave Macmillan, pp. 33-54.

Katz, Esther

2007 « Statut de la chasse et consommation du gibier chez les paysans mixtèques du Mexique. Approche diachronique », in : Sidéra, Isabelle (dir.), Vila, Emmanuelle et Erikson, Philippe (collabs.), *La chasse. Pratiques sociales et symboliques*, Paris : De Boccard, pp. 181-192.

Kauffer, Edith

2000 *Les réfugies guatémaltèques au Chiapas. Le retour du peuple du maïs. Un projet politique*, Paris : L'Harmattan, coll. « Logiques Politiques », 312 pp.

Kobrak, Paul Hans Robert

1997 *Village Troubles: The Civil Patrols in Aguacatán, Guatemala*, Dissertation for partial fulfillment of the degree of Doctor in Philosophy (Sociology), University of Michigan, 307 pp.

Kockelman, Paul

2016 *The Chicken and the Quetzal: Incommensurate Ontologies and Portable Values in Guatemala's Cloud Forest*, Durham, London: Duke University Press, 190 pp.

Koll, Karla Ann

2003 « Protestant Evangelism in Guatemala: Status Quo or Subversion? The case of the Presbyterians, 1973-1982 », Meeting of the Latin American Studies Association, Dallas, Texas, 27-29.03.2003, http://www.prolades.com/historiografia/2-Guatemala/karla_koll_thesis.pdf [dernier accès le 16.10.2021].

Korol, Claudia

2016 *Somos Tierra, Semilla, Rebeldía. Mujeres, tierra y territorio en América Latina*, s. l.: GRAIN, Acción por la Biodiversidad y América Libre, 178 pp.

Korsbaek, Leif

1995 « La historia y la antropología: El Sistema de cargos », *Ciencia Ergo Sum*, vol. 2, n° 2, pp. 175-183.

Labrecque, Marie France

2011 « La transnationalisation des mouvements féministes dans les Amériques. Quelle est la place des femmes autochtones ? », *Inditerra. Revue internationale sur l'Autochtonie*, n°3, pp. 18-28.

Lacombe, Delphine

2018 « Langage international des droits humains et politisation des violences intrafamiliales et sexuelles, Nicaragua (1979-1996) », in : Cîrstocea, Ioana ; Lacombe, Delphine et Marteu, Elisabeth, *La globalisation du genre. Mobilisations, cadres d'actions, savoirs*, Rennes : PUR, coll. « Archives du féminisme », pp. 137-160.

Lavabre, Marie-Claire

2000 « Usages et mésusages de la notion de mémoire », *Critique internationale*, vol. 7, « Culture populaire et politique », pp. 48-57.

Le Bot, Yvon

1992 *La guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala*, Paris : Karthala, 318 pp.

1998 « Le processus de paix au Guatemala », *Problèmes d'Amérique latine. L'Amérique centrale de l'après-guerre*, n° 30, 07-09.1998, pp. 107-123.

2009 *La grande révolte indienne*, Paris : Robert Laffont, 355 pp.

2020 « Sortir de la violence. Les voies et les acteurs », présentation en ligne lors du colloque international « Sortir de la violence », FMSH, 01.12.2020, https://www.fmsh.fr/fr/recherche/31230 [dernier accès le 16.10.2021].

Le Guen, Olivier
2017 « Existe-t-il des émotions en maya yucatèque ? », in : Tersis, Nicole et Boyeldieu, Pascal (dirs.), *Le langage de l'émotion : variations linguistiques et culturelles*, Louvain : Peeters Publishers, pp. 301-322.

Lee, Roberta et Balick, Michael J.
2003 « Stealing the soul, *Soumwahu en naniak*, and *susto*: understanding culturally-specific illnesses, their origins and treatment », *Alternative Therapies*, 05-06.2003, vol. 9, n° 3, « Lessons from the field », pp. 106-109.

Leizaola, Aitzpea
2007 « La mémoire de la guerre civile espagnole : le poids du silence », *Ethnologie française*, 2007/3, vol. 37, PUF, pp. 483-491.

Lennon, John J. et Foley, Malcolm
1999 « Interpretation of the Unimaginable: The U.S. Holocaust Memorial Museum, Washington, D.C., and 'Dark Tourism' », *Journal of Travel Research*, vol. 38, 08.1999, pp. 46-50.

Levi, Primo
1989 [1986] *Les naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, Éditions Gallimard, coll. « Arcades », 200 pp.

Levinson, Stephen C.
1994 « Vision, shape, and linguistic description: Tzeltal body-part terminology and object description », in: *Spatial Conceptualization in Mayan Languages. Linguistics*, 32 (4-5), pp. 791-855, Berlin: de Gruyter.

Ley-Lara, Virginia Marisol et Götz, Christopher M.
2016 « Dejando huella (Parte II): implicaciones zooarqueológicas de la relación entre el perro y el ser humano en el norte del área maya », *AMMVEPE*, vol. 27, n° 4, 07-08.2016, pp. 93-101.

Ley-Lara, Virginia Marisol ; Vela-Padilla, Daniel Iván et Götz, Christopher M.
2015 « Dejando huella (Parte I): implicaciones tafonómicas y etnográficas sobre la relación entre el perro y el ser humano en el norte del área maya », *AMMVEPE*, vol. 26, n° 6, 11-12.2015, pp. 157-167.

Lincoln, Jackson Steward
1942 « The Maya Calendar of the Ixil of Guatemala », *Contributions to American Anthropology and History*, n° 38, pp. 101-128.

1945 *An Ethnological Study on the Ixil Indians of the Guatemala Highlands*, Chicago: University of Chicago Library, coll. « Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology », n° 1, 225 pp.

Linstroth, John Patrick
2009 « Mayan Cognition, Memory and Trauma », *History and Anthropology*, vol. 20, n° 2, 06.2009, pp. 139-182.

Looper, Matthew G.
2011 « Musicians from Chajul », *Mexicon*, 10.2011, vol. 33, n° 5, pp. 109-110.

López, Luis
2020 « De la victimisation à l'action : parcours d'acteurs face à la violence de la disparition forcée au Mexique », présentation en ligne lors du colloque international « Sortir de la violence », FMSH, 01.12.202, https://www.fmsh.fr/fr/recherche/31230 [dernier accès le 16.10.2021].

López Austin, Alfredo
2013 [1997] « Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana », in: Noguez, Javier y López Austin, Alfredo (coords.), *De Hombres y Dioses*, Zinacantepec, Estado de México: El Colegio Mexiquense, A. C., Gobierno del Estado de México: El Colegio de Michoacán, A. C., pp. 189-202.

López Balan, Marcelino ; Cano Saucedo, Marcelino ; Velásquez Castellanos, Ángel Ovidio et Hernández Utuy, Tiburcio
2011 *Testigos del Morral Sagrado*, Guatemala: ODHAG, 355 pp.

López Hernández, Miriam
2015 « El colibrí como símbolo de la sexualidad masculina entre los Mexicas », *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, vol. 21, Varsovia: Instituto de Estudios Ibéricos a Iberoamericanos, Universidad de Varsovia, pp. 79-100.

Lucchelli, Juan Pablo
2005 « L'adaptation entre guillemets : sur le syndrome de stress post-traumatique », *Psychothérapies*, vol. 25, n° 1, pp. 53-58.

Lutjens, Sheryl
2010 « Comment: Naming the problem in Nebaj », *Latin American Perspectives*, 01.2010, vol. 37, n° 1, « Paradoxes of Revolution », pp. 143-144.

M. Brinton, Lykes
2010 « Silence(ing), voice(s) and gross violations of human rights: constituting and performing subjectivities through PhotoPAR », *Visual Studies*, 25:3, pp. 238-254.

MacKinnon H., Bárbara
2005 « Las Aves en la Cultura Maya », in: Amigos de Sian Ka'an A.C., *Aves y Reservas de la Península de Yucatán*, 1 p., http://www.kookay.org/Las%20aves%20en%20la%20cultura%20Maya.pdf [dernier accès le 16.10.2021].

Macleod, Morna
2011 *Nietas del Fuego, Creadoras del Alba: Luchas Político-Culturales de Mujeres Mayas*, Guatemala: FLACSO, 276 pp.

Maero, Giulia et De León Alvarado, Carla Yadira
2013 *Ser Mujer en San Miguel Acatán. Entre Violencias y Procesos de Justicia*, Huehuetenango: CEDFOG, 109 pp.

Maison, Raphaëlle
2016 « L'utilisation du viol comme arme de guerre », présentation lors de la conférence « L'utilisation du viol comme arme de guerre », Université Paris-Saclay, 30.11.2016.

Manoukian, Pascal
2013 « Petite pute, 1978 », in : *Le diable au creux de la main*, Paris : Seuil, Points, Don Quichotte Éditions, pp. 25-39.

Marcos, Sylvia
2013 [2011] *Mujeres Indígenas, Rebeldes, Zapatistas*, México D. F.: Ediciones Eón, 174 pp.

Marthoz, Jean-Paul
2007 « À Gauche, l'Amérique latine ? », in : *Où va l'Amérique latine ? Tour d'horizon d'un continent en pleine mutation*, Bruxelles : GRIP, Complexe, pp. 9-56.

Martínez González, Roberto
2007 « Las entidades anímicas en el pensamiento maya », *Estudios de Cultura Maya*, vol. 30, pp. 153-174.

Martínez Peláez, Severo
n.d. [1973] *La Patria del Criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, s. l.: En Marcha, 680 pp.

Mauss, Marcel
1967 [1947] *Manuel d'ethnographie*, s. l. : Petite Bibliothèque Payot, 259 pp.
2014 [1924, 1925] *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris : PUF, coll. « Quadrige », 241 pp.

Mazzocchetti, Jacinthe et Piccoli, Emmanuelle
2016 « Ethnographier l'intime, les silences et les situations de violences », *Parcours Anthropologiques*, n° 11, pp. 1-10.

Mejía Bonifazi, Gretel
2018 « Combatiendo el silencio e impunidad en delitos de violencia sexual a través de alianzas feministas: un análisis del caso Sepur Zarco en Guatemala », *Revista Electrónica*, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Ambrosio L. Gioja, 06-11.2018, pp. 115-155.

Melenotte, Sabrina
2020 « "Ton trésor perdu est le mien" : adoptions symboliques et nouvelles communautés de la douleur au Mexique », présentation en ligne lors du colloque international « Sortir de la violence », FMSH, 01.12.202, https://www.fmsh.fr/fr/recherche/31230 [dernier accès le 16.10.2021].

Melenotte, Sabrina et Marie dit Chirot, Clément
2010 « Entre voyage et militantisme : les ambigüités du tourisme politique dans l'État du Chiapas », *RITA : Revue Interdisciplinaire de Travaux sur les Amériques*, n° 3, 16 pp.

Méndez Gutiérrez, Luz et Carrera Guerra, Amanda
2014 *Mujeres Indígenas: Clamor por la Justicia. Violencia sexual, conflicto armado y despojo violento de tierras*, Guatemala: ECAP, 108 pp.

Menget, Patrick et Molinié, Antoinette
1993 « Introduction », in : Becquelin, Aurore et Molinié, Antoinette, avec le concours de Dehouve, Danièle, *Mémoire de la tradition*, Nanterre : Société d'ethnologie, « Publications thématiques », n° 5, pp. 9-20.

Metz, Brent E.
2009 « Las "ruinas" olvidadas en el área ch'orti'. Apuntes para una historia de la violencia », in : López García, Julián ; Bastos, Santiago et Camus, Manuela (dirs.), *Guatemala: Violencias Desbordadas*, Córdoba: Servicio Publicaciones de la Universidad de Córdoba, pp. 65-92.

Millán, Márgara (coord.)
2014 *Más Allá del Feminismo: Caminos para Andar*, México D. F.: Red de Feminismos Descoloniales, 328 pp.

Molinié, Antoinette
2016 « Le messianisme andin dans l'ordre libéral : la mondialisation de la tradition », in : Mancini, Silvia et Rousseleau, Raphaël, *Processus de légitimation entre politique et religion : approches historico-culturelles et analyses de cas dans les mondes européen et extra-européen*, Paris : Beauchesne, pp. 213-234.

Monod Becquelin, Aurore
1991 « De la pierre à la prière. Depuis le temps… Que comprenons-nous de cet art maya de la parole, généreux et polymorphe, toujours étrange et mystérieux ? », in : Breton, Alain ; Arnauld, Jacques et Arnauld, Marie-Charlotte (dirs.), *Autrement*, vol. « Mayas.

La passion des ancêtres, le désir de durer », hors-série n° 56, 10.1991, série « Monde », pp. 108-117.

Monod Becquelin, Aurore et Breton, Alain

1973 « Le carnaval de Bachajón », *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 62, pp. 89-130.

2002 *La guerre rouge ou une politique maya du sacré. Un carnaval tzeltal au Chiapas, Mexique*, Paris : CNRS Éditions, 363 pp.

Monod Becquelin, Aurore et Chosson, Marie

2020 « La nocturnité au quotidien chez les Indiens tseltal du Chiapas (Mexique) », *Ateliers d'anthropologie*, [en ligne], 48, https://doi.org/10.4000/ateliers.13500 [dernier accès le 16.10.2021].

Montero López, Coral et Varela Scherrer, Carlos Miguel

2017 « ¡Tamales para todos! El consumo del venado y perro doméstico en los banquetes de Chinikihá », *Anales de Antropología*, 51, Instituto de Investigaciones Antropológicas (UNAM), pp. 183-191.

Montoya, Matilde

1970 *Estudio sobre el Baile de la Conquista*, Guatemala: Editorial Universitaria, vol. 64, USAC, 422 pp.

Morales, Hugo

2016 *En las Botas de un Kaïbil. Relatos de una Guerra Ganada, Perdida. De Julio 1986 – Junio 1988*, Guatemala: Ana Marcela Alvarado, 360 pp.

Morales, José

2012 « Le génocide continué ? Violences, justice et réparations dans le Guatemala contemporain », in : Jahan, Sébastien (dir.), *Les violences génocidaires au Guatemala. Une histoire en perspective*, Paris : L'Harmattan, coll. « Recherches Amériques latines », pp. 51-66.

Morales, Mario Roberto

2001a « Introducción. El debate académico más allá de la simple diatriba », in: *Stoll-Menchú: la Invención de la Memoria*, Guatemala: Consucultura, pp. 1-17.

2001b « Stoll y Menchú después del esclarecimiento histórico », in: *Stoll-Menchú: la Invención de la Memoria*, Guatemala: Consucultura, pp. 181-211.

Morales Damián, Manuel Alberto

2010 « Territorio sagrado: cuerpo humano y naturaleza en el pensamiento maya », *Cuicuilco*, n° 48, 01-06.2010, pp. 279-298.

Mothré, Ève et Monod Becquelin, Aurore

2016 « La profundidad de la noche maya », in: Monod Becquelin, Aurore y Galinier, Jacques (dirs.), *Las cosas de la noche: Una mirada diferente*, México: CEMCA, 16 pp., https://books.openedition.org/cemca/4229 [consulté le 12.06.2021].

Moufflet, Véronique

2008 « Le paradigme du viol comme arme de guerre à l'Est de la République démocratique du Congo », *Afrique contemporaine*, 03.2008, n° 227, pp. 119-133.

Naepels, Michel

2006 « Quatre questions sur la violence », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, vol. 177-178, « Chanter, musiquer, écouter », Éditions de l'EHESS, pp. 487-495.

Nahoum-Grappe, Véronique

2002 « Anthropologie de la violence extrême : le crime de profanation », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 174, pp. 601-609.

2011 « Violences sexuelles en temps de guerre », *Inflexions*, n° 17, « Hommes et femmes, frères d'armes ? », pp. 123-138.

Naishtat, Francisco

2008 « Le terrorisme global sur fond de posthistoire », *Collège international de Philosophie*, 04.2008, n° 62, pp. 30-36.

Nash, June

1993 « Introduction: Traditional Arts and Changing Markets in Middle America », in: Nash, June (ed.), *Crafts in the world market: the impact of global exchange on Middle American artisans*, Albany: State University of New York Press, pp. 1-22.

Nash, Manning

1958 « Political Relations in Guatemala », *Social and Economic Studies*, vol. 7, n° 1, 03.1958, pp. 65-75.

Niezen, Ronald

2014 « Les connaissances stratégiques en anthropologie militante », *Aporia*, vol. 6, n° 2, pp. 49-58.

Nolin Hanlon, Catherine L.

1997 « Guatemalan Refugees and Returnees: Local Geography and Maya Identity », *CERLAC Working Paper Series*, n° 11, 05.1997, 17 pp.

Nora, Pierre

1984 « Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux », in : Nora, Pierre, *Les lieux de mémoire, I. La République*, Paris : Gallimard, pp. XVII-XLII.

Oglesby, Elizabeth et Nelson, Diane M.

2019 [2016] « Guatemala's genocide trial and the nexus of racism and counterinsurgency », in: Oglesby, Elizabeth and Nelson, Diane M., *Guatemala, the Question of Genocide*, London, New York: Routledge, pp. 1-10. Première publication: *Journal of Genocide Research*, vol. 18, n° 2-3, 06-09.2016, pp. 13-142.

Olivier, Guilhem

2008 « Le cerf et le roi : modèle sacrificiel et rite d'intronisation dans l'ancien Mexique », *Journal de la Société des américanistes*, vol. 94, n° 1, pp. 191-230.

2011 « Cerfs mélomanes et chasseurs lubriques : chasse, musique et érotisme dans l'ancien Mexique », in : Ragot, Nathalie ; Peperstraete, Sylvie et Olivier, Guilhem (dirs.), *La quête du serpent à plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, s. l. : Brepols Publishers, pp. 57-79.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre

1995 « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, 01.1995, 30 pp., http://enquete.revues.org/263 [consulté le 10.07.2021].

Olson, Krisjon

2019 [2016] « Waging peace: a new generation of Ixiles confronts the debts of war in Guatemala », in: Oglesby, Elizabeth and Nelson, Diane M., *Guatemala, the Question of Genocide*, London, New York: Routledge, pp. 207-223. Première publication: *Journal of Genocide Research*, vol. 18, n° 2-3, 06-09.2016, pp. 346-360.

Olsson, Christian

2013 « Les perceptions militaires américaines de l'"ennemi insurgé" en Irak. Éléments de sociologie compréhensive », *Institut de Stratégie Comparée*, 02.2013, n° 103, pp. 55-80.

Ortiz, Edgar et Zamora, Francisco

2010 *La razón de luchar. Historias de la Época del Conflicto Armado Guatemalteco*, Flores: La Trilla / La Otra Cooperativa, 207 pp.

Palacios Aragón, Marcio

2017 *Violencia y genocidio en Guatemala: el caso ixil*, México: Editorial Praxis, 203 pp.

Palma, Néstor Homero et Torres Vildoza, Graciela

1974 « Propuesta de criterio antropológico para una sistematización de las componentes "teóricas" de la medicina popular, a propósito de la enfermedad del susto », *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, T. 8, Sociedad Argentina de Antropología, pp. 161-171.

Paredes, Julieta

2014 [2010] *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, San Andrés Huayapam: Cooperativa El Rebozo, 125 pp.

Payeras, Mario
2010 [1981] *Los Días de la Selva*, Guatemala: Piedra Santa, 192 pp.

Paz Bailey, Olga Alicia
2014 « Violencia, Cuerpo y Sociedad. Efectos Físicos y psicosociales de la violación sexual durante el conflicto armado en Guatemala », in: Cordero Díaz, Blanca Laura y Moreno Velador, Octavio Humberto (coords.), *Crisis, Sociedad Civil y Memoria en América Latina*, Puebla: BUAP, coll. « Avances de investigación », pp. 127-150.

Pedron Colombani, Sylvie
1998 *Le pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité*, Paris : CNRS Éditions, 238 pp.
2010 « Le culte de Maximón. Entre monde maya et migrations internationales », *Autrepart*, Presses de Sciences Po, 04.2010, n° 56, pp. 75-92.

Peretti, Leda
2010 « Las "enfermedades culturales", la etnopsiquiatría y los terapeutas tradicionales de Guatemala », *Scripta Ethnologica*, vol. XXXII, pp. 17-28.
2015 « El resurgimiento Maya y la resignificación del temazcal como terapéutica ritual », *Scripta Ethnologica*, vol. XXXVII, pp. 7-16.

Pérez-Agote, Alfonso
2020 « L'auto-dissolution de la violence armée au Pays basque. Causes et difficultés internes et externes », présentation en ligne lors du colloque international « Sortir de la violence », FMSH, 01.12.202, https://www.fmsh.fr/fr/recherche/31230 [dernier accès le 16.10.2021].

Perrineau, Pascal
1975 « Sur la notion de culture en anthropologie », *Revue française de science politique*, 10.1975, vol. 25, n° 5, pp. 946-968.

Petrich, Perla
1993 « Les contentieux de la mémoire », in : Becquelin, Aurore et Molinié, Antoinette, avec le concours de Dehouve, Danièle, *Mémoire de la tradition*, Nanterre : Société d'ethnologie, pp. 187-202.

Petrich, Perla ; Piedrasanta, Ruth ; Figuerola, Helios et Le Guen Olivier
2010 « Variantes y variaciones en la percepción de los antepasados entre los Mayas », in: Monod Becquelin, Aurore; Breton, Alain et Ruz, Mario Humberto (éds.), *Figuras Mayas de la Diversidad*, Mérida (Yucatán): UNAM, CEPHCIS, pp. 255-275.

Piedrasanta Herrera, Ruth
1997 « Etnia, identidad y género », *Revista Estudios Interétnicos*, pp. 33-49.
2013 « Efectos inesperados: capital social, mujeres mayas familiares de migrantes, remesas y construcción », *AP Agro Productividad*, año 6, vol. 6, n° 2, 03-04.2013, pp. 29-36.
2016 *Migración y Capital Social en la Guatemala Rural*, Proyecto Fiuc 2010-2013, Guatemala: Universidad Rafael Landívar, Editorial Caraparens, IDIES, ISE, 380 pp.

Piel, Jean

1989 *Sajcabaja. Muerte y resurrección de un pueblo de Guatemala, 1500-1970*, México: CEMCA, Seminario de Integración Social de Guatemala, 395 pp.

Pitarch, Pedro

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México: Fondo de Cultura Económica, 274 pp.

2000 « Almas y cuerpo en una tradición indígena tzeltal », *Archives des sciences sociales des religions*, 112, 10-12.2000, pp. 31-48.

2011 « Los dos cuerpos mayas. Esbozo de una antropología elemental indígena », *Estudios de Cultura Maya*, vol. 37, pp. 149-178.

Plata Espino, Elias

2017 *El uso del perro (*Canis lupus familiaris*) en la cacería maya tradicional en grupo (*batida*): relevancia práctica y sociocultural*, Tesis para obtener el grado de Maestro en Ciencias en la especialidad de Ecología Humana, Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional, Mérida, Yucatán, México, 113 pp.

Platero Trabanino, Óscar Germán

2014 *La farsa del genocidio en Guatemala*, Guatemala: Editorial Óscar de León Palacios, 120 pp.

Polakoff Lipman, Karen

2001 *Del Trago a la Tragedia: las Consecuencias del Consumo de Alcohol en San Juan Chamula, Chiapas*, Tesis para obtener el grado de Maestría en Antropología (Antropología Social), UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 172 pp.

Polakoff Lipman, Karen et Vargas Guadarrama, Luis Alberto

2002 « Del trago a la tragedia. Consecuencias del consumo de alcohol en San Juan Chamula, Chiapas », in: FISAC, *Alcohol y comunidades indígenas. Ritual y patología*, México D. F.: Cuadernos FISAC, pp. 43-50.

Pollak, Michael

1990 *L'expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*, Éditions Métailié, Points, « Essais », 397 pp.

Poupin, Perrine

2018 « De l'otage à la proie, Irina Dovgan (Donbass, Ukraine) », *Monde commun : des anthropologues dans la cité*, n° 1, 09.2018, Dossier « Violence partout, justice nulle part ! », pp. 96-115.

Pozas Arciniega, Ricardo

1982 [1959] *Chamula, un Pueblo Indio de los Altos de Chiapas*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 420 pp.

1991 « El alcoholismo y la organización social », in: Menéndez, Eduardo L, *Antropología del alcoholismo en México: los límites culturales de la economía política (1930-1979)*, México D. F.: CIESAS, pp. 189-197.

Puccio-Den, Deborah

2012 « Mafia : état de violence ou violence d'État ? L'affaire Impastato et la requalification concomitante des groupes subversifs et de l'État en Italie (1978-2002) », *Quaderni. Communication, technologies, pouvoir*, n° 78, printemps 2012, « Épreuves d'État », pp. 23-43.

Quicena Toro, Natalia

2008 « Puesta en escena, silencios y momentos del testimonio. El trabajo de campo en contextos de violencia », *Estudios Políticos*, n°33, 07-12.2008, pp. 181-208.

Rahal, Malika

2018 « Les fêtes de l'indépendance. Inversion du regard et performance du corps », in : Corriou, Morgan et Oualdi, M'hamed (dirs.), *Une histoire sociale et culturelle du politique en Algérie et au Maghreb : études offertes à Omar Carlier*, Paris : Éditions de la Sorbonne, 16 pp., https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01940625 [dernier accès le 03.06.2021].

Ramírez Ambrocio, Marvin Enrique

2014 *La Música de la Resistencia: Acordes de la Memoria*, Guatemala: Magna Terra Editores, CAFCA, 204 pp.

Rayas Velasco, Lucía

2009 *Armadas. Un análisis de género desde el cuerpo de las mujeres combatientes*, México D. F.: El Colegio de México, 264 pp.

Regueyra Bonilla, Carlos

2015 « Lavar la sangre. La violencia en Baile de la conquista », *Revista Ístmica*, n° 18, pp. 195-206.

Reyes Gómez, Laureano

2009 « Ingesta de alcohol entre indígenas de Chiapas. Estudio de cuatro casos », *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, año 7, Vol. VII, n° 1, 06.2009, Tuxtla Gutiérrez, pp. 176-189.

Ricœur, Paul

2000 *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris : Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 675 pp.

Ripa, Yannick

2004 « Violence et stratégie antiféministe dans la guerre civile espagnole », in : Veauvy, Christine ; Rollinde, Marguerite et Azzoug, Mireille (dirs.), *Les femmes entre violences*

et stratégies de liberté. Maghreb et Europe du Sud, Saint-Denis : Éditions Bouchère, pp. 69-80.

Riverti, Camille

2019 *La farce verbale quechua. Une ethnographe en pays burlesque et érotique*, Thèse de doctorat : Anthropologie sociale et ethnologie, Paris : EHESS, LIAS, 596 pp.

Robin Azevedo, Valérie

2015 « Memorias oficiales, memorias silenciadas en Ocros (Ayacucho, Perú). Reflexiones a partir de la conmemoración de una masacre senderista », *Anthropologica*, año XXXIII, n° 34, pp. 147-164.

2017 « Violences extrêmes, morts collectives et mémorialisation », *Cargo - Revue internationale d'anthropologie culturelle et sociale*, 6-7, pp. 7-17.

2019 *Sur les sentiers de la violence. Politiques de la mémoire et conflit armé au Pérou*, Paris : Éditions de l'IHEAL, coll. « Travaux et Mémoires », 267 pp.

2020 « *Sur les sentiers de la violence. Politiques de la mémoire et conflit armé au Pérou*. Présentation d'ouvrage », Séminaire d'Anthropologie Américaniste [en ligne], 18.12.2020.

Robledo Hernández, Gabriela Patricia,

2009 *Identidades Femeninas en Transformación: Religión y Género entre la Población Indígena Urbana en el Altiplano Chiapaneco*, México D. F. : CIESAS, coll. « Publicaciones de la Casa Chata », 244 pp.

Rojas Lima, Flavio

1986 « La cofradía indígena, reducto cultural de los mayas de Guatemala », in: Rivera Dorado, Miguel y Ciudad Ruiz, Andrés (coords.), *Los Mayas de los Tiempos Tardíos*, Toledo: Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de Cooperación Iberoamericana, pp. 253-282.

Romero, Sergio

2012 « "They Don't get Speak Our Language Right": Language Standardization, Power and Migration among the Q'eqchi' Maya », *Journal of Linguistic Anthropology*, vol. 22, n° 2, pp. E21-E41.

2017 « Ethnicity, history and standard Ixhil (Ixil) Mayan », *Language & Communication*, vol. 61, 07.2018, 11 pp., https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0271530917300022?via%3Dihub [dernier accès le 10.07.2021].

Rubel, Arthur J. ; O'Nell, Carl W. et Collado-Ardón, Rolando

1991 [1984] *Susto, a Folk Illness*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 186 pp.

Ruz, Mario Humberto

2005 « De Iglesias, conversos y religiosidades mayas », in: Ruz, Mario Humberto et Garma Navarro, Carlos (eds.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, Mexico D. F.: UNAM, Universidad Autónoma Metropolitana, coll. « Cuadernos del Centro de Estudios Mayas », vol. 30, pp. 5-24.

Sabogal, John

2020 « La reconfiguration de la violence armée en Colombie après l'Accord de paix », présentation en ligne lors du colloque international « Sortir de la violence », FMSH, 01.12.202, https://www.fmsh.fr/fr/recherche/31230 [dernier accès le 26.04.2021].

Sanchez, Belen et Schmitz, Marc

2015 « Introduction - Les dérives d'une société malade », in : Fayer-Stern, Danièle ; Sanchez, Belen et Schmitz, Marc (coords.), *Le viol, une arme de terreur. Dans le sillage du Docteur Mukwege*, Bruxelles : Éditions Mardaga - GRIP, 2015, pp. 17-30.

Sanford, Victoria

1999 « Between Rigoberta Menchu and La Violencia: Deconstructing David Stoll's History of Guatemala », *Latin American Perspectives*, 11.1999, vol. 26, n° 6, « If Truth Be Told: A Forum on David Stoll's *Rigoberta Menchu and the Story of All Poor Guatemalans* », pp. 38-46.

2000 « The Silencing of Maya Women from Mamá Maquín to Rigoberta Menchú », *Social Justice*, printemps 2000, vol. 27, n° 1 (79), « Race, Class and State Crime », pp. 128-151.

2004 [2003] *Violencia y genocidio en Guatemala*, Guatemala : F&G Editores, 120 pp.

2019 « Anthropological Methods for Documenting Human Rights Violations and Genocide », Séminaire de l'ANR SoV – Sortie de la Violence, 09.05.2019, FMSH, Paris.

Santos Vara, Juan

2006 « La jurisdicción de los tribunales españoles para enjuiciar los crímenes cometidos en Guatemala », *Revista Electrónica de Estudios Internacionales*, n° 11, 21 pp., https://eulacfoundation.org/es/system/files/La%20jurisdicci%C3%B3n%20de%20los%20Tribunales%20espa%C3%B1oles%20para%20enjuiciar%20los%20cr%C3%ADmenes%20cometidos%20en%20Guatemala.pdf [dernier accès le 18.09.2021].

Schirmer, Jennifer

2001 « Decir la verdad: La dimensión militar en la controversia Stoll-Menchú », in: Morales, Mario Roberto (coord.), *Stoll-Menchú: la Invención de la Memoria*, Guatemala: Consucultura, pp. 165-179.

Schlesinger, Stephen et Kinzer, Stephen

1987 [1982] *Fruta Amarga. La C.I.A. en Guatemala*, México D. F.: Siglo Veintiuno Editores, 283 pp.

Sémelin, Jacques
2002 « Du massacre au processus génocidaire », *ERES « Revue internationale des sciences sociales »*, n° 174, 04.2002, pp. 483-492.

Sharpley, Richard
2009 « Shedding Light on Dark Tourism: An Introduction », in: Sharpley, Richard and Stone, Philip R. (eds.), *The Darker Side of Travel. The Theory and Practice of Dark Tourism*, Bristol, Buffalo, Toronto: Channel View Publications, coll. « Aspects of Tourism », pp. 3-22.

Shroukh, Sara
2021 « Arts de la mémoire et théâtre d'évangélisation en Nouvelle-Espagne (XVIe siècle) », Séminaire d'Anthropologie Américaniste, LESC, CERMA et LAS, 16.04.2021.

Signorini, Italo
1982 « Patterns of Fright: Multiple Concepts of Susto in a Nahua-Ladino Community of the Sierra de Puebla (Mexico) », *Ethnology*, 10.1982, vol. 21, n° 4, pp. 313-323.

Similox Salazar, Vitalino
1993 « Cultura maya y cristianismo », in: Casillas Ramírez, Rodolfo, *Problemas sociorreligiosos en Centroamérica y México: algunos estudios de caso*, México: FLACSO, pp. 59-68.

Simon, Jean-Marie
2010 *Guatemala: Eterna Primavera, Eterna Tiranía*, Guatemala: Print Studio, 271 pp.

Simon, Saskia
2016 « Co-temporalité et perception de la violence. Retour réflexif sur les violences comme expériences affectant le sujet », *Parcours Anthropologiques*, n° 11, « Ethnographier l'intime, les silences et les situations de violences », pp. 118-135.
2019 « Les conseils communautaires de développement (COCODE). De l'espoir à la réalité dans le nord-est du Guatemala », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 43, n° 1, pp. 233-250.

Soucaille, Alexandre
2011 « Le viol et la question du féminin », *Cahiers d'Anthropologie Sociale*, vol. 7 « Désastres », Paris : Éditions de l'Herne, pp. 115-130.

Spivak, Gayatri Chakravorty
2009 [1988] *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris : Éditions Amsterdam, 110 pp.

Stöckli, Matthias
2006 « Chirimías en Guatemala: un ejercicio organológico », *La Tradición Popular*, n° 163, USAC, pp. 1-15.
2007 « La música del Baile de la Conquista: aspectos conceptuales », *La Tradición Popular*, n° 171, USAC, pp. 1-16.

Stoler, Ann Laura

1989 « Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in 20th-Century Colonial Cultures », *American Ethnologist*, vol. 16, n° 4, 11.1989, pp. 634-660.

Stoll, David

1988 « Evangelicals, Guerrillas, and the Army: The Ixil Triangle Under Ríos Montt », in: Carmack, Robert M. (ed.), *Harvest of Violence. The Maya Indians and the Guatemalan Crisis*, Norman: University of Oklahoma Press, pp. 90-116.

1993 *Between Two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*, New York: Columbia University Press, 313 pp.

1999 « Rigoberta Menchu and the Last-Resort Paradigm », Latin American Perspectives, 11.1999, vol. 26, n° 6, *If truth Be Told: A Forum on David Stoll's « Rigoberta Menchu and the Story of All Poor Guatemalans »*, pp. 70-80.

2001 « Rigoberta y el General », in: Morales, Mario Roberto (coord.), *Stoll-Menchú: la Invención de la Memoria*, Guatemala: Consucultura, pp. 127-144.

2008a « Human Rights, Land Conflict and Memories of the Violence in the Ixil Country of Northern Quiché », in: Stoll, David; Pitarch, Pedro and Speed, Shannon, *Human Rights in the Mayan Region*, s. l.: Duke University Press, 14 pp., http://sites.middlebury.edu/dstoll/files/2013/10/Land-Conflict-Memories-of-Violence.pdf [dernier accès le 10.07.2021].

2008b *Rigoberta Menchú y la Historia de Todos los Guatemaltecos Pobres*, Madrid: Unión Editorial, 509 pp.

2013 « Was it Genocide? », 31.10.2013, https://sites.middlebury.edu/dstoll/files/2013/10/Guatemala-Was-It-Genocide.pdf [dernier accès le 16.10.2021].

Stoll, David et Franco, Germán

2011 « ¿De la migración por mejores salarios a la migración para pagar deudas? Crédito fácil, fracaso en el Norte y desalojos en una economía burbuja del Altiplano de Guatemala », *Estudios sociológicos*, vol. 29, n° 85, 01-04.2011, pp. 159-187.

Talome, Duncan

2008 *Ixiles. La pérdida de Ilom*, Guatemala: Fundación CEDIM, 101 pp.

Tedlock, Barbara et Tedlock, Dennis

1985 « Text and Textile: Language and Technology in the Arts of the Quiché Maya », *Journal of Anthropological Research*, summer 1985, vol. 41, n° 2, « Language and Poetics », pp. 121-146.

Terray, Emmanuel

2014 « Logique militante et logique de la recherche », *Communications*, Le Seuil, 01.2014, pp. 135-147.

Thonon-Wesfreid, Sophie

2012 « Présentation historique et juridique du concept de génocide », in : Jahan, Sébastien (dir.), *Les violences génocidaires au Guatemala. Une histoire en perspective*, Paris : L'Harmattan, coll. « Recherches Amériques latines », pp. 25-32.

Torres-Rivas, Edelberto

2007 « Prólogo: El terror no tuvo límites », in: Brett, Roddy, *Una Guerra sin Batallas: Del odio, la violencia y el miedo en el Ixcán y el Ixil, 1972-1983*, Guatemala: F&G Editores, pp. XV-XXXII.

Uribe, María-Victoria

2020 « Violence mutante et paix insaisissable en Colombie », présentation en ligne lors du colloque international de l'ANR SoV - Sortie de la violence, FMSH, 01.12.2020, https://www.fmsh.fr/fr/recherche/31230 [dernier accès le 26.04.2021].

Uzzell, Douglas

2009 « Susto revisited: illness as strategic role », *American Ethnologist*, 1 (2), pp. 369-378.

Val Julián, Carmen

1991 « Danses de la Conquête : une "mémoire indienne de l'histoire" ? », in : Breton, Alain ; Berthe, Jean-Pierre et Lecoin, Sylvie (éds.), *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala réunies à la mémoire de Nicole Percheron*, Toulouse : Universitaires du Mirail, coll. « Hespérides », pp. 253-266.

Valadez Azúa, Raúl et Rodríguez Galicia, Bernardo

2013 « El perro y la civilización mesoamericana: análisis y contraste entre pensamiento antropológico tradicional y conocimiento científico actual », *Antropológicas. Boletín*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1/16, 17 pp.

Van Akkeren, Ruud

2005, « Ixil. Lugar del Jaguar. Historia y Cosmovisión Ixil », Guatemala: Cooperación Alemana para el Desarrollo, 118 pp., https://fr.scribd.com/doc/283458368/Ixil-Lugar-Del-Jaguar [dernier accès le 10.07.2021].

2021 « *Los Mayas Nunca se Fueron. Hoy Hablan Q'eqchi'*. Presentación de libro », Facebook Live de Plaza Pública, 04.06.2021.

Vanthuyne, Karine

2004 « Guatemala. Des ONG œuvrant pour la "paix" », *Journal de la Société des Américanistes*, 90-1, pp. 240-258.

2008a « Ethnographier les silences de la violence », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 32, hors-série, pp. 64-71.

2008b « Guatemala : se souvenir de la guerre, devenir une victime ? », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 68, pp. 81-100.

2011 « L'anthropologie à l'épreuve des politiques du témoignage. De Rigoberta Menchú aux 'victimes innocentes' du conflit armé guatémaltèque », *Ethnologie française*, T. 41, n° 3, « Ethnographies de l'aide, 07-09 2011, pp. 453-463.

2014 *La présence d'un passé de violences. Mémoires et identités autochtones dans le Guatemala de l'après-guerre*, Laval : Hermann, Presses de l'Université de Laval, 341 pp.

2015 « La justice transitionnelle à l'épreuve d'inégalités structurelles historiques au Guatemala », *Revue québécoise de droit international*, « L'État de droit en Amérique latine et au Canada », 03.2015, pp. 289-305.

Vapnarsky, Valentina

2009 « La migración en voces y tierras mayas : historias hacia la historia », in: Ruz, Mario Humberto; García Targa, Joan et Ciudad Ruiz, Andrés (éd.), *Diásporas, Migraciones y Exilios en el Mundo Maya*, Mérida: Sociedad Española de Estudios Mayas, UNAM, pp. 327-352.

2017 *Les Sens du Temps. Temporalités et temporalisations des paroles, expériences et mémoires mayas*, Manuscrit soumis pour l'Habilitation à Diriger des Recherches, Paris : EHESS, 513 pp.

2018 « De la politique à la grammaire. Recompositions prophétiques chez les Mayas Cruso'ob », in : Andrieu, Chloé et Houdart, Sophie (dirs.), *La composition du temps. Prédictions, événements, narrations historiques*, Paris : Éditions de Boccard, coll. « Colloques de la Maison Archéologie et Ethnologie, René-Ginouvès », vol. 15, pp. 203-215.

2020 « Retour aux sources ? Circulation et virtualités des savoirs amérindiens à l'ère du numérique », *Journal de la Société des Américanistes*, 106-2, pp. 79-103.

Vapnarsky, Valentina ; Monod Becquelin, Aurore ; Michelet, Dominique et de Pierrebourg, Fabienne

2020 [2017] « Compases y texturas del tiempo entre los Mayas: lo dicho, lo escrito, lo vivido », in: Vapnarsky, Valentina; Monod Becquelin, Aurore; Michelet, Dominique; de Pierrebourg, Fabienne y Ruz, Mario Humberto (éds.), *Compases y Texturas del Tiempo entre los Mayas: le dicho, lo escrito, lo vivido*, Ciudad de México: UNAM, Société des Américanistes, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, pp. 11-26.

Vargas, Jean-Paul et Zamuner, Diego A.

2007 « Migration : cauchemar ou rêve latino-américain ? », in : Marthoz, Jean-Paul (dir.), *Où va l'Amérique latine ? Tour d'horizon d'un continent en pleine mutation*, Bruxelles : GRIP, Complexe, pp. 86-99.

Vargas Benavides, Henry O.

2010 « Máscaras centroamericanas: estudio de casos La Conquista, El Toro Guaco y Diablitos Boruca », *Cuadernos de Antropología*, n° 20, 17 pp., https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/antropologia/article/view/2003 [dernier accès le 02.06.2021].

Vela Castañeda, Manolo E.

2009 « Memorias de los perpetradores. Reflexiones acerca de los usos de la historia oral en el estudio del genocidio guatemalteco », in: López García, Julián; Bastos, Santiago y Camus, Manuela (dirs.), *Guatemala: violencias desbordadas*, Córdoba: Servicio Publicaciones de la Universidad de Córdoba, pp. 93-118.

2014 « Introducción », in: *Los Pelotones de la Muerte: la Construcción de los Perpetradores del Genocidio Guatemalteco*, México D. F.: El Colegio de México, Centros de Estudios Sociológicos, pp. 29-77.

Verschuur, Christine et Destremau, Blandine

2012 « Féminismes décoloniaux, genre et développement. Histoire et récits des mouvements de femmes et des féminismes aux Suds », *Revue Tiers Monde*, N° 209, 01-03.2012, pp. 7-18.

Vogt, Evon Z.

1993 [1976] *Ofrendas para los Dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 328 pp.

Volek, Emil

2001 « Ídolos rotos: Los entramados ideológicos del testimonio latinoamericano (la revolución anunciada, el oscuro objeto del deseo, el macondismo poscolonial, Menchú y Stoll », in: Morales, Mario Roberto (coord.), *Stoll-Menchú: la Invención de la Memoria*, Guatemala: Consucultura, pp. 87-125.

Wachtel, Nathan

1967 « La vision des vaincus : la Conquête espagnole dans le folklore indigène », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 22e année, n° 3, pp. 554-585.

Watanabe, John M.

1992 *Maya Saints and Souls in a Changing World*, Austin: University of Texas Press, 280 pp.

Wills, María Emma

2020 « La rencontre entre victimes, chercheurs et artistes : son potentiel transformateur et ses limites en Colombie », présentation en ligne lors du colloque international de l'ANR SoV - Sortie de la violence, FMSH, 01.12.202, https://www.fmsh.fr/fr/recherche/31230 [dernier accès le 26.04.2021].

Zamora Corona, Alonso

2019 « "El rostro de los días": sobre la corporalidad y las almas entre los mayas k'iche' de Santiago Momostenango », *Journal de la Société des Américanistes*, 105-2, pp. 107-132.

Zapil Xivir, Juan

2010 *Oxlajuj B'aqtun*, Guatemala: Asociación Pop No'j, 48 pp., https://pdfslide.net/download/link/oxlajuj-baqtun [dernier accès le 15.03.2021].

Źrałka, Jarosław et Radnicka, Katarzyna
2014 « Between the past and the present: the Ixil Maya and the discovery of rare mural paintings in Guatemala », *Estudios Latinoamericanos*, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, 33/34, 2013-2014, pp. 169-185.

Rapports d'organisations sociales et internationales, textes réglementaires, dictionnaires, etc.

ACOGUATE
2013 *Informe de Observación de Caso por Genocidio*, Guatemala: ACOGUATE, 52 pp.

ADMI
2000 *Voces e Imágenes: Mujeres Maya Ixiles de Chajul, Voices and Images: Mayan Ixil Women of Chajul*, Guatemala : Magna Terra Editores, 104 pp.

Alianza contra la Impunidad
2001 *Efectos de la Impunidad en Guatemala. Estudio comparativo de los casos: Aurora 8 de Octubre - Finca Xamán, Cándida Noriega - Finca Tululché, Jorge Carpio Nicolle*, Guatemala: Alianza contra la Impunidad, 118 pp.

AMIVR
2015 *En reconstrucción de la memoria histórica, mujeres rompiendo el silencio*, Guatemala: AMIVR, 110 pp.

Asmann, Parker
2019 « Informe sobre impunidad en Guatemala muestra límites de organismo anticorrupción », InSight Crime, 18.06.2019, https://es.insightcrime.org/noticias/noticias-del-dia/informe-sobre-impunidad-en-guatemala-muestra-limites-de-organismo-anticorrupcion/#:~:text=El%20%C3%ADndice%20de%20delitos%20que,contra%20la%20Impunidad%20en%20Guatemala [dernier accès le 27.03.2021].

ASOREMI et CISV
2018a, « Informe sobre la situación de los derechos humanos en la región ixil. Casos paradigmáticos de violación de los Derechos Humanos », in: *Informes sobre la Situación de los Derechos Humanos en la región Ixil*, Santa María Nebaj: ASOREMI, pp. 5-40.
2018b « Informe sobre la situación de los derechos humanos en la región ixil. Violencia estructural y migración », in: *Informes sobre la Situación de los Derechos Humanos en la región Ixil*, Santa María Nebaj: ASOREMI, pp. 41-103.

Asturias Valenzuela, Sandino

2010 « Tribunal de conciencia sobre violencia sexual hacia las mujeres en Guatemala. Estrategia militar, prueba pericial 1 », Guatemala, 4-5.03.2010, 20 pp., http://www.mugengainetik.org/phocadownload/Tribunal%20de%20conciencia%20Violencia%20sexual%20hacia%20las%20mujeres%20Guatemala.pdf [dernier accès le 06.01.2021].

Calderón, Flor de María ; Cedillo Bernal, Feliciana ; Ceto de León, Jacinta ; Ceto Cobo, José ; Corio Ramírez, Nicolás ; de León Ceto, Miguel ; de Paz Pérez, Gabriel ; Rivera Santiago, Diego ; Sánchez Pérez, Magdalena et Velasco Pérez, Juan

n.d. *Vipaleb'e'm as Nachb'al u Teman Ixil. Memoria e Historia del Pueblo Ixil*, PNUD, 61 pp.

CALDH

2013 *Sentencia por genocidio y delitos contra los deberes de humanidad contra el pueblo maya ixil*, Guatemala: CALDH, 718 pp.

2014 *Las voces de las mujeres persisten en la memoria colectiva de sus pueblos. Continuum de violencias y resistencias en la vida, cuerpo y territorio de las mujeres*, Guatemala: CALDH, 173 pp.

CEH

1999 *Guatemala Memoria del Silencio*, Guatemala: UNOPS, 4383 pp.

CIDA et Misión Conjunta de Programación para Centroamérica

1975 *Tenencia de la Tierra y Desarrollo Rural en Centroamérica*, Tegucigalpa: PROCCARA, 342 pp.

CONAVIGUA, MOLOJ et ICCPG

n.d. *Tejedoras de Paz. Testimonios de Mujeres en Guatemala*, 361 pp.

Consejo Municipal de Desarrollo del Municipio de Chajul et SEGEPLAN/DPT - Dirección de Planificación Territorial

2010 *Plan de Desarrollo Chajul, 2011-2025*, Guatemala: SEGEPLAN/DPT, 127 pp.

Consejo Municipal de Desarrollo del Municipio de San Juan Cotzal, Quiché et SEGEPLAN/DPT - Dirección de Planificación Territorial

2010 *Plan de Desarrollo de San Juan Cotzal, Quiché, 2011-2025*, Guatemala: SEGEPLAN/DPT, 106 pp.

Cullather, Nicholas

1994 *Operation PBSUCCESS. The United States and Guatemala 1952-1954*, Washington DC: Central Intelligence Agency, Center for the Study of Intelligence, History Staff, 116 pp.

Dudley, Steven

2014 *Guatemala: The War of Paz y Paz*, InSight Crime, 32 pp.

ECAP et UNAMG

2011 *Tejidos que Lleva el Alma. Memoria de las Mujeres Mayas Sobrevivientes de Violación Sexual durante el Conflicto Armado*, Guatemala: F&G Editores, 432 pp.

EGP

1981 « Communiqué from the EGP to Those Christians Who Struggle Alongside the People », *Contemporary Marxism*, été 1981, n° 3, « Revolution and Intervention in Central America », pp. 47-48.

FIDH

2006 *Informe. Misión Internacional de Investigación. El Femicidio en México y Guatemala*, n° 446/3, 04.2006, https://fidh.org/IMG/pdf/mx_gt446e.pdf [dernier accès le 06.01.2021].

2013 *Genocidio en Guatemala: Ríos Montt culpable*, 31 pp.

Laynez Herrera, Ana

2016 « El impacto de las hidroeléctricas en la región Ixil, El Quiché », Xelajú: Alcaldías indígenas Cotzal, Chajul y Nebaj, 28 pp.

NSA

2000 « The Guatemalan Military: What the U.S. Files Reveal », document 20, 01.06.2000, 4 pp.

ODHAG

1998 *REMHI - Informe del Proyecto Interdiocesano Recuperación de la Memoria Histórica, Guatemala: Nunca Más (versión resumida)*, Donostia: Gakoa, 407 pp.

Oficina Municipal de Planificación, Municipalidad de Nebaj et SEGEPLAN/DPT - Dirección de Planificación Territorial

2010 *Municipio de Nebaj. Departamento de Quiché. Plan de Desarrollo Municipal (PDM). 2011-2025*, Guatemala: SEGEPLAN/DPT, 98 pp.

USAID Nexos Locales

2016a « Diagnóstico DEL Chajúl, El Quiché », 57 pp.

2016b « Diagnóstico DEL San Juan Cotzal, El Quiché », 53 pp.

2016c « Diagnóstico DEL Santa María Nebaj, El Quiché », 55 pp.

Textes réglementaires et travaux d'institutions nationales et internationales

Bouchey, Francis L. ; Fontainte, Roger W. ; Jordan, David C. ; Summer, Gordon ; Tambs, Lewis
1980 *Documento de Santa Fe I*, http://www.offnews.info/downloads/santafe1.PDF [dernier accès le 21.03.2021].

Cifuentes, Juan
1982 « Apreciación de Asuntos Civiles (G-5) para el área IXIL. Operación Ixil », *Revista Militar*, n° 27, 09-12.1982, IV época, pp. 25-72.

Congreso de la República de Guatemala
2002 « Código Municipal », decreto n° 12-2002.

López Fuentes, Héctor Mario (coord.)
1982 *Operación Sofía*, 359 pp.

MTI-OCSE Seguridad
n.d. « Homicidios en Guatemala (2018) », https://www.ine.gob.gt/ine/2019/09/17/homicidios-en-guatemala-2018/ [dernier accès le 11.05.2021].

ONU
2019 Rapport du Secrétaire Général : « Violences sexuelles liées au conflit », S/2019/280, 29.03.2019.

Secretaría de la Paz, Presidencia de la República
2006 *Los Acuerdos de Paz en Guatemala*, 139 pp.

Dictionnaires, recueils de textes et manuels d'apprentissage

Asicona Ramírez, Lucas ; Méndez Rivera, Domingo et Xinic Bop, Rodrigo Domingo
1998 *Diccionario Ixil de San Gaspar Chajul*, Antigua Guatemala: Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín, 201 pp.

Asociación de Academias de la Lengua Española
n.d. « Diccionario de Americanismos », https://www.asale.org/ [dernier accès le 15.10.2021].

Cedillo de Paz, Domingo Abraham et de Paz Pérez, Hotilia Ana

2018a *Molichaj Tz'ib' tetz u Aq'on ti' u Yolb'al Ixil. Colección de los Textos del proyecto Lingüístico Ixil, Ka'v Tanul: Yolb'al Ixil tu Tenam Naab'a'. Vol. II: Ixil de Santa María Nebaj*, Tome I, Pulay: The University of Texas at Austin, 591 pp.

2018b *Molichaj Tz'ib' tetz u Aq'on ti' u Yolb'al Ixil. Colección de los Textos del proyecto Lingüístico Ixil, Ka'v Tanul: Yolb'al Ixil tu Tenam Naab'a'. Vol. II: Ixil de Santa María Nebaj*, Tome II, Pulay: The University of Texas at Austin, 620 pp.

Jewett, Dwight David et Willis, Marcos (coord.)

1996 *A' u u' uva'a uva' molel ca ink'a kuyolb'al atz tuch' yolb'al castiiya (Diccionario Ixil de Chajul – Español, Español – Ixil de Chajul)*, SIL International, Instituto Lingüístico de Verano, 418 pp.

Mateo Ramírez, Domingo et Caba Mendoza, Pedro

2018a *Molichaj Tz'ib' tetz u Aq'on ti' u Yolb'al Ixil. Colección de los Textos del proyecto Lingüístico Ixil, B'axa Tanul: Yolb'al Ixil tu Tenam Tx'aul. Vol. I: Ixil de San Gaspar Chajul*, Tome I, Pulay: The University of Texas at Austin, 525 pp.

2018b *Molichaj Tz'ib' tetz u Aq'on ti' u Yolb'al Ixil. Colección de los Textos del proyecto Lingüístico Ixil, B'axa Tanul: Yolb'al Ixil tu Tenam Tx'aul. Vol. I: Ixil de San Gaspar Chajul*, Tome II, Pulay: The University of Texas at Austin, 503 pp.

Real Academia Española et Asociación de Academias de la Lengua Española

n.d. Diccionario de la Lengua Española, https://dle.rae.es/ [consulté le 06.04.2021].

Saurugger, Sabine

2010 « Groupe d'intérêt », in : Boussaguet, Laurie (éd.), *Dictionnaire des politiques publiques. 3e édition actualisée et augmentée*, Paris : Presses de Sciences Po, « Références », pp. 309-3016.

Toma Cruz, Antonio

2018a *Molichaj Tz'ib' tetz u Aq'on ti' u Yolb'al Ixil. Colección de los Textos del proyecto Lingüístico Ixil, Toxva' Tanul: Yolb'al Ixil tu Tenam K'usal. Vol. III: Ixil de San Juan Cotzal*, Tome I, Pulay: The University of Texas at Austin, 737 pp.

2018b *Molichaj Tz'ib' tetz u Aq'on ti' u Yolb'al Ixil. Colección de los Textos del proyecto Lingüístico Ixil, Toxva' Tanul: Yolb'al Ixil tu Tenam K'usal. Vol. III: Ixil de San Juan Cotzal*, Tome II, Pulay: The University of Texas at Austin, 754 pp.

Uchituy Tijonik et DIGEBI

2004 *Chukb'al Yol Ixil. Vocabulario de Neologismos Pedagógicos*, Guatemala: Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural DIGEBI, 397 pp.

Universidad Rafael Landívar

2002 *Unq'a yol/Palabras. Chukb'al yol tuk' vatzib'al u ixil/kaxhlan. Diccionario ilustrado ixil/castellano*, Guatemala: Instituto de Lingüística y Educación, URL, EDUMAYA, USAID, coll. « Diccionarios escolares, n° 4 », 250 pp.

Articles de journaux, presse en ligne, blogs et sites Internet

Articles de presse et billets de blogs

Agencia EFE

2015 « Ixiles rechazan instalación de hidroeléctrica en su región », *Prensa Libre*, 20.03.2015, https://www.prensalibre.com/ciudades/quiche/ixiles-rechazan-instalacion-de-hidroelectrica-en-su-comunidad/ [dernier accès le 15.03.2021].

Arias Retana, Gustavo

2015 « Guatemala, el país de la eterna impunidad (¿hasta ahora?) », *La Nación*, 02.09.2015, https://www.nacion.com/blogs/en-contexto/guatemala-el-pais-de-la-eterna-impunidad-hasta-ahora/C4LHFCLN3NC7DNPS5CKUYNYV2A/story/ [dernier accès le 18.09.2021].

Auteur non cité

1996 « Guatemala: accord de paix entre la guérillaet (sic) et le gouverment (sic) », *Libération*, 13.11.1996, https://www.liberation.fr/planete/1996/11/13/guatemala-accord-de-paix-entre-la-guerillaet-le-gouverment_188584 [dernier accès le 25.03.2021].

2015 « El expresidente de Guatemala Otto Pérez Molina duerme en prisión », *BBC Mundo*, 03.09.2015, https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/09/150903_otto_perez_molina_ao [dernier accès le 12.06.2021].

Bjurström, Lena et Pluyaud, Louise

2019 « Viols de guerre. Le cri de résistance des survivantes », *Politis*, n° 1572 – du 10 au 16 octobre 2019, pp. 19-25.

Braibant, Sylvie et Février, Hélène

2015 « Le viol érigé en théologie par l'État islamique », TV5Monde, 31.08.2015, https://information.tv5monde.com/terriennes/le-viol-erige-en-theologie-par-l-etat-islamique-48666 [dernier accès le 08.07.2021].

Burt, Jo-Marie et Estrada, Paulo

2017 « Se reanuda el juicio por genocidio », Coalición por la Corte Penal Internacional, 24.10.2017, http://www.coalitionfortheicc.org/es/news/20171024/se-reanuda-el-juicio-por-genocidio-en-guatemala [dernier accès le 01.10.2021].

Carrera, Margarita

2009 « Eterna impunidad », *Guateprensa*, 07.05.2009, https://guateprensa.wordpress.com/2009/05/07/eterna-impunidad/ [dernier accès le 18.09.2021].

Cessou, Sabine

2017 « Des “viols correctifs” contre les lesbiennes dans cette Afrique du Sud si gay-friendly », *L’Obs avec Rue89*, 25.01.2017, http://nouvelobs.com/rue89/rue89-rues-dafriques/20131125.RUE9100/des-viols-correctifs-contre-les-lesbiennes-dans-cette-afrique-du-sud-si-gay-friendly.html [dernier accès le 18.09.2021].

Coronado, Elsa et Pradilla, Alberto

2018 « Ríos Montt: La muerte y la impunidad llegan juntas », *Plaza Pública*, 02.04.2018, https://www.plazapublica.com.gt/content/rios-montt-la-muerte-y-la-impunidad-llegan-juntas [dernier accès le 01.10.2021].

Figueroa, Óscar

2015 « Estudiantes develan mural denominado Nebaj Histórico », *Prensa Libre*, 18.03.2015, https://www.prensalibre.com/ciudades/quiche/estudiantes-develan-mural-denominado-nebaj-historico/ [dernier accès le 14.05.2021].

Gartor, Miriam

2014 « La Tierra y las mujeres, territorios en resistencia », *Ambiental.net*, 22.04.2014, http://ambiental.net/2015/05/la-tierra-y-las-mujeres-en-territorios-en-resistencia/ [dernier accès le 10.07.2021].

Gerez, Jean Claude

2021 « Guatemala : le théâtre pour surmonter les violences sexuelles », CCFD-Terre Solidaire, 17.02.2021, https://ccfd-terresolidaire.org/actualites/egalite-elles-bougent/guatemala-le-theatre-6879 [dernier accès le 25.02.2021].

Gomar, José

2014 « Durante el juicio a Ríos Montt se publicaron listas negras de personas, igual que en la dictadura », *El Mundo*, 29.09.2014, https://www.elmundo.es/america/2014/09/29/54293affe2704e3f528b4588.html [dernier accès le 18.09.2021].

Góngora, Vanessa

2013 « Guatemala. Procès historique au pays de “l’éternelle impunité” », *Grotius*, 13.06.2013, http://www.grotius.fr/guatemala-proces-historique-au-pays-de-leternelle-impunite/ [dernier accès le 10.07.2021].

Guerrero, Juan José

2011 « Los eternos orejas », *Plaza Pública*, 12.12.2011, https://www.plazapublica.com.gt/content/los-eternos-orejas [dernier accès le 18.09.2021].

Hemeroteca PL

2015 « Efraín Ríos Montt alaba su programa “Fusiles y Frijoles” », *Prensa Libre*, 16.12.2015, https://www.prensalibre.com/hemeroteca/efrain-rios-montt-alaba-su-programa-fusiles-y-frijoles/ [dernier accès le 13.03.2021].

2017 « 2005: descubren el archivo de la extinta Policía Nacional », *Prensa Libre*, 05.07.2017, https://www.prensalibre.com/hemeroteca/descubrimiento-del-archivo-historico-de-la-policia-nacional-en-2005/ [dernier accès le 18.09.2021].

Hernández Mayén, Manuel
2017 « Nueva iniciativa va a favor de impunidad », *Prensa Libre*, 28.10.2017, p. 3.

Hervieu, Sébastien
2011 « En Afrique du Sud, des lesbiennes sont violées pour être "guéries" », *Le Monde*, 10.05.2011, https://www.lemonde.fr/afrique/article/2011/05/10/en-afrique-du-sud-des-lesbiennes-sont-violees-pour-etre-gueries_1519529_3212.html [dernier accès le 18.09.2021].

Institut Français de l'Éducation
2016 Plateforme ACCES et ENS Lyon, http://acces.ens-lyon.fr/acces/thematiques/evolution/logiciels/phylogene/telechargements-enseignants/version-2011/situations-problemes/618px-tree-of-maya-languages.svg.png/view [dernier accès le 10.07.2021].

Langlois, Marie-Dominik
2013 « Un procès historique au Guatemala », *Relations*, 07-08.2013, pp. 6-7.

López, Edgar
2017 « Se reinicia juicio contra Ríos Montt », *Nuestro Diario*, 14.10.2017.

Mendoza, Michelle
2019 « Reforman Código Penal de Guatemala para reducir penas de cárcel a acusados de corrupción », *CNN*, 13.11.2019, https://cnnespanol.cnn.com/2019/11/13/alerta-guatemala-nuevamente-congreso-de-guatemala-modifica-el-codigo-penal/ [dernier accès le 20.02.2021].

Monge, Yolanda
1999 « Rigoberta Menchú denuncia por genocidio las dictaduras de Guatemala », *El País*, 03.12.1999, https://elpais.com/diario/1999/12/03/internacional/944175615_850215.html [dernier accès le 18.09.2021].

Monzón, Kenneth et Oliva, William
2018 « Tribunal absuelve por mayoría a Mauricio Rodríguez Sánchez del delito de genocidio », *Prensa Libre*, 26.09.2018, https://www.prensalibre.com/guatemala/justicia/genocidio-sentencia-militar-mauricio-rodriguez-sanchez/ [dernier accès le 01.03.2021].

Open Society Justice Initiative
n.d. « El juicio de Efraín Ríos Montt y Mauricio Rodríguez Sánchez. Antecedentes del juicio », https://es.riosmontt-trial.org/antecedentes-del-juicio/ [dernier accès le 18.03.2021].

Petrich, Blanche
2013 « Guatemala, Entrevista con la Jueza Jasmin Barrios », *La Jornada*, 31.07.2013, http://pensamientoscontracorrientes.blogspot.com/2013/07/guatemala-entrevista-con-la-jueza.html [dernier accès le 10.07.2021].

Rey Rosa, Rodrigo
2013 « La cola del dragón y la corte celestial », *Letras Libres*, 08. 2013, pp. 72-78.

Rivallain, Youna
2021 « Mort de sœur Dianna Ortiz, visage des victimes de la violence d'État », *La Croix*, 24.02.2021, https://www.la-croix.com/Religion/Mort-soeur-Dianna-Ortiz-visage-victimes-violence-dEtat-2021-02-24-1201142428 [dernier accès le 25.02.2021].

Sabino, Carlos
2017 « No hubo genocidio en Guatemala », *Prensa Libre*, 19.10.2017.

Sánchez, Glenda
2018 « Entrevista Thelma Aldana - El Congreso debe legislar en contra de la impunidad y no a su favor », *Prensa Libre*, 06.02.2018, pp. 6-7.

Sas, Luis Ángel
2017 « Indignados regresan a la Plaza », *Nuestro Diario*, 27.08.2017.

Sémelin, Jacques
2004 « Penser l'impensable. "Massacres" et "génocides" », *Le Monde Diplomatique*, 04.2004, p. 3.

Tallec, Isabelle
2010 « Le viol comme arme de guerre : la double peine des femmes », Blog « Esprit de Justice », LeMonde.fr, 25.11.2010, http://www.resilience-psy.com/spip.php?article113 [dernier accès le 10.07.2021].

Tunche, Estuardo
2021 « Me'k K'ub: una vida entregada al servicio y a la resistencia del pueblo Ixil de Nebaj », *Prensa Comunitaria*, 09.08.2021, https://www.prensacomunitaria.org/2021/08/mek-kub-una-vida-entregada-al-servicio-y-a-la-resistencia-del-pueblo-ixil-de-nebaj/?fbclid=IwAR0XyVua65vSBQdl02A6lPR_PN9jtetDmqswZS82b8ZOYRm4U3UgafcRJqw [dernier accès le 09.08.2021].

Vaillant, Frantz

2016 « Umm Sayyaf, fournisseuse d'esclaves sexuelles pour le groupe État islamique, TV5Monde, 11.07.2015, https://information.tv5monde.com/terriennes/umm-sayyaf-la-mere-maquerelle-de-daech-42172 [dernier accès le 08.07.2021].

Vásquez, Evelin

2020 « CC suspende provisionalmente la Ley de Aceptación de Cargos », *El Periódico*, 17.01.2020, https://elperiodico.com.gt/nacionales/2020/01/17/cc-suspende-provisionalmente-la-ley-de-aceptacion-de-cargos/ [dernier accès le 20.02.2021].

Vega, Gerardo

2016 « Entre Líneas: Los secretos de una crisis política », *El Periódico*, 17.04.2016, https://issuu.com/ciciggt/docs/ep_entrelineas [dernier accès le 14.09.2021].

Sites internet et blogs

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL), https://cnrtl.fr/ [dernier accès le 01.05.2021].

Colectiva Actoras de Cambio, https://www.actorasdecambio.org.gt/ [dernier accès le 22.08.2021].

Collectif Guatemala, http://collectifguatemala.org/ [dernier accès le 01.05.2021].

Fundación contra el Terrorismo, https://fctguatemala.wordpress.com/?fbclid=IwAR3eTWToPkQIfv8iMgu2RdjYHonfCH2K1HJg1PcMcwk16xjSDu15SF4Ustg [dernier accès le 01.05.2021].

Fxtop, historique des taux de change, https://fxtop.com/fr/historique-taux-change.php [dernier accès le 14.09.2021].

James Rodríguez, photographe documentaire : http://www.mimundo.org/. [dernier accès le 01.05.2021].

MiEjercito.com, http://www.miejercito.com/index.html [dernier accès le 01.05.2021].

Ministerio de Educación (MINEDUC), Dirección de Educación Bilingüe Intercultural (DIGEBI), https://www.mineduc.gob.gt/digebi/index.html [dernier accès le 01.05.2021].

Proyecto Lingüístico Ixil, https://www.ericadell.com/projects/ixil-documentation [dernier accès le 01.05.2021].

We Are Not Weapons of War, https://www.notaweaponofwar.org/ [dernier accès le 01.05.2021].

Films et documentaires

Actoras de Cambio
2011 *Yo Soy Voz de la Memoria y Cuerpo de la Libertad*, II Festival por la Memoria, Chimaltenango, 24-27.02.2011, 49 min.

Bustamante, Jayro (réa.)
2019 *La Llorona*, Jayro Bustamante, 97 min.

Camaleón Films et Actoras de Cambio
2012 *¡Todas Somos Barillas!*, Festival por la vida, cuerpo y territorio de las mujeres, Yalambojoch, Huehuetenango, 27-27.09.2012, 36 min.

Colectivo Lemow
2014 *Los Ojos de la Abuela*, Ix Mayab' Producciones, 7 min. 50.

Detours, Vincent et Henry, Dominique (réa.)
2011 *Sous la main de l'autre*, Need Productions, Perspective Films, PCT Cinéma-Télévision, 89 min.

Dewever-Plana, Miquel et Fougère, Isabelle (réa.)
2012 *Alma, une enfant de la violence*, Upian, 56 min.

Flores, Alejandro
2019 « Chabela Ju C01 », https://www.youtube.com/watch?v=VNg_XcayFLo [dernier accès le 16.08.2021].

Skylightpix
2013 « Ep. 10 an Attempt to Decimate the Future », 06.05.2013, https://www.youtube.com/watch?v=X8nBDQyRkGYett=138s [dernier accès le 10.07.2021].

Vargas Quevedo, Francisco (réa.)
2005 *El Violín*, Netflix, 98 min.

Wahlforss, Mikael
1983 *Stalag Guatemala*, Epidem, 47 min.

Yates, Pamela (réa.)
2011 *Granito: How to Nail a Dictator*, Skylight Pictures, 104 minutes.
2017 *500 años*, Skylight Pictures, 105 minutes.

Annexes

A. Glossaire des principaux termes ixil utilisés dans le texte 398

B. Glossaire des principaux termes espagnols utilisés dans le texte 399

C. Principaux personnages historiques cités 401

D. Marques de personnes en ixil de Nebaj 404

E. Carte administrative de Nebaj 405

F. Affiches installées devant le MP de Nebaj lors d'une audience du procès à l'encontre de Rodríguez Sánchez, 9 février 2018 406

G. Un discours vernaculaire sur la mémoire de la conflictualité 416

H. Témoin n°39, Sentence C-01076-2011-00015 425

I. Dépliant de présentation de la Cooperativa Tejidos Cotzal – traduction 430

J. Extrait d'une séquence testimoniale à la Cooperativa Tejidos Cotzal, 21.07.2017 433

~~K. Le récit de vie de Nan An~~ **Erreur ! Signet non défini.**

L. Dépliant de présentation de la FAFG – traduction 444

M. Courrier de demande de mise en contact avec les femmes témoins lors du procès à l'encontre de Ríos Montt et de Rodríguez Sánchez 447

N. Symbolique des couleurs et motifs des huipils ixil 451

O. Récit de l'encens et des bougies 453

A. Glossaire des principaux termes ixil utilisés dans le texte

Aama/aanima	Zone du corps formant un ovale sur le buste et englobant tout ce qui se trouve entre le cœur et l'estomac, siège entre autres de la mémoire.
Aaq'ii	Homme ou femme spécialiste rituel (sage-femme, rebouteux, compteur des jours, etc.).
B'aalvatztiixh	Guide spirituel chargé de guider les cérémonies et de réciter les prières.
B'oq'oltenam (Ne) ***B'oq'ol q'esal tenam***	Autorité traditionnelle. Voir *Principal*.
B'oxb'o'l	Plat traditionnel consistant en des feuilles de chayotte farcies de pâte de maïs et, selon les localités, de tiges de chayotte.
Chem	Métier à tisser à la ceinture ; tissage.
Cholq'ii	Voir *Tzolkin*.
Ch'ixa'v	Sentiment de honte et culpabilité mêlées. Voir *Vergüenza*.
Och' (Ne)	*Atol* réservé aux activités de réception et d'unions coutumières.
Oq'ii	Période de cinq jours de modération qui permet d'accompagner le départ de l'année sortante et de souhaiter la bienvenue à la nouvelle année.
So(o)n	Musique, chanson.
Tenam	Territoire, englobant la terre, les rivières, les montagnes, le ciel, la population, les animaux…
Tzolkin	Calendrier maya ixil composé de treize périodes de vingt jours. Autres appellations possibles : *tachbal amaq'*, *tachb'al q'ii*, *cholq'ii*, ou *el calendario maya*.
Tz'e'na'	Boisson alcoolisée à base de maïs fermenté.
Xo'v	Maladie causée par un accès de peur ou une anxiété latente. Voir *Susto*.
Yooxhil (Ne)	« Force vitale agentive », composante du corps.

B. Glossaire des principaux termes espagnols utilisés dans le texte

Aldea	Unité de population de cinq-mille à neuf-mille-neuf-cent-quatre-vingt-dix-neuf habitants rattachée à un *municipio*.
Aldea modelo	« Village modèle » où sont regroupées les personnes déplacées suite aux massacres commis dans leurs communautés d'origine et à l'incendie de leurs foyers.
Cantina	Lieu de consommation d'alcool.
Cerros	Lieu habité par une entité gardienne.
Charla	Discours public, sans solennité ni formalités spécifiques.
Cofrade	Membre de confrérie.
Comal	Disque de métal servant à cuire le maïs et à torréfier les grains de café.
Comisionado militar	Relais de l'autorité militaire dans les territoires ruraux, généralement sélectionnés parmi les propriétaires terriens.
Convite	Défilés dansés de personnages costumés.
Corte	Tissu que portent les femmes en guise de jupe.
Costumbre	Syncrétisme entre pratiques catholiques et mayas.
Finca	Plantation ; grande propriété d'exploitation agricole et village de travailleurs installé sur les terres.
Huipil	Haut porté par les femmes ixil, fait de coton tissé et de broderies.
Kaïbil	Soldat d'élite de l'armée guatémaltèque.
Ladino	Population non-indigène.
Oreja	Litt. « oreilles » ; personnes qui collaboraient avec l'armée ou la guérilla en fournissant des listes de noms.
Principal	Autorité traditionnelle, situé en haut de la hiérarchie du système de charges, avant les *principales de principales*.
Pulque	boisson alcoolisée mexicaine, obtenue par la fermentation de l'agave (ou *maguey*).

Reboso	Châle tissé et brodé en coton épais, porté par les femmes.
Retornado	Réfugiés du conflit armé de retour au Guatemala dans les années 1990.
Sanación	Processus féministe de reconstruction individuelle et collective qui mêle des rituels traditionnels mayas à des activités inspirées d'instruments de résilience extérieurs aux communautés.
Susto	Maladie causée par un accès de peur ou une anxiété latente. Voir *Xo'v*.
Vergüenza	Sentiment de honte et culpabilité mêlées. Voir *Ch'ixa'v*.

C. Principaux personnages historiques cités

Árbenz Guzmán, Jacobo (1913-1971)

Élu président aux élections de 1951, premières élections au suffrage universel, il est le père de la réforme agraire guatémaltèque avortée. Il quitte le pouvoir en 1954 après avoir été renversé par le coup d'État de la CIA connu sous le nom de PBSUCCESS.

Arenas Barrera, José Luis (1905-1975)

Surnommé « le Tigre de l'Ixcán » à cause de sa cruauté, Luis Arenas Barrera était propriétaire de la *finca* La Perla (Chajul). Dirigeant fondateur du PUA (*Partido de Unificación Anticomunista*), il est assassiné par l'EGP le 28 juin 1975. Il aura occupé divers postes politiques nationaux, notamment celui de Ministre de l'Agriculture au début des années 1970.

Arévalo Bermejo, Juan José (1904-1990)

Premier président démocratiquement élu au Guatemala en 1944 suite à une révolte populaire contre Jorge Ubico, il dirigera le pays de 1945 à 1951. Il met en œuvre différentes réformes sociales permettant, entre autres, la participation des citoyens à la politique du pays et organise la rédaction d'une nouvelle constitution en 1945.

Arzú Irigoyen, Álvaro Enrique (1946-2018)

Président du Guatemala de 1996 à 2000, il signe les Accords de Paix avec l'URNG en décembre 1996. Il a occupé de nombreux postes de politique nationale et a été élu cinq fois maire de Ciudad de Guatemala. Il décède en avril 2018 sur un terrain de golf alors que la CICIG mène une enquête à son encontre pour des faits de corruption, alimentant les rumeurs d'un décès maquillé au sein d'une partie de la population.

Barrios Aguilar, Iris Yassmín (1962-)

Juge guatémaltèque, elle préside le Tribunal majeur de haut risque A en 2013 et prononce une sentence de quatre-vingts ans de prison pour crimes de génocide et crimes contre l'humanité à l'encontre de Ríos Montt.

Cerezo Arévalo, Marco Vinicio (1942-)

Il devient président du Guatemala en janvier 1986 à la suite d'élections démocratiques. Suivant les exigences de la nouvelle constitution de 1986, il crée la Cour Constitutionnelle et le Bureau du procureur des droits de l'Homme (PDH). Il initie le processus de négociations des Accords de paix avec l'URNG jusqu'à la fin de son mandat en 1991.

Laugerud García, Kjell Eugenio (1930-2009)

Président du Guatemala de 1974 à 1978, le général Kjell Laugerud s'inspire des méthodes états-uniennes mises en place au Vietnam pour contrer les avancées de la guérilla. Le 4 février 1976, son gouvernement doit gérer une crise sans précédent : un tremblement de terre qui laisse derrière lui plus de soixante-dix-mille morts, des milliers de blessés et des infrastructures en ruines.

Lucas García, Fernando Romeo (1924-2006)

Général de l'armée guatémaltèque, il accède au pouvoir en 1978 à la suite d'un coup d'État. Il met en place la tactique de la terre brûlée dans la politique contre-insurrectionnelle des années 1980. Il est démis de ses fonctions en 1982 à la suite du coup d'État mené par Ríos Montt. Atteint d'Alzheimer, il décède en 2006.

Lucas García, Manuel Benedicto (1932-)

Issu de Saint-Cyr, il est nommé Chef d'État-Major des armées par son frère, Fernando Romeo Lucas García en 1978. En 2018, il est condamné à cinquante-huit ans de prison dans l'affaire dite Molina Theissen.

Menchú Tum, Rigoberta (1959-)

Activiste maya k'iche, elle a reçu le prix Nobel de la paix en 1992. Elle a été candidate aux élections présidentielles de 2007, mais n'est arrivée qu'en cinquième position.

Paz y Paz, Claudia (1967-)

Elle a été Procureure Générale et responsable du Ministère public guatémaltèque entre 2010 et 2014. Elle s'est spécialisée dans les crimes de masse, le crime organisé et les affaires de corruption.

Pérez Molina, Otto (1950-)

Président de la République guatémaltèque à partir de 2012, il démissionne en 2015 suite à un scandale national lié à une affaire de corruption pour laquelle il est immédiatement incarcéré. En 1982, il participe activement aux campagnes contre-insurrectionnelles en région ixil.

Ríos Montt, José Efraín (1926-2018)

Alors Général de l'armée guatémaltèque et pasteur évangélique, il arrive au pouvoir après un coup d'État en mars 1982, il sera président *de facto* du Guatemala jusqu'en mars 1983. Il est candidat aux élections présidentielles de 2003 avec le parti FRG. Accusé de crimes de génocide et de crimes contre l'huamnité, son décès en avril 2018 met fin aux poursuites à son encontre.

Rodríguez Sánchez, José Mauricio

Ancien directeur d'intelligence militaire sous le mandat de Ríos Montt, Rodríguez Sánchez a été accusé de crimes de génocide et crimes contre l'humanité avant d'être définitivement disculpé en septembre 2018.

Similox, Vitalino

Pasteur presbytérien kaqchikel, il a dirigé la CIEDEG. Activiste reconnu du mouvement maya et proche de l'URNG, il était présent à la table des négociations des Accords de paix.

Tecún Umán (env. 1500-1524)

Dernier dirigeant k'iche', il aurait été tué par Pedro de Alvarado au moment de la conquête de l'actuel Guatemala. Déclaré héros national en 1960, ce personnage historique est devenu le héros central de l'histoire de la résistance des peuples de l'altiplano guatémaltèque et représente les vertus de bravoure et de dignité des Mayas dans la tradition orale autochtone.

Ubico Castañeda, Jorge (1878-1946)

Président du Guatemala de 1931 à 1944. Considéré comme un dictateur, il est l'artisan de lois liberticides telles que la loi contre le vagabondage ou la réforme du système électoral. Il développe l'industrie agro-exportatrice dans le pays, notamment en appuyant l'implantation de l'*United Fruit Company*.

D. Marques de personnes en ixil de Nebaj

1sg	*in*
2sg	*axh*
3sg masculin	*naj*[1]
3sg féminin	*ixoj*
3sg mélioratif	*(a)ak*
3sg dépréciatif	*lab'*
1pl	*o'*
2pl	*ex*
3pl masculin	*chenaj* ou *cha(j)naj*
3pl féminin	*chama* ou *cha'ma'*
3pl mélioratif	*chaak* ou *chajaak*
3pl dépréciatif	*chajlab'*

Tableau 11. Pronoms de personnes humaines en ixil de Nebaj

Sources : d'après nos observations de terrain complétées par Ayres (1991, pp. 102-103) et Raymundo Pérez, Ma'lb'alay (entretiens Skype, octobre à décembre 2016).

	Avant une voyelle	**Avant une consonne**
Erg1sg	*v-*	*un-*
Erg2sg	*a-* ou *av-*	*a-*
Erg3	*t-*	*i-*
Erg1pl	*q-*	*ku-*
Erg2pl	*et-*	*e-*

Tableau 12. Préfixes du jeu ergatif en ixil de Nebaj

Sources : d'après nos observations de terrain complétées par Ayres (1991, pp. 129-134) ; Raymundo Pérez, Ma'lb'alay (entretiens Skype, octobre à décembre 2016).

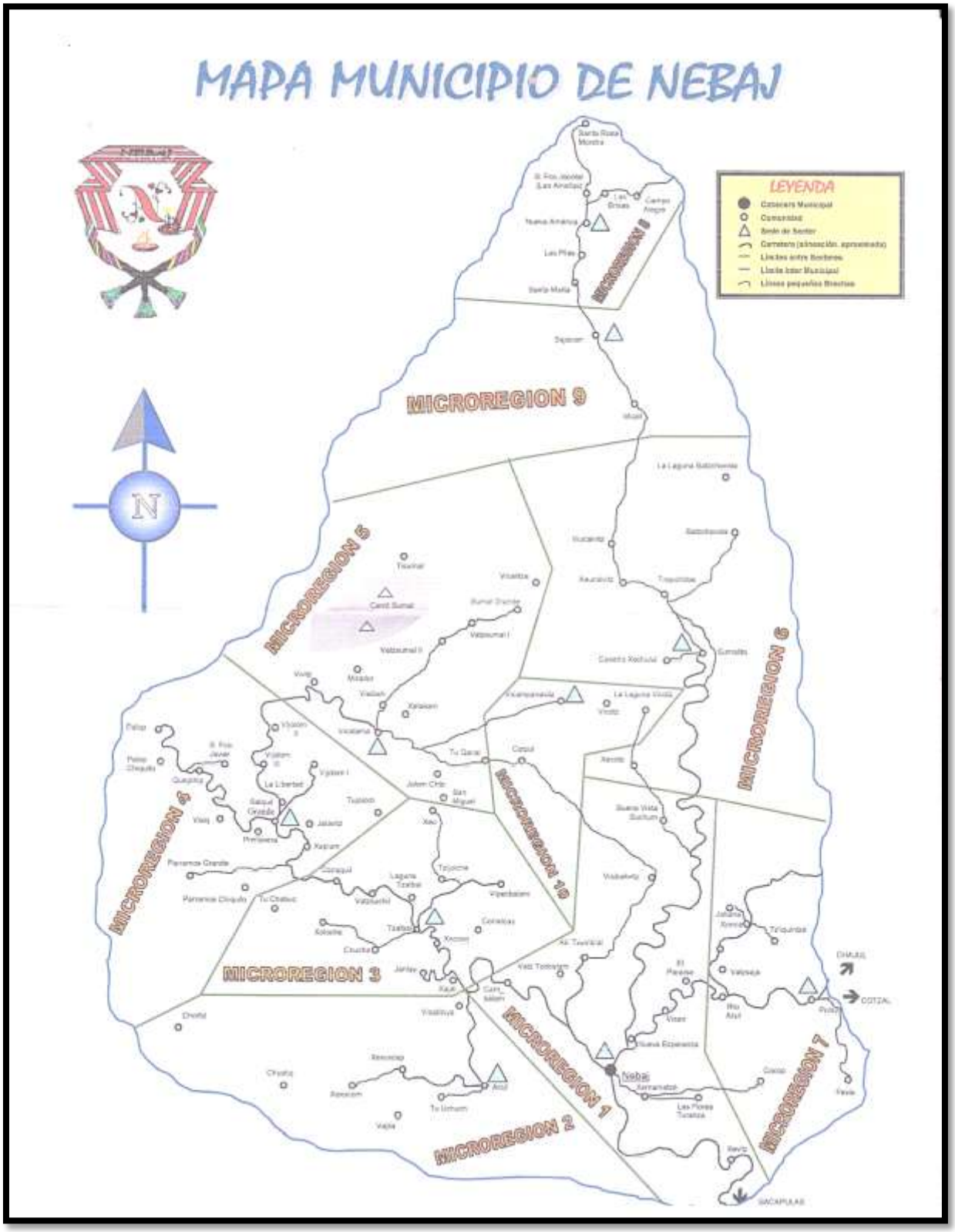
Abs1sg	*in*
Abs2sg	*axh*
Abs3	ø
Abs1pl	*o'*
Abs2pl	*ex*

Tableau 13. Marqueurs du jeu absolutif en ixil de Nebaj

Source : d'après nos observations de terrain complétées par Ayres (1991, pp. 134-135)

[1] *Naj*, *ixoj* et *aak* sont également des classificateurs qui correspondent respectivement à : homme, femme ou fille et à une personne ou une chose que l'on apprécie et traite avec respect.

E. Carte administrative de Nebaj

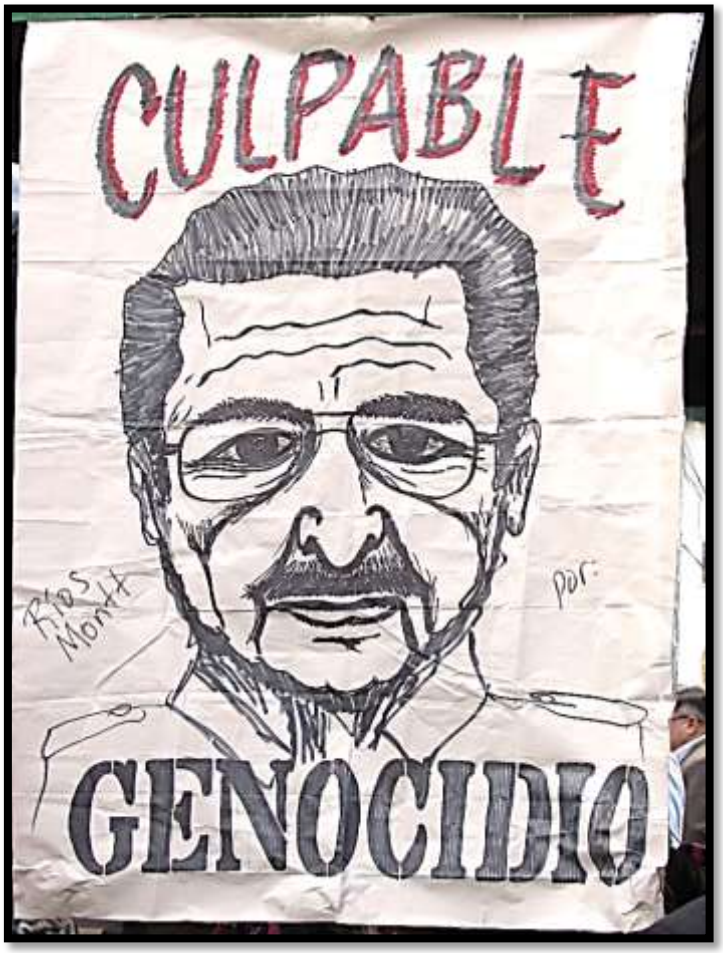


Carte 4. Carte administrative de Santa María Nebaj

Source : DMM (remise en janvier 2018).

F. Affiches installées devant le MP de Nebaj lors d'une audience du procès à l'encontre de Rodríguez Sánchez, 9 février 2018

Pancartes de soutien aux témoins et victimes



Photographie 39. Pancarte pro-procès, Nebaj, 09.02.2018
Traduction : « Ríos Montt coupable de génocide ».

Photographie 40. Pancarte pro-procès, Nebaj, 09.02.2018
Traduction : « Justice et châtiment pour les responsables ».

Photographie 41. Pancarte du *Movimiento Nacional de Víctimas Q'anil Tinamit,* Nebaj, 09.02.2018
Traduction : « 626 massacres commis par l'armée. Au militarisme PLUS JAMAIS. Nous exigeons justice ! ».

Photographie 42. Pancarte pro-procès, Nebaj, 09.02.2018
Traduction : « Justice pour le génocide ixil. Aujourd'hui peuple libre 100 X 100. Guatémaltèques, pas esclaves ni marionnettes, jusqu'à la victoire ».

Photographie 43. Pancarte d'AJR, Nebaj, 09.02.2018
Traduction : « Nous exigeons justice pour le génocide ixil »

Photographie 44. Pancarte d'AJR, Nebaj, 09.02.2018

Traduction : « Nous les femmes de AJR Région Ixil nous sommes présentes dans nos luttes. Nous voulons vivre sans aucune répétition du passé, en exigeant les droits des femmes mayas ixil ».

Photographie 45. Pancarte de *Alianza de Mujeres y Mujeres Indígenas de Guatemala por el Acceso a la Justicia*, Nebaj, 09.02.2018

Traduction : « Nous sommes toutes ixil. Plus de violence sexuelle ni de génocide ! ».

Photographie 46. Pancarte pro-procès, Nebaj, 09.02.2018
Traduction : « Respectons la parole de nos peuples ! ».

Photographie 47. Pancarte pro-procès, Nebaj, 09.02.2018
Traduction : « Justice maintenant ! ».

Pancartes de soutien aux militaires

Photographie 48. Pancarte pro-militaires, Nebaj, 09.02.2018
Traduction : « Seule la vraie réconciliation construit la paix »

Photographie 49. Pancarte pro-militaires, Nebaj, 09.02.2018
Traduction : « Je suis ixil et je dis qu'il n'y a pas eu de génocide. Liberté pour nos sauveurs militaires ».

Photographie 50. Pancarte pro-militaires, Nebaj, 09.02.2018

Traduction : « Égalité de droit/ Nous sommes tous égaux devant la justice et la loi. L'amnistie du décret 8-86 ne protège jusqu'à présent que des délinquants et des terroristes. L'armée et ses familles n'ont pas été inclus dans la loi réparation et de réconciliation nationale. Ou tous fils ou tous beaux-fils/ Il faut juger/ réparer les militaires et les terroristes de la même façon. Au Guatemala il n'y a pas eu « génocide ». Il y a bien des terroristes et ce sont les fonctionnaires et les conseillers gouvernementaux ».

Photographie 51. Pancarte de *Asociación Movimiento Justicia y Reconciliación* (AJURE), Nebaj, 09.02.2018

Traduction : « Pour la paix et la réconciliation ».

Photographie 52. Pancartes pro-militaires, Nebaj, 09.02.2018

Traduction : « La TORTURE est un crime contre l'humanité, quand des commandants TERRORISTES seront capturés, nous exigerons justice pour les SOLDATS et CIVILS VICTIMES… Le Guatemala punit ceux qui l'ont défendu et récompense ceux qui l'ont agressé ».

Photographie 53. Pancarte de *Coordinadora Paz y Justicia*, Nebaj, 09.02.2018
Traduction : « Le Guatemala a besoin d'une paix réelle et d'une réconciliation tant désirée »

Photographie 54. Pancarte pro-militaires, Nebaj, 09.02.2018
Traduction : « Unis pour nos pères. Unis pour la liberté et la paix du Guatemala »

Photographie 55. Pancarte pro-militaires, Nebaj, 09.02.2018

Traduction : « Au Guatemala il n'y a pas eu de génocide. Mais il y a des terroristes. Financés par : la Suède, la Norvège, le Canada, la France, l'Espagne, Cuba, la Russie, le Vietnam, les Pays-Bas, le Venezuela, le Nicaragua, la Bolivie et l'Église catholique ».

G. Un discours vernaculaire sur la mémoire de la conflictualité

Transcription et traduction d'un entretien informel, mené en espagnol, avec *Tat* Xhun, à son domicile. Il est âgé d'une quarantaine d'années, originaire de Cotzal, salarié d'une organisation privée, ayant des contacts fréquents avec des Occidentaux. L'ensemble des membres de son foyer (ses parents, sa sœur et sa belle-sœur) sont catholiques ; tous ne se rendent pas à l'église avec la même fréquence. L'entretien a été réalisé en avril 2017, au domicile de l'interlocuteur, pendant le déjeuner. La discussion a été entamée sur la question religieuse dans la localité de Cotzal, plus particulièrement sur l'image qu'il a des évangéliques. Il s'est ensuite exprimé sur ce qu'il nomme la « culture maya » qui aurait été perdue pendant le conflit armé et dont il nous a offert une vision qui semble idéalisée. Cet échange s'est clôturé sur les raisons qui, selon *Tat* Xhun (TX) ont mené au conflit, ainsi que sur le quotidien des populations civiles pendant cette période.

1	*TX: La gente, como no sabe español ni ixil, ¡mm!*	TX : Les gens, comme ils ne connaissent ni l'espagnol ni l'ixil, mm !
2	*CM: Ah sí, ¡¿ni ixil?!*	CM : Ah bon, ni l'ixil?!
3	*TX: No sabe español, hmhm.*	TX : Ils ne connaissent pas l'espagnol, hmhm.
4	*No sabe, hem, no sabe hablar español.*	Ils ne connaissent pas, hem, ils ne savent pas parler espagnol.
5	*CM: Aha.*	CM : Aha.
6	*TX: Pero sí entiende, pero a veces eee…*	TX : Mais ils comprennent, mais parfois euh…
7	*CM: Mm…*	CM : Mm…
8	*TX: La gente está más <u>dominada</u> en lo que le dicen.*	TX : Les gens sont plus <u>dominés</u> par rapport à ce qu'on leur dit.
9	*CM: Mm… Sí, claro.*	CM : Mm… Oui, bien sûr.
10	*TX: Porque le hablan de la muerte, le hablan de muchas cosas ya.*	TX : Parce qu'ils [les évangéliques] leur parlent de la mort, ils leur parlent de beaucoup de choses déjà.
11	*CM: Mm…*	CM : Mm…
12	*TX: A veces: « si no aceptas pues te mueres », « no tienes fin ».*	TX : Des fois : « si tu n'acceptes pas alors tu meurs », « tu n'as pas de fin ».
13	*CM: Mm…*	CM : Mm…
14	*TX: Es como una ignorancia, ¿no?*	TX : C'est comme une ignorance, non ?
15	*CM: Mm, sí…*	CM : Mm, oui…
16	*TX: Porque una persona cuando es más eee, como eee, digamos que piensa más las cosas; a veces no dejan dominar*	TX : Parce qu'une personne, quand elle plus euh, comme euh, disons qu'elle réfléchit plus aux choses ; des fois elle ne se laisse pas dominer parce qu'elle sait ce

	porque sabe lo que hace o, sus propios sentimientos, perooo…	qu'elle fait ou, ses propres sentiments, maaaiiis…
17	*CM: Mm, sí.*	CM : Mm, oui.
18	*TX: Tres o cuatro personas llegan a conquistar una persona, la persona puede dejarse.*	TX : Trois ou quatre personnes viennent conquérir une personne, la personne peut se laisser faire.
19	*Eso es lo que hacen, sí. Sí.*	C'est ça ce qu'ils font, oui. Oui.
20	*CM: Mm. Sí, ¿los evangélicos? Mm.*	CM : Mm. Oui, les évangéliques? Mm.
21	*TX: Mi mamá, han venido a conquistarla varias personas. En diez…*	TX : Ma maman, plusieurs personnes sont venues la conquérir. À dix…
22	*CM: ¿Ah sí?*	CM : Ah oui?
23	*TX: ...personas, y en cuatro personas, vienen a dominarla. ¡¡Sí!!*	TX : …personnes, et à quatre personnes, ils viennent la dominer. Oui !!
24	*« Ya tienes una edad grande », eee, « tienes que buscar la salvación ».*	« Tu es déjà à un âge avancé », euh, « tu dois chercher le salut ».
25	*« Porque no te puedes morir así, porque si te mueres así, …*	« Parce que tu ne peux pas mourir comme ça, parce que si tu meurs comme ça, …
26	*CM: Mm.*	CM : Mm.
27	*TX: ...no vas a es-, vas a estar en el infierno, quemada; infierno, quemada ».*	TX : …tu ne vas pas al-, tu vas être en enfer, brûlée ; enfer, brûlée ».
28	*Entonces la gente se deja, ¿no?*	Alors, les gens se laissent faire, non?
29	*CM: Sí. ¿Y tu mamá es evangélica? No. Ah no, tú me dijiste que iba a la iglesia de vez en cuando.*	CM : Oui. Et ta maman, elle est évangélique ? Non. Ah non, tu m'as dit qu'elle allait à l'église de temps en temps.
30	*TX: A vez en cuando va a la iglesia católica, mm, síííi.*	TX : De temps en temps elle va à l'église catholique, mm, ouiii.
31	*Porque, según me dicen la historia de acá.*	D'après ce qu'ils [mes parents] me disent sur l'histoire d'ici.
32	*Mi papa me dice que había sólo una iglesia en San Juan Cotzal.*	Mon papa me dit qu'il n'y avait qu'une seule église à San Juan Cotzal.
33	*Pero de repente, en la guerra civil, ¡Ríos Montt trae la Iglesia evangélica en Guatemala!, ¡mhm!*	Mais soudain, pendant la guerre civile, Ríos Montt amène l'Église évangélique au Guatemala, mhm !
34	*CM: ¡Ah sí! Él era evangélico.*	CM : Ah oui! Lui, il était évangélique.
35	*TX: Después, poco a poco vienen las pequeñas ciudades como esta.*	TX : Après, petit à petit, viennent les petites villes comme celle-ci.
36	*Y luego se expanden.*	Et après ils s'étendent.
37	*Y toda la gente era católico, era costumbristas, era cofradías, y todo esto.*	Et tout le monde était catholique, était *costumbrista*, était confrérie, et tout ça.
38	*Pero al final, poco a poco, se estaba yendo, perdió la cultura y al final se enfocó más a la Iglesia evangélica. Sí.*	Mais au final, petit à petit, ils s'en allaient, ils perdaient la culture et au final ils se sont plus focalisés sur l'Église évangélique. Oui.
39	*Después construyeron.*	Après ils ont construit.
40	*CM: ¿Las iglesias?*	CM : Les églises ?
41	*TX: Según cuenta mi papá que se construyó la primera iglesia evangélica.*	TX : D'après ce que raconte mon papa qu'ils ont construit la première église évangélique.

42	*Él vio cómo se construyó.*	Lui, il a vu comment elle a été construite.
43	*CM: Aha.*	CM : Aha.
44	*TX: Eran los* (sic) *personas que construyeron su iglesia evangélica.*	TX : C'était les personnes qui ont construit leur église évangélique.
45	*Eran católicos, eran católicos las personas.*	C'était des catholiques, c'était des catholiques les gens.
46	*CM: ¿Ah sí?*	CM : Ah oui?
47	*TX: Fueee…*	TX : C'était…
48	*CM: Pero fueron como forzados, ¿o fueee? ¿Cómo pasó?*	CM : Mais ils ont été comme forcés, ou ça a étééé ? Comment ça s'est passé ?
49	*TX: Ellos fueron a la capital.*	TX : Eux, ils sont partis à la capitale.
50	*Y después de la capital, estuvieron mucho tiempo allí desde la guerra, y después regresaron.*	Et après la capitale, ils sont restés longtemps là-bas depuis la guerre, et après ils sont revenus.
51	*Después de la guerra regresaron con la evangelización de la Iglesia evangélica.*	Après la guerre ils sont revenus avec l'évangélisation de l'Église évangélique.
52	*CM: ¡Ah! Ósea que la gente acá que era católica se ha ido para la capital, y allá ¿Cómo los dominaron, allá?*	CM : Ah ! C'est-à-dire que les gens ici qui étaient catholiques sont partis pour la capitale, et là-bas comment ils les ont dominés, là-bas ?
53	*TX: La capital.*	TX : La capitale.
54	*Y luego regresó con una estrategia, dominaron allá.*	Et après ils sont revenus avec une stratégie, ils ont dominé là-bas.
55	*Y luego allá regresaron con ese sentimiento de fundar una Iglesia, de dominar la Iglesia y todo eso.*	Et après là-bas, ils sont revenus avec ce sentiment de fonder une Église, de dominer l'Église [catholique], et tout ça.
56	*Y regresaron fundando la primera Iglesia con poco.*	Et ils sont revenus en fondant la première Église avec pas grand-chose.
57	*Dice que había cuatro personas, había tres, conformetió* (sic).	Il dit qu'il y avait quatre personnes, il y en avait trois, qui ont formé un groupe.
58	*Había veinte, treinta, cuarenta, cincuenta, trescientos, y de los trescientos tuvo problemas, se separaron, se pelearon.*	Il y en avait vingt, trente, quarante, cinquante, trois-cents, et entre les trois-cents il y a eu des problèmes, ils se sont séparés, ils se sont disputés.
59	*Y después de eso se fundó la otra Iglesia.*	Et après ça l'autre Église a été fondée.
60	*Porque se habían peleado y todo eso. Mhm.*	Parce qu'ils s'étaient disputés et tout ça. Mhm.
61	*Y después, cuando se peleó esa Iglesia, igual pasó con la segunda Iglesia que se peleó otra vez y se fue.*	Et après, quand cette Église s'est disputée, il s'est passé la même chose avec la deuxième Église qui s'est à nouveau disputée et est partie.
62	*-Tonces era una rama en rama.*	Alors c'était de branche en branche.
63	*Miraban que era muy fácil como para, para ellos, ¿verdad?* ».	Ils voyaient que c'était très facile pour, pour eux, pas vrai ?
64	*CM: Sí.*	CM : Oui.
65	*TX: Miraban que era muy fácil como para, para ellos, ¿verdad?*	TX : Ils voyaient que c'était très facile pour, pour eux, pas vrai ?

66	*CM: Aha. ¿Y ahora, eee? Ahorita, ¿hay como cuarenta iglesias en Cotzal? Pero s-.*	CM : Aha. Et maintenant, euh? Maintenant, il y a quelque chose comme quarante églises à Cotzal ? Mais elles s-.
67	*TX: Cuarenta iglesias en Cotzal, pero apoyados en otras.*	TX : Quarante églises à Cotzal, mais soutenues par d'autres.
68	*Ahora apoyan, para la construcción, es apoyado.*	Maintenant elles soutiennent, pour la construction, elles sont soutenues.
69	*CM: Pero hay... ¿Eso ha creado como divisiones en la comunidad?*	CM : Mais il y a… Ça a créé comme des divisions dans la communauté ?
70	*TX: Ah sí, divisiones en la comunidad.*	TX : Ah oui, des divisions dans la communauté.
71	*Ah sí. Eso ha creado una división en la comunidad porque a veces hay gentes queee, como yo digamos, yo no pertenezco a ninguna de las Iglesias.*	Ah oui. Ça a créé une division dans la communauté parce que parfois il y a des gens quiii, comme moi disons, je n'appartiens à aucune Église.
72	*Pero quizás ello, eee…*	Peut-être que ça a, euh…
73	*CM: Aha.*	CM : Aha.
74	*TX: Eee… Yo he visto mi amigo va.*	TX : Euh… J'ai vu mon ami, tu vois.
75	*A veces dice « ¡Ah!, no perteneces a alguna Iglesia, que eres un diavlo (sic) », ¿no?*	Parfois il dit « Ah ! Tu n'appartiens à aucune Église, tu es un diable », non ?
76	*Diavólico* (sic).	Diabolique.
77	*« Porque no, no p-, no conoces a Dios ».*	« Parce que tu ne, tu ne, tu ne connais pas Dieu ».
78	*Sí, creo en Dios, por mí mismo, yo creo en Dios.*	Si, je crois en Dieu, pour moi-même, moi je crois en Dieu.
79	*Pero, ellos, como que...*	Mais eux, c'est genre…
80	*Están más como unida con Dios, o algo que...*	Ils sont plus unis avec Dieu, ou quelque chose qui…
81	*Ellos están, están como muy... Aha, muy aha...* [fait le geste de joindre ses deux mains].	Ils sont, ils sont très… Aha, très aha… [fait le geste de joindre ses deux mains].
82	*CM: ¿Muy ligados?*	CM : Très liés ?
83	*TX: Aha... Si... « Soy el único que conozco a Dios », y todos: « adoro o pierdo mi tiempo para todo, hacer todo ».*	TX : Aha… Oui… « Je suis le seul qui connait Dieu », et tous : « soit j'adore soit je perds mon temps pour tout, pour tout faire ».
84	*En cambio, digamos, una persona no pierde.*	En revanche, disons, une personne ne perd pas.
85	*Entonces es algo que, a veces uno… crea envidias.*	Alors c'est un truc qui, des fois on… crée des jalousies.
86	*Y si comete un error a una persona que siempre habla que es evangélico, si pega a otra persona, hay...*	Et si une personne commet une erreur, une personne qui dit tout le temps qu'elle est évangélique, si elle frappe une autre personne, il y a…
87	*¿Por qué?*	Pourquoi?
88	*¿Cómo hablas de todo lo que has hecho?, y ¿por qué haces eso?*	Comment tu peux parler de tout ce que tu as fait ?, et pourquoi tu fais ça ?

89	*Yo puedo hacer esto porque no sé nada.*	Moi je peux faire ça parce que je ne sais rien.
90	*Y hablas de la verdad, o hablas de muchas cosas, pero ¿por qué cometes tantas cosas e?*	Et tu parles de vérité, ou tu parles de plein de choses, mais pourquoi tu fais autant de mauvaises choses hein ?
91	*Entonces a veces las hijas de las familias que son puros evangélicos –pero a veces son borrachos– pega a la gente en la calle y todo esas cosas.*	Alors des fois les filles des familles qui sont des évangéliques purs et durs – mais des fois ils sont saouls – frappent les gens dans la rue et toutes ces choses.
92	*Y la persona, no haaa… No respetan como ah.*	Et la personne, non haaa… Ils ne respectent pas comme ah.
93	*Dice muchas cosas pero al final no aplica lo que dice, ¿no?*	Il dit beaucoup de choses, mais au final ça ne marche pas ce qu'il dit, non ?
94	*CM: Ah sí, no aplica.*	CM : Ah oui, ça ne marche pas.
95	*TX: Entonces es eso lo que a veces la jun- , la gente se bu-, se vuelve como una burla para las otras personas, para las otras personas que no van a la iglesia constante, a veces las personas son respetuoso, ¿no?*	TX : Alors c'est ça que parfois les g-, les gens dev-, deviennent comme une blague pour les autres personnes, pour les autres personnes qui ne vont pas régulièrement à l'église, des fois les personnes sont respectueuses, non ?
96	*Sabe que no puede pegar a todas personas, o insultar, o hacer otras cosas, haber/a ver inche* (sic) *y todo eso.*	Il sait qu'il ne peut pas frapper tout le monde, ou insulter, ou faire d'autres choses, avoir/peut-être[1] une bosse et tout.
97	*Y hace… Y es así.*	Et ça fait… et c'est comme ça.
98	*Se aprovecharon mucho en la guerra civil.*	Ils [les évangéliques] ont beaucoup profité pendant la guerre civile.
99	*Porque dice que había mucha cultura antes.*	Parce qu'il [mon papa] dit qu'il y avait beaucoup de culture avant.
100	*La gente* [tousse] *cree mucho en laaa, en laaa, en la cultura de los mayas.*	Les gens [tousse] croient beaucoup en laaa, en laaa, en la culture des Mayas.
101	*Es como una culturaaa, una cultura que no prohibía muchas cosas; que celebraran ceremonias mayas, en cumpleaño, en fiestas, en..., en... otras cosas.*	C'est comme une cultuuure, une culture qui n'interdisait pas beaucoup de choses ; qu'on célèbre des cérémonies mayas, pour les anniversaires, pour les fêtes, pour…, pour… d'autres choses.
102	*Y al final, en la guerra civil, cuando vino, toda la gente se había separado.*	Et au final, pendant la guerre civile, quand elle est arrivée, tout le monde était séparé.
103	*Cada quien buscó su propio camino, y dejó de hacer las costumbres y tradiciones.*	Chacun a cherché son propre chemin, et a arrêté de faire les coutumes et les traditions.
104	*Había cofradías.*	Il y avait des confréries.

[1] Nous avons un doute quant à l'expression réellement employée par notre interlocuteur : *haber* (« avoir ») ou *a ver* (« peut-être »).

105	*Cuando había mucha lluvia, hacen procesiones, decía mi mamá, y ponen en el santo, ponen un saco rojo*[2].	Quand il y avait beaucoup de pluie, ils font des processions, disait ma maman, et ils mettent sur le saint, ils lui mettent une veste rouge.
106	*El rojo representa el sol.*	Le rouge représente le soleil[3].
107	*Cuando hac-, llueve demasiado, y entonces eee piden.*	Quand il f-, il pleut trop, et alors euh ils demandent.
108	*Porque la chaqueta roja, entonces es la fuerza, la energía... el valor.*	Parce que la veste rouge, alors c'est la force, l'énergie… la valeur.
109	*Necesitan sol, y luego ya viene el sol en dos semanas.*	Ils ont besoin de soleil, et après le soleil arrive deux semaines plus tard.
110	*Y si hay mucha lluvia, si hay mu-, si... no hay sol, ponen un-, una tela muy.... como... celeste, que quieren la lluvia y todo eso.*	Et s'il y a beaucoup de pluie, s'il y a beau-, s'il n'y a pas de soleil, ils mettent un, un tissu très… comme… bleu azur, parce qu'ils veulent la pluie et tout ça.
111	*Entonces pasan la procesión y todo esto, y eso es una costumbre.*	Alors ils font passer la procession et tout, et ça c'est une coutume.
112	*Entonces sí, realmente; porque a veces las cosechas, a veces tardan mucho lo que es el tiempo, ¿verdad?*	Alors oui, vraiment ; parce que des fois les récoltes, des fois elles tardent beaucoup quand on parle de temps, pas vrai ?
113	*Entonces eee, así.*	Alors euh, c'est comme ça.
114	*Funcionaba muy bien esta historia.*	Ça marchait très bien cette histoire.
115	*Y había cofradía, y había mucha riqueza en la tierra.*	Et il y avait des confréries, et il y avait beaucoup de richesses dans la terre.
116	*Decían ellos que, ellos mismos hacen trueques, los abuelos, ¿verdad?*	Eux ils disent que, eux-mêmes ils faisaient du troc, les anciens, pas vrai ?
117	*Digamos que en una parcela, en una familia, con mi, digamos en mi familia, siii mi familia tiene mucho maíz, cosecha muchísimos maíces, y ¿mí?*	Disons que dans une parcelle, dans une famille, comme moi, disons dans ma famille, siii ma famille a beaucoup de maïs, elle récolte énormément de maïs, et moi ?
118	*El vecino cosecha solamente frijoles.*	Le voisin récolte seulement des haricots.
119	*Y si mi vecino no tiene maíz, pero mi papá tiene fri-, entonces se hacen, se cambia.*	Et si mon voisin n'a pas de maïs, mais mon papa a des ha-, alors ils font, ça s'échange.
120	*Te doy estooo, poco, una roda, y me das frijoles, y así.*	Je te donne çaaa, un peu, une dose, et tu me donnes des haricots, et voilà.
121	*Igual se hace con el…*	On fait pareil avec le…
122	*No se manejaba dinero.*	On n'utilisait pas d'argent.
123	*Todavía hace mi papá ahora.*	Mon papa fait encore comme ça.

[2] Le *saco rojo* est la veste traditionnelle des hommes ixil. Ornée de broderies noires représentant les quatre points cardinaux et le centre du monde, elle est généralement portée par les hommes qui occupent des responsabilités légales ou traditionnelles, ou lors d'évènements particuliers.

[3] Dans la culture traditionnelle ixil, à chaque point cardinal correspond une couleur (que l'on retrouve sur le *corte* des femmes de Nebaj et de Chajul) : le rouge est relié à l'est et au lever du soleil, le nord correspond à l'ouest et au coucher du soleil, le blanc au nord et le jaune au sud.

124	*No tanto, perooo cuando siembran, va a ayudar a una persona, y después viene la persona para ayudar.*	Plus autant, maaaiiis quand ils sèment, il va aider une personne, et après la personne vient aider.
125	*Eso es como un trueque.*	Ça c'est comme un troc.
126	*Entonces eee, no se maneja dinero.*	Alors euh, on n'utilise pas d'argent.
127	*Entonces igual, si necesito comprar hierbas como lo que comí* [montre son assiette vide], *sólo tengo que llevar como cinco mazorcas, dejarle la mazorca al señor, y él me da hierba.*	Alors pareil, si j'ai besoin d'acheter des herbes comme ce que j'ai mangé [montre son assiette vide], j'ai juste à apporter quelque chose comme cinq épis [de maïs], laisser l'épi au monsieur, et lui il me donne des herbes.
128	*Entonces nooo necesito plata, ¿no?*	Alors je n'ai paaas besoin d'argent, non ?
129	*Entonces, es as*[4]*, antes del conflicto.*	Alors, c'est en fait, avant le conflit.
130	*CM: ¿Eso era antes del conflicto? Ósea...*	CM : Ça c'était avant le conflit ? C'est-à-dire…
131	*TX: Pero todavía hacen un poquito ahora, pero no tienen como valor ahora.*	TX : Mais ils en font encore un peu aujourd'hui, mais c'est genre ça n'a pas de valeur maintenant.
132	*La gente si hace « ¡necesito dinero! ¡Necesito dinero! », entonces es algo, es algo, mmm.*	Les gens font « J'ai besoin d'argent! J'ai besoin d'argent ! », alors c'est quelque chose, c'est quelque chose, mmm.
133	*CM: Se ha perdido un poco la costumbre*	CM : On a un peu perdu la coutume.
134	*TX: Y se ha perdido poco a poco.*	TX : Et ça s'est perdu petit à petit.
135	*La gente utiliza más como el dinero, entonces ya no*	Les gens utilisent plus genre l'argent, alors c'est fini.
136	*CM: Sí me imagino que el conflicto ha debido de cambiar muchas cosas acá.*	CM : Oui j'imagine que le conflit a dû changer beaucoup de choses ici.
137	*TX: Muchísimas.*	TX : Énormément.
138	*Había mucha envidia en ese momento porque había un grupo donde no quería al otro grupo.*	Il y avait beaucoup de jalousie à cette époque parce qu'il y avait un groupe qui n'aimait pas l'autre groupe.
139	*CM: Hmhm.*	CM : Hmhm.
140	*TX: En la conflictividad entre guerrilleros y militares era muy, muy..., difícil porque la genteee, la gente del campesino era muy utilizada como esclavamente.*	TX : Dans la conflictualité entre guérilleros et militaires c'était très, très…, difficile parce que les gens, les gens de la paysannerie étaient beaucoup utilisés comme en esclavage.
141	*Le pagaban el salario muy poco en las costas, de corte del café.*	Ils leur payaient un salaire très bas sur la côte [pacifique], pour ramasser le café.
142	*CM: Sí.*	CM : Oui.
143	*TX: Y entonces era, humhum, iban a la costa por tres meses* [mime le chiffre avec ses doigts], *y no tiene derecho de reclamar su pago, y se le da un poco de dinero, se le da comida, pero la vida en la finca, se duerme en el suelo yyy…*	TX : Et alors c'était, humhum, ils allaient sur la côte [pacifique] pour trois mois [mime le chiffre avec ses doigts], et ils n'ont pas le droit de demander leur salaire, et on leur donne un peu d'argent,

[4] Le terme *as* est une particule énonciative ixil qui sert à ponctuer un discours.

		on leur donne à manger, mais la vie dans la *finca*, on dort sur le sol et…
144	*CM: Mmm.*	CM : Mmm.
145	*TX: Des-, después, le da un poco de dinero, y regresan, entonces es la misma, y vuelven otra vez, es la misma.*	TX : Ap-, après, il leur donne un peu d'argent, et ils reviennent, et alors c'est la même chose, et ils reviennent encore une fois, c'est la même chose.
146	*-Tonces, humhum, poco a poco se levantaron los campesinos, y al final peleando sus derechos, ¿por qué lo tratan de esta manera?, que quiere ganar la vida un poco como normal.*	Donc, humhum, petit à petit les paysans se sont soulevés, et au final en se battant pour leurs droits pourquoi il les traite de la sorte ?, qu'ils veulent un peu gagner leur vie de façon normale.
147	*Y poco a poco se habían dividido, se ha formado grupos.*	Et petit à petit ils se sont divisés, des groupes se sont créés.
148	*Eee, y al final habían goviernos* (sic) *que entran, que no le gusta la forma de que los campesinos se levanten, expanden más sus ideas, porque « allí, no queremos » decían.*	Euh, et au final il y a des gouvernements qui entrent, qui n'aiment pas la façon dont les paysans se soulèvent, répandent leurs idées, parce que « là-bas, on ne veut pas », qu'ils disaient.
149	*Y al final entra otro gobierno, y al final eee, cuando había, ellos: « sí, mejor vamos a luchar por el gobierno, vamos a poner unos presidente campesino » decían.*	Et au final un autre gouvernement entre, et au final euh, quand il y était, eux : « oui, allons donc lutter pour le gouvernement, on va mettre des présidents paysans », qu'ils disaient.
150	*Y al final, poco a poco se juntan; y al final, se organiza un buen grupo y después el gobierno no le gusta que la gente se organice, el indígena.*	Et au final, petit à petit ils s'unissent ; et au final, un bon groupe s'organise et après le gouvernement n'aime pas que les gens s'organisent, l'indigène.
151	*Manda militares para asustar a la gente y luego la gente se asusta con los militares, se va, como estamos con frontera con México, ¿viste?*	Il envoie des militaires pour faire peur aux gens et après les gens ont peur à cause des militaires, ils s'en vont, comme on a une frontière avec le Mexique, tu as vu ?
152	*Entonces se va, y pide ayuda con México.*	Alors ils s'en vont, et ils vont demander de l'aide au Mexique.
152	*CM: Aha, sí.*	CM : Aha, oui.
153	*TX: Y le dan armamento.*	TX : Et ils leur donnent des armes.
154	*Entonces, ¿qué? « ¿Qué prefieren? Luchamos con arma, con el gobierno a veces », y organiza a toda la gente de la comunidad, « y entonces lo que podemos hacer: vamos a luchar por ustedes, pero ustedes nos dan de comer ».*	Alors quoi ? « Qu'est-ce que vous préférez ? On lutte avec des armes, avec le gouvernement des fois », et il organise tous les gens de la communauté, « et alors ce qu'on peut faire : on va lutter pour vous, mais vous nous donnez à manger ».
155	*« No vamos a querer dinero, pero si ganamos, pues ganamos ».*	« On ne voudra pas d'argent, mais si on gagne, et bien on gagne ».
156	*CM: ¿Las guerrillas, eso decían?*	CM : Les guérillas, elles disaient ça ?

157	*TX: Y entonces, como el gob-, el militar es pagado por la..., el gobierno; y entonces yyy, y al final es una conflictividad.*	TX : Et alors comme le gouv-, le militaire est payé par la…, le gouvernement ; et alors, et, et au final c'est une conflictualité.
158	*Y hay personas, decía mi mamá, en el pueblo hay personas que fueron: « ¡Síííí! ¡Apoyamos!, ¡Hagamos comida! », y el militar sabe estas conflictividad que aaah, familia que aaah; entonces el militar viene, se enoja y mata toda la gente de la, de la casa.*	Et il y a des gens, disait ma maman, dans le village il y a des personnes qui faisaient : « Ouiii! Soutenons ! Faisons à manger ! », et le militaire savait cette conflictualité que aaah, famille que aaah ; alors le militaire vient, se fâche et tue toutes les personnes de la, de la maison.
159	*« ¿Por qué das comidas para estas personas? ¡Porque es malo! ».*	« Pourquoi tu donnes à manger à ces personnes ? Parce que c'est mal ! ».
160	*Y al final, yyy, y al final forman partes de una red muy grande, comienzan la guerra y mata cualquier persona.*	Et au final, et, et au final ils font partie d'un très grand réseau, ils commencent avec la guerre et tuent n'importe qui.
161	*Y a veces hay gentes que se tienen envidia con otras personas por terreno y se aprovecha de una vez « aaa si este es guerrillero, este es otro, este es ».*	Et des fois il y a des gens qui sont jaloux d'autres personnes pour du terrain et ils en profitent d'un coup « aaa, c'est que lui c'est un guérillero, lui c'en est un autre, lui c'en est un ».
162	*Entonces los militares vienen porque ya no tiene, están ya, y hay muchas personas dice que se pusieron <u>mudos</u> con tal de que no vio nada, que no pasa nada y así se salvó la vida.*	Alors les militaires viennent parce qu'ils n'ont plus, ils sont déjà, et il y a beaucoup de personnes qui sont devenues <u>muettes</u>, soi-disant qu'ils n'ont rien vu, qu'il ne se passe rien et c'est comme ça qu'ils ont sauvé leur vie.

H. Témoin n°39, Sentence C-01076-2011-00015

Le texte reproduit ci-dessous provient des épreuves du procès de 2013 à l'encontre de Ríos Montt et Rodríguez Sánchez, publiées et diffusées par le CALDH (2013, pp. 448-450). La sentence porte le numéro C-01076-2011-00015, elle est ici reproduite telle que transcrite par le greffier du *Tribunal de Mayor Riesgo A*. Il s'agit de la déposition du témoin n°39, Cecilia Baca Gallego ; la date du témoignage n'est pas indiquée dans les épreuves du procès.

1	***La testigo CECILIA BACA GALLEGO declaró que****: en el año mil novecientos ochenta y dos vivía en aldea Pulay.*	**Le témoin CECILIA BACA GALLEGO a déclaré que** : en l'an mille neuf cent quatre-vingt-deux elle vivait dans l'*aldea* Pulay (Ne).
2	*Se fueron porque había muchos muertos y murió su papá.*	Ils sont partis parce qu'il y avait beaucoup de morts et son papa était mort.
3	*Salieron porque tenían miedo por todos los muertos en Aldea Pulay.*	Ils sont partis parce qu'ils avaient peur à cause de tous les morts dans l'*Aldea* Pulay.
4	*Los soldados encerraban a la gente y se asustó porque solo ella se quedó con su mamá.*	Les soldats enfermaient les gens et elle a eu peur parce qu'elle est restée seule avec sa maman.
5	*Se fueron caminando porque no tenían nada porque quemaron la ropa y la casa.*	Elles sont parties à pieds parce qu'elles n'avaient rien parce qu'ils ont brûlé les vêtements et la maison.
6	*No tenían comida.*	Elles n'avaient pas de nourriture.
7	*Solo caminaban y se iban poco a poco.*	Elles ne faisaient que marcher et elles partaient petit à petit.
8	*Se fueron porque habían quemado las casas, cosas y no tenían comida.*	Elles sont parties parce qu'ils avaient brûlé les maisons, les affaires et elles n'avaient pas de nourriture.
9	*Comieron monte como Santa Catarina y toda clase de plantas y es por esas plantas que está viva.*	Elles ont mangé des plantes de la montagne comme la Sainte Catherine et tout type de plantes et c'est grâce à ces plantes qu'elle est vivante.
10	*Los soldados los persiguieron y les estaban disparando y le pegaron en la cabeza.*	Les soldats les ont poursuivis et leur tiraient dessus et lui ont frappé la tête.
11	*Los soldados se llevaron a su esposo.*	Les soldats ont emmené son mari.
12	*Se quedó con su hijo pequeño como de seis meses, la agarraron y la acuchillaron y aún tiene las cicatrices.*	Elle est restée avec son fils qui était petit et avait quelque chose comme six mois, ils l'ont attrapée et l'ont poignardée et elle a encore les cicatrices.
13	*Eso es lo que declara porque no va a mentir.*	C'est cela qu'elle déclare parce qu'elle ne va pas mentir.

14	*Indicó que sufrió porque la violaron, tres noches pasó en donde estaban los soldados.*	Elle a indiqué qu'elle a souffert parce qu'ils l'ont violée, elle a passé trois nuits là où se trouvaient les soldats.
15	*La violaron en una noche.*	Ils l'ont violée en une nuit.
16	*No podía ni moverse ni caminar porque la tiraban como que fuera una pelota.*	Elle ne pouvait ni bouger ni marcher parce qu'ils la jetaient comme si elle était un ballon.
17	*Eso es lo que le da pena porque la hicieron sufrir.*	C'est cela qui lui fait de la peine parce qu'ils l'ont fait souffrir.
18	*Le taparon la boca a su hijo y se lo echaron en la espalda; y a su hijo le salió sangre de la boca, nariz y ojos.*	Ils ont étouffé la bouche de son fils et l'ont jeté par-dessus l'épaule ; et à son enfant il lui est sorti du sang de la bouche, du nez et des yeux.
19	*Su hijo murió.*	Son fils est mort.
20	*Primero la violaron y después la acuchillaron.*	D'abord ils l'ont violée et ensuite ils l'ont poignardée.
21	*Aún tiene cicatrices.*	Elle a encore des cicatrices.
22	*Recuerda que después la fueron a dejar con otros compañeros y la curaron y cuando vieron que estaba recuperada o sanada les preparaba la comida.*	Elle se souvient qu'après ils l'ont laissée avec d'autres compagnons et ils l'ont soignée et quand ils ont vu qu'elle avait récupéré ou qu'elle était soignée elle leur préparait la nourriture.
23	*Ella no comía con ellos porque les daba miedo por lo que le habían hecho.*	Elle ne mangeait pas avec eux parce que cela lui[1] faisait peur à cause de ce qu'ils lui avaient fait.
24	*Eso le da tristeza y es lo que le duele.*	Cela lui donne de la tristesse et c'est cela qui lui fait mal.
25	*No tiene ningún delito porque no ha hecho nada.*	Elle n'a [commis] aucun délit parce qu'elle n'a rien fait.
26	*Indicó que tal vez haya un cambio en su vida por declarar ya que se está desahogando.*	Elle a indiqué qu'il y aura peut-être un changement dans sa vie du fait de témoigner, car elle est en train de se soulager.
27	*Fue mucho lo que le hicieron.*	C'est beaucoup ce qu'ils lui ont fait.
28	*No quiere que vuelva a pasar otra vez.*	Elle ne veut pas que cela se reproduise encore une fois.
29	*Eran bastantes los soldados que la violaron, por eso no podía ni moverse.*	Ils étaient nombreux les soldats qui l'ont violée, c'est pour cela qu'elle ne pouvait même pas bouger.
30	*Ella los estaba manteniendo y fueron a matar a un señor que le cortaron la lengua y le preguntaron sui* (sic) *era su compañero.*	Elle les maintenait et ils sont allés tuer un monsieur à qui ils ont coupé la langue et ils lui ont demandé si c'était son compagnon.

[1] Le texte original demanderait plutôt de traduire par « cela leur faisait peur », mais il est probable que, vu le contexte, le S de *les* soit une faute de frappe comme il en apparaît plusieurs dans les épreuves.

31	*La pusieron enfrente del señor para que lo reconociera pero no dijo nada porque no sabía lo que le estaban diciendo.*	Ils l'ont mise face au monsieur pour qu'elle le reconnaisse, mais elle n'a rien dit parce qu'elle ne savait pas ce qu'ils étaient en train de lui dire.
32	*Andaba sola con su mamá caminando debajo del aguacero.*	Elle allait seule avec sa maman, marchant sous la pluie diluvienne.
33	*Escavaron a un agujero en donde enterraron a los muertos que quemaron.*	Ils ont creusé un trou où ils ont enterré les morts qu'ils ont brûlés.
34	*Su esposo se llamaba Sebastián Ceto.*	Son mari s'appelait Sebastián Ceto.
35	*Andaba buscando comida con su esposo cuando lo agarraron, pero nunca lo volvió a ver.*	Elle cherchait de la nourriture avec son mari quand ils l'ont attrapé, mais elle ne l'a jamais revu.
36	*Su papá se llamaba Gabriel Baca quien murió en el año mil novecientos ochenta y dos cuando los soldados llevaron a Aldea Pulay.*	Son papa s'appelait Gabriel Baca qui est mort en l'an mille-neuf-cent-quatre-vingt-deux quand les soldats sont arrivés[2] dans l'*Aldea* Pulay.
37	*A sus hermanos los mataron ya que encerraban a las personas en la casa.*	Ses frères ont été tués, car ils enfermaient les personnes dans la maison.
38	*Su hija se llamaba María Baca, ya que su esposo había fallecido.*	Sa fille s'appelait María Baca, car son mari était décédé.
39	*Cuando la soltaron fue a enterrar a su hijo.*	Quand ils l'ont relâchée elle est allée enterrer son fils.
40	*La violaron tres noches y después las fueron a dejar pero ya estaba bien golpeada pero no podía llevar a su hijo porque su dedo de en medio estaba hinchado.*	Ils l'ont violée trois nuits et après ils les ont laissé(e)s, mais elle avait déjà été bien frappée, mais elle ne pouvait pas porter son fils parce que son doigt du milieu était gonflé.
41	*Cuando hay cambio de luna se le hincha el pie (la cicatriz).*	Quand il y a changement de lune elle a le pied qui gonfle (la cicatrice).
42	*La violaron bastantes soldados.*	Beaucoup de soldats l'ont violée.
43	*La violaron en Amajchel, en donde no había nada.*	Ils l'ont violée à Amajchel[3], là où il n'y avait rien.
44	*Indicó que buscaban un lugar en donde colocar el helicóptero, porque ella llegó en helicóptero después de haber sido violada y golpeada.*	Elle a indiqué qu'ils cherchaient un endroit où mettre l'hélicoptère, parce qu'elle est arrivée en hélicoptère après avoir été violée et frappée.
45	*Para recuperarse tardó aproximadamente un mes porque empezó a hacer comida para ellos para que no la mataran.*	Pour récupérer il lui a fallu approximativement un mois parce qu'elle a commencé à faire à manger pour eux pour qu'ils ne la tuent pas.
46	*En el lugar tardó un poco.*	Elle est un peu restée dans le lieu.
47	*Ella solo les torteaba.*	Elle leur faisait seulement des *tortillas*.

[2] Nous faisons l'hypothèse que le verbe dans la phrase d'origine aurait dû être *llegar* (« arriver ») et non *llevar* (« apporter ») afin de conserver le sens de la phrase qui serait sinon « (…) quand les soldats ont apporté l'*Aldea* Pulay ».

[3] Amajchel est une *aldea* de Chajul.

48	*Recuerda que habían otras dos mujeres cocinándole pero no las conocía.*	Elle se souvient qu'il y avait deux autres femmes qui leur faisaient la cuisine, mais elle le les connaissait pas.
49	*No quedó embarazada, pero la golpearon y tiene una infección en el estomago* (sic).	Elle n'est pas tombée enceinte, mais ils l'ont frappée et elle a une infection à l'estomac.
50	*El estomago* (sic) *le duele como que fuera una hernia.*	L'estomac lui fait mal comme si c'était une hernie.
51	*Cuando estuvo torteando no recibió ningún pago.*	Quand elle faisait les *tortillas* elle n'a reçu aucun salaire.
52	*Le duele es* (sic) *estomago cuando trabaja.*	L'estomac lui fait mal quand elle travaille.
53	*Como eran bastantes le abrieron las piernas, actualmente le duele la vagina.*	Comme ils étaient nombreux ils lui ont ouvert les jambes, actuellement elle a mal au vagin.
54	*Después de lo sucedido pudo tener hijo pero ya no aguanta dar a luz por todo lo que le hicieron.*	Après ce qui est arrivé elle a pu avoir un fils, mais elle ne supporte plus d'accoucher à cause de tout ce qu'ils lui ont fait.
55	*Cuando estuvo en el Destacamento le dijeron que no dijera nada de lo que le había hecho.*	Quand elle était dans le Détachement [militaire] ils lui ont dit qu'elle ne dise rien de ce qu'ils[4] lui ont fait.
56	*Le preguntaron por su esposo a quien ya se habían llevado.*	Ils lui ont demandé où était son mari qu'ils avaient déjà emmené.
57	*No recuerda cuantos años tenía en esa fecha.*	Elle ne se souvient pas quel âge elle avait à cette date.
58	*Su hermano Vicente Baca, murió.*	Son frère Vicente Baca, est mort.
59	*No pudieron enterrar a su mamá y a su hermano porque les dio miedo.*	Ils n'ont pas pu enterrer sa maman et son frère parce que cela leur faisait peur.
60	*En el ochenta y dos habían quemado las casas de su comunidad.*	En quatre-vingt-deux ils avaient brûlé les maisons de sa communauté.
61	*Lo que le pide al Tribunal es que no vuelva a suceder porque no tienen ningún delito.*	Ce qu'elle demande au Tribunal c'est que cela ne se reproduise pas parce qu'ils n'ont [commis] aucun délit.
62	*Todo lo que dice es lo que le hicieron y por la sangre, pide que no vuelva a suceder y que si tienen un delito que les digan para que se aclare.*	Tout ce qu'elle dit c'est ce qu'ils lui ont fait et pour le sang, elle demande que cela ne se reproduise pas et que s'ils ont [commis] un délit qu'ils le leur disent pour que cela soit éclairci.
63	***A su declaración se le otorga valor probatorio por las razones siguientes:***	**Il est donné valeur probatoire à sa déclaration pour les raisons suivantes :**
64	*a) Explica las razones por las cuales abandonaron la aldea.*	a) Elle explique les raisons pour lesquelles ils ont abandonné l'*aldea*.
65	*B) Indica que les quemaron la ropa y la casa.*	B) Elle indique qu'ils leur ont brûlé les vêtements et la maison.

[4] Le verbe est au singulier dans le texte original. Au vu du contexte, il semble plausible qu'il y ait une faute de frappe et qu'il aurait dû être conjugué au pluriel.

66	*C) Explica la forma en que fue golpeada por los soldados.*	C) Elle explique la façon dont elle a été frappée par les soldats.
67	*D) Manifestó que fue violada durante tres noches.*	D) Elle a exprimé qu'elle a été violée pendant trois nuits.
68	*E) El Tribunal notó que el poder contar lo ocurrido, le sirvió a la testigo de catarsis.*	E) Le Tribunal a noté que pouvoir raconter ce qu'il s'est passé, a servi de catharsis au témoin.
69	*F) La testigo indicó como murieron sus familiares.*	F) Le témoin a indiqué comment sont morts ses proches.
70	*G) Es evidente para los Juzgadores el dolor que presenta la víctima al narrar lo ocurrido.*	G) Il est évident pour les Juges la douleur que présente la victime à raconter ce qu'il s'est passé.
71	*H) También fue evidente la impotencia y desprotección en que se encontraban las mujeres de la localidad.*	H) Ont également été évidentes l'impuissance et la non protection dans lesquelles se trouvaient les femmes de la localité.

I. Dépliant de présentation de la Cooperativa Tejidos Cotzal – *traduction*

COOPERATIVE INTEGRALE DE COMMERCIALISATION *TEJIDOS COTZAL*

Région Ixil, Quiché

Tissage à la ceinture typiques, avec le meilleur fil et des broderies originales.

Éco-tourisme pour profiter de la richesse culturelle et naturelle de notre région.

¿Quien somos?
Somos una cooperativa de 45 mujeres tejedoras de la región IXIL, ubicada en San Juan Cotzal. Aquí el conflicto armado de 1960 a 1996 deje muchas familias sin padre o esposo.
Por eso, en 1997, nos unimos para generar ingreso que nos permite sostener a nuestras familias y mantener viva la cultura MAYA.
Así elaboramos nuestros productos en **telar de cintura**, intentamos atraer turistas a nuestra localidad con principios de **desarollo sostenible, comercio justo y eco-turismo solidario.**

Who are we?
We are a cooperative of 45 women artisans from the IXIL region, located in San Juan Cotzal.
From 1960 to 1996 the civil war affected us greatly with many families being left without a father or a husband. For that reason in 1997 we came together in an effort to generate some income to enable us to provide basic needs for our families and to also help preserve the Mayan traditional culture.
We produce our products by using waist-belt weaving techniques, and try to attract tourists to our village with **sustainable development, Fair Trade and Eco-Tourism** principles.

¿Que hacemos?
Nuestro compromiso es hacer productos de la más alta calidad y originalidad para que la gente de todo el mundo puedan disfrutar nuestra tradición.
Trabajamos juntas en la elaboración de textiles artesanales, utilizando hilos de la mejor calidad, combinando lo mejor de la tradición Ixil con diseños muy del gusto actual.
Cada una de las asociadas elabora los tejidos en su propia casa, con los materiales provistos por la cooperativa. Los miembros se reúnen en asamblea y adoptan las decisiones de modo consensuado.

Qui sommes-nous ?

Nous sommes une coopérative de 45 femmes tisserandes de la région IXIL, située à San Juan Cotzal. Ici le conflit armé de 1960 à 1996 a laissé de nombreuses familles sans père ou mari.

C'est pourquoi, en 1997, nous nous sommes unies pour générer nos propres revenus qui nous permettent de subvenir aux besoins de nos familles et de maintenir vivante la culture MAYA. Ainsi nous élaborons nos produits au *telar de cintura*, nous essayons d'attirer les touristes dans notre localité avec des principes de développement durable, de commerce équitable et d'éco-tourisme solidaire.

Que faisons-nous ?

Notre engagement est de créer des produits de la plus grande qualité et originalité pour que les gens du monde entier puissent profiter de notre tradition. Nous travaillons ensemble à l'élaboration de textiles artisanaux, en utilisant des fils de la meilleure qualité, en combinant le meilleur de la tradition Ixil avec des dessins aux goûts du jour.

Chacune des associées élabore les tissages dans sa propre maison, avec les matériaux fournis par la coopérative. Les membres se réunissent en assemblée et adoptent les décisions de façon consensuelle.

L'organisation propose également des formations à ses membres et à des filles de la localité pour préserver la culture dans l'avenir.

Nos produits

Nous disposons d'une grande variété de produits, tels que des chemins de table, des écharpes, des sacs, des trousses à maquillage, tous dessinés et tissés avec beaucoup d'amour et d'implication.

Nous espérons que nos produits vous plaisent et que vous nous aidiez à les emmener dans le monde entier.

Vous pouvez les trouver dans des boutiques d'Antigua, San Juan la Laguna, Quetzaltenango et Guatemala Ciudad (adresses sur notre site web).

Centre communautaire

Nous disposons d'un nouveau centre, situé à l'entrée de San Juan Cotzal, où nous exposons nos produits et où vous trouverez : un restaurant, un lieu pour dormir, une salle de formation et de conférence.

Eco-Turismo Solidario - Ecotourism

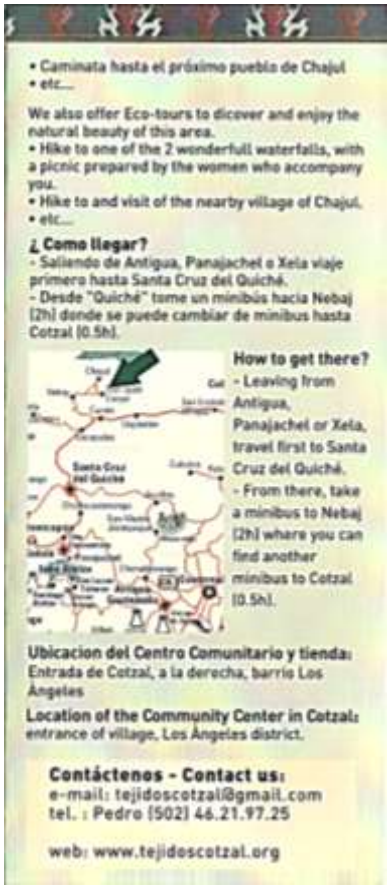
Ofrecemos descubrir su riqueza cultural y natural. El pueblo está rodeado de una vegetación exuberante de la Cordillera de los Cuchumatanes, y de impresionantes cataratas.

We offer tours to uncover our natural and cultural richness. The village is surrounded by luxuriant vegetation of the Cuchumatanes moutains, and close to spectacular waterfalls.

Las mujeres pueden, visitando sus casas:
- Contarle la historia de la región Ixil durante la guerra civil
- Enseñarle como hacer tortillas, candelas, como muelen y tuestan café
- y como tejen y bordan con telar de cintura.
- servirle comida más deliciosa y típica, el Box bol

Visiting their houses, the women will:
- Tell you about the history of the IXIL region during the Civil War
- Show you how to make their "tortillas" from corn, produce candles, how to grind and toast coffee
- Weave and embroider with their backstrap loom.
- and serve you with their typical and delicious dish, the Box bol

Ofrecemos también Eco-tours para disfrutar la hermosa naturaleza del área
- caminata hasta una de la 2 fantásticas cataratas, con un picnic preparado por las mujeres que les acompañan



- Caminata hasta el próximo pueblo de Chajul
- etc...

We also offer Eco-tours to dicover and enjoy the natural beauty of this area.
- Hike to one of the 2 wonderfull waterfalls, with a picnic prepared by the women who accompany you.
- Hike to and visit of the nearby village of Chajul.
- etc...

¿ Como llegar?
- Saliendo de Antigua, Panajachel o Xela viaje primero hasta Santa Cruz del Quiché.
- Desde "Quiché" tome un minibús hacia Nebaj (2h) donde se puede cambiar de minibus hasta Cotzal (0.5h).

How to get there?
- Leaving from Antigua, Panajachel or Xela, travel first to Santa Cruz del Quiché.
- From there, take a minibus to Nebaj (2h) where you can find another minibus to Cotzal (0.5h).

Ubicacion del Centro Comunitario y tienda:
Entrada de Cotzal, a la derecha, barrio Los Ángeles

Location of the Community Center in Cotzal:
entrance of village, Los Ángeles district.

Contáctenos - Contact us:
e-mail: tejidoscotzal@gmail.com
tel. : Pedro (502) 46.21.97.25

web: www.tejidoscotzal.org

Éco-tourisme solidaire

Nous vous offrons de découvrir sa richesse culturelle et naturelle. La localité est entourée de la végétation luxuriante de la cordillère des Cuchumatanes, et d'impressionnantes chutes d'eau.

Les femmes peuvent, en visitant leurs maisons :

- Vous raconter l'histoire de la région ixil durant la guerre civile
- Vous apprendre à faire des *tortillas*, des bougies, comment elles moulent et torréfient le café
- Et comment elles tissent et brodent avec le *telar de cintura*.
- Vous servir le repas le plus délicieux et le plus typique, le *b'oxb'o'l*.

Nous offrons également des Éco-tours pour profiter de la belle nature de la région

- Marche jusqu'à une des deux fantastiques chutes d'eau, avec un pique-nique préparé par les femmes qui vous accompagnent
- Marche jusqu'au prochain village de Chajul
- Etc…

Comment venir ?

- En sortant d'Antigua, Panajachel ou Xela voyagez d'abord jusqu'à Santa Cruz del Quiché.
- De « Quiché » prenez un minibus jusqu'à Nebaj (2h) où vous pouvez changer de minibus jusqu'à Cotzal (0,5h).

Localisation du Centre Communautaire et de la boutique :

Entrée de Cotzal, à droite, quartier Los Ángeles

Contactez-nous :

E-mail : tejidoscotzal@gmail.com

Tel. : Pedro (502) 46.21.97.25

Web : www.tejidoscotzal.org[1]

[1] Ce site internet est désormais fermé.

J. *Extrait d'une séquence testimoniale à la* Cooperativa Tejidos Cotzal, *21.07.2017*

Cet extrait a été enregistré le 21 juillet 2017 à Cotzal au cours d'une *charla* réunissant le coordinateur de la coopérative, Lu' (L), *Nan* An (A) et deux autres femmes. Face à eux, le public était composé de onze adolescents états-uniens présents pour une durée de trois jours au sein de la coopérative. Cette *charla* a pour objectif de les sensibiliser aux conditions de vie des femmes membres ainsi que de partager avec eux quelques expériences marquantes de leurs parcours de vie. L'extrait ci-dessous correspond à l'expérience de travail dans les *fincas* de *Nan* An ainsi qu'à certains souvenirs marquants de la période du conflit armé. Seules les traductions faites par Lu' sont reproduites ici[1].

L001	*L: Eee doña Ana dice que cuando aprendió el tejido no sabía su edad ¿verdad?*	L : Euh, *doña* Ana dit que quand elle a appris le tissage elle ne savait pas son âge, pas vrai ?
L002	*Porque antes no…, los padres no sabían cuántos años tiene el niño como no, no había documen-, documento verdad, de nacimiento.*	Parce qu'avant on ne…, les parents ne savaient pas quel âge a l'enfant comme il n'y avait, il n'y avait pas de docum-, document, pas vrai ? De naissance.
L003	*Entonces doña Ana dice que nació huérfana, sin padre, ¿verdad?*	Alors *doña* Ana dit qu'elle est née orpheline, sans père, pas vrai ?
L004	*Y luego eee, ella nac-, eee estuvo con su madre.*	Et après euh, elle naî-, euh elle était avec sa mère.
L005	*Entonces la madre le obligó a ella para aprender el tejido.*	Alors la mère l'a obligée, elle, pour qu'elle apprenne le tissage.
L006	*Ella dice que le entregaron el hilo, los materiales, y todo, las herramientas.*	Elle dit qu'ils lui ont donné le fil, les matériaux, et tout, les instruments.
L007	*Ella estaba intentando, sólo estaba copiando a la par de la…, la mamá ¿verdad?*	Elle était en train d'essayer, elle ne faisait que copier à côté de la…, la maman, pas vrai ?
L008	*Y luego dice que ella intentó hacer su huipil, pero dice que estaba haciendo al revés todo el trabajo.*	Et après elle dit qu'elle, elle a essayé de faire son *huipil*, mais elle dit qu'elle était en train de faire à l'envers tout le travail.
L009	*Y al final estaban eee, hay unos que son buenos y otros no ¿verdad?*	Et au final ils étaient euh, il y en a certains qui sont bons et d'autres non, pas vrai?
L010	*Y al final, ¿qué hizo ella?*	Et au final, qu'est-ce qu'elle a fait, elle ?

[1] Le niveau sonore de la voix de *Nan* An était malheureusement très faible et de nombreux bruits environnants ont rendu une transcription fidèle quasi impossible, malgré l'aide apportée par l'une de nos interlocutrices de Cotzal. Nous remercions toutefois Li' Marok de son aide pour la transcription de cet enregistrement.

L011	*Dice que cuando terminó de su primer huipil, entonces eee, eee le regaló a su mamá ¿verdad?*	Elle dit que quand elle a terminé son premier *huipil*, alors euh, euh, elle l'a offert à sa maman, pas vrai ?
L012	*Como un regalo, para usarlo, porque no había dinero antes como para vestirse.*	Comme cadeau, pour l'utiliser, parce qu'il n'y avait pas d'argent avant pour s'habiller.
L013	*Y entonces la mamá le decía que « tienes que aprender el arte porque tienes que lucir tu huipil, y te compramos el corte ».*	Et alors la maman lui disait « tu dois apprendre l'art parce que tu dois porter élégamment ton *huipil*, et nous t'achèterons ton *corte* ».
L014	*Y entonces ella dice que intentó varias veces, y después eee, comenzó a trabajar en el tejido, y su segundo tejido estaba mejor y el tercero mejoró ella.*	Et alors elle dit qu'elle a essayé plusieurs fois, et après euh, elle a commencé à travailler sur le tissage, et son deuxième tissage était meilleur et [avec] le troisième elle, elle s'est améliorée.
	(…)	(…)
L015	*L: Ee. Dice que, doña Ana eee, comenzó, ¿verdad?, después del tejido, comenzó ir a las fincas, ¿verdad?*	Lu' : Oui. Elle dit que, *doña* Ana euh, elle a commencé, pas vrai ? Après le tissage, elle a commencé à aller dans les *fincas*, pas vrai ?
L016	*Porque era fin del año.*	Parce que c'était la fin de l'année.
L017	*Y entonces comenzó a trabajar en las fincas, como a cortar café en las costas del Fasífico* (sic), *¿verdad?*	Et alors elle a commencé à travailler dans les *fincas*, comme couper du café sur les côtes du Pacifique, pas vrai ?
L018	*Se vaaan sesenta personas por camionadas.*	Soixante personnes s'en vooont par camion.
L019	*Entonces dice ella que eee, el contrato es treinta días, dice ella, ¿verdad?*	Alors elle, elle dit que, euh, le contrat c'est trente jours, qu'elle dit, pas vrai ?
L020	*Entonces, ella, en la finca, sólo hay como un techo de una galera.*	Alors, elle, dans la *finca*, il y a seulement comme le toit d'un patio[2].
L021	*Ellas llevan sus propias chamarras, su propia eee, como un petate, la que usa para dormir en el suelo.*	Elles, elles apportent leurs propres couvertures, leur propre euh, comme une natte, celle qu'elle utilise pour dormir par terre.
L022	*Hay unos que utilizaban petate y otros que utilizaban costales para dormir.*	Il y en a certains qui utilisaient une natte et d'autres qui utilisaient des sacs pour dormir.
L023	*Decía ella que cada persona tenía su propio puesto para dormir.*	Elle, elle disait que chaque personne avait son propre endroit pour dormir.
L024	*Todos juntos en una galera, ¿verdad?*	Tous ensemble dans un patio, pas vrai ?
L025	*Y entonces, decía ella, que comenzamos a trabajar muy temprano, salir de la galera, decía, para ir al campo, para cortar café, decía, ¿verdad?*	Et alors, elle, elle disait, que nous commençons à travailler très tôt, à sortir du patio, elle disait, pour aller au champ, pour couper le café, elle disait, pas vrai ?
L026	*Y luego, regresamos, y nos dan una comida, frijol, durante treinta días y, y*	Et après, nous revenons, et ils nous donnent de la nourriture, haricots,

[2] Lu' fait probablement référence à un toit de tôle ondulée.

	nos, las tortillas que nos dan son seis tortillas cada tiempo, decía, ¿verdad?	pendant trente jours et, et ils nous, les *tortillas* qu'ils nous donnent ce sont six *tortillas* à chaque repas, elle disait, pas vrai ?
L027	*Y entonces eee, el dinero que ganamos al mes son ocho quetzales, decía.*	Et alors euh, l'argent que nous gagnons par mois ce sont huit quetzales, elle disait.
L028	*La que gana por treinta días.*	Ce qu'elle gagne pour trente jours.
L029	*Porque era, se descontaba el alojamiento.*	Parce que c'était, on décomptait le logement.
L030	*Se descontaba el eee, descontaba la comida, decía, ¿verdad?*	On décomptait le euh, il décomptait la nourriture, elle disait, pas vrai ?
L031	*Como no tenemos eee, eee, con qué sostenernos en esa época.*	Comme nous n'avons pas euh, euh, de quoi subvenir à nos besoins à cette époque.
L032	*Entonces nos vamos eee, y no sabemos, no nos dice cuánto dinero recibimos cada día, decía.*	Alors nous nous en allons euh, et nous ne savons pas, il ne nous dit pas combien d'argent nous recevons chaque jour, elle disait
L033	*Sino que cuándo termina el contrato, nos llaman para hacer el pago decía, ¿verdad?*	Mais quand le contrat se termine, ils nous appellent pour faire le paiement, elle disait, pas vrai ?
L034	*Y nos dan el dinero que corresponde cada uno, decía.*	Et ils nous donnent l'argent qui correspond à chacun, elle disait.
	(…)	(…)
L035	*L: Eee, dice doña Ana que después de ir a las fincas, ¿verdad?*	L : Euh, *doña* Ana dit qu'après être allée dans les *fincas*, pas vrai?
L036	*Eee ella se casó en ese tiempo.*	Euh elle, elle s'est mariée à ce moment.
L037	*Y se fue eee, muchas otras veces a las fincas con su esposo.*	Et elle est partie euh, beaucoup d'autres fois dans les *fincas* avec son mari.
L038	*Ella fue maltratada, por su esposo, fue pegada en las fincas.*	Elle, elle a été maltraitée par son mari, elle a été battue dans les *fincas*.
L039	*Y entonces el dinero que ganaba ella quiere que el hombre lo guardaba para ella, ¿verdad?*	Et alors l'argent qu'elle gagnait, elle, elle voulait que l'homme le garde pour elle, pas vrai ?
L040	*Y entonces eee, el hombre pegaba mucho a ella eee, jalaba el pelo, le pegaba eee, quería que guardara su dinero.*	Et alors euh, l'homme la frappait beaucoup euh, il lui tirait les cheveux, il la battait euh, elle voulait qu'elle garde son argent[3].
L041	*Y entonces ella se enfermó, y luego no seee…*	Et alors elle, elle est tombée malade, et après elle ne seee...
L042	*No, no le importó, ¿verdad?*	Ce, ça ne lui importait pas, pas vrai ?
L043	*No, no le curó.*	Il ne l'a pas, pas soignée.

[3] Ce passage (séquences L039 et L040) a un sens assez flou mais, d'après les indications que nous avons eues par la suite, il semblerait que l'homme exigeait de garder l'argent gagné par *Nan* An alors qu'elle souhaitait en être elle-même responsable.

L044	*Y entonces ella dice que eee, « me decidí separarme de él » decía, ¿verdad?*	Et alors elle, elle dit que euh, « j'ai décidé de me séparer de lui », elle disait, pas vrai?
L045	*« Sólo tuve una hija de… »*	« J'ai seulement eu une fille de… »
L046	[s'adresse à *doña* Ana] *Siete iyab'?*	[s'adresse à *doña* Ana] *Siete iyab'?*
L047	*A: Siete iyab'.*	A : *Siete iyab'.*
L048	*L: Siete años, ¿verdad?*	L : Sept ans, pas vrai ?
L049	*Murió.*	Elle est morte.
L050	*Y entonces la niña y, estaba enferma también.*	Et alors la fille et, elle était malade aussi.
L051	*Ella dice que decidió vivir ya sola, porque era muy maltratada en ese tiempo, ¿verdad?*	Elle, elle dit qu'elle a décidé de vivre seule désormais, parce qu'elle était très maltraitée à cette époque, pas vrai ?
L052	*Y después, decía, ella regresó sola en el pueblo.*	Et après, elle disait, elle, elle est revenue seule au village.
L053	*Ya después estaba eee, comenzando el conflicto armado eee.*	Après déjà il y avait euh, le conflit armé commençait euh.
L054	*Con la gente ¿verdad? que iba viajando a las fincas, había, decía, pequeñas comunidades, e* [se reprend] *pequeñas organizaciones que peleaba por sus derechos, ¿verdad?*	Avec les gens, pas vrai ? Qui allaient voyager dans les *fincas*, il y avait, elle disait, de petites communautés, euh [se reprend] de petites organisations qui se battaient pour leurs droits, pas vrai ?
L055	*...que exigía eee, con tal de que no eee, sean explotadas durante ese tiempos ¿verdad? en las fincas eee, el derecho que peleaban ellos para las autoridades locales era aumentar el sueldo, ¿verdad?*	…Qui exigeaient euh, avec ça de ne pas euh, être exploitées pendant ces périodes, pas vrai ? Dans les *fincas* euh, le droit pour lequel eux se battaient pour les autorités locales c'était d'augmenter le salaire, pas vrai ?
L056	*Para pagar, decía eee, tanto el costo del día eee, del trabajo en las fincas, ¿verdad?*	Pour payer, elle disait euh, tant le coût de la journée euh, du travail dans les *fincas*, pas vrai ?
L057	*Y entonces comenzaron a organizarse, comenzaron a hacer pequeñas organizaciones.*	Et alors elles ont commencé à s'organiser, elles ont commencé à faire de petites organisations.
L058	*Y, como decía, que el gobierno no quería se; es que el gobierno de Guatemala junto con los locales, ¿verdad?*	Et, comme elle disait, que le gouvernement ne voulait pas se ; c'est que le gouvernement du Guatemala avec les locaux, pas vrai ?
L059	*Eran una presión, decía, ¿verdad?*	Ils étaient une pression, elle disait, pas vrai ?
L060	*Y entonces, como había políticas, muchas políticas, y entonces, a base de esas políticas, se estaban armando una división, decía ¿verdad?*	Et alors, comme il y avait des politiques, beaucoup de politiques, et alors, sur la base de ces politiques, ils étaient en train de créer une division, elle disait, pas vrai ?
L061	*Divisionismo* (sic).	Divisionnisme.

L062	*Porque eee, el grupo de personas que querían lo mejor para las otras personas eee, estaban en contra, decía, ¿verdad?*	Parce que euh, le groupe de personnes qui voulaient le meilleur pour les autres personnes euh, ils étaient contre, elle disait, pas vrai ?
L063	*El gobierno estaba en contra.*	Le gouvernement était contre.
L064	*¿Entonces qué hizo el gobierno?*	Alors qu'a fait le gouvernement ?
L065	*Mandó militares para callar a las personas, para separarlo.*	Il a envoyé des militaires pour faire taire les personnes, pour les séparer.
L066	*Y luego eee, la gente se asusta, decía.*	Et après euh, les gens ont peur, elle disait.
L067	*Porque no, una persona de la comunidad no sabe qué es un arma, decía.*	Parce que non, une personne de la communauté ne sait pas ce qu'est une arme, elle disait.
L068	*Y entonces, por eso la gente se asusta, cada quien busca para su lado, se va a las montañas, van por grupo, la mayoría eran más hombres, decía.*	Et alors, c'est pour ça que les gens ont peur, chacun cherche [une solution] de son côté, part dans les montagnes, ils partent en groupe, la majorité était des hommes, elle disait.
	(…)	(…)
L069	*L: Dice doña Ana que después ahí, ¿verdad?, había grupos decía, ¿verdad?, que eee, las personas que se habían huido a las montañas, había grupos de cuarenta, de treinta, ¿verdad?*	L : *Doña* Ana dit qu'après là-bas, pas vrai ? Il y avait des groupes, elle disait, pas vrai ? Que, euh, les personnes qui s'étaient enfuies dans les montagnes, il y avait des groupes de quarante, de trente, pas vrai ?
L070	*Decía que son las mismas personas de la comunidad quien encabezaba, era como líderes de cada organización, decía, ¿verdad?*	Elle disait que ce sont les mêmes personnes de la communauté qui dirigeaient, c'était comme des leaders de chaque organisation, elle disait, pas vrai ?
L071	*Que peleaba.*	Qui se battaient.
L072	*Decía que siempre por el derecho.*	Elle disait que toujours pour le droit.
L073	*Lo malo es que, decía, ¿verdad?, que cuándo regresaron, ya regresaron con armamentos.*	Le problème c'est que, elle disait, pas vrai ? Que quand ils sont revenus, ils sont revenus déjà avec des armements.
L074	*Y tenían ya otra idea.*	Et ils avaient déjà une autre idée.
L075	*Decían ellos que « queremos pelear por el derecho de nosotros, de ustedes también », le decía a la comunidad.*	Eux, ils disaient que « nous voulons nous battre pour notre droit à nous, à vous aussi », il disait à la communauté.
L076	*« Y vamos a luchar porque no, el dialogo no nos entiende ».*	« Et nous allons nous battre parce que ne, le dialogue ne nous comprend pas ».
L077	*« Y entonces vamos a luchar con armamento con los militares porque nos asusta ».*	« Et alors nous allons lutter avec de l'armement avec les militaires parce qu'ils nous font peur ».
L078	*« Y ellos son pagados y nosotros no », decía.*	« Et eux ils sont payés et nous non », il disait.
L079	*Y decía que organizó a las, todas las comunidades.*	Et elle disait qu'il a organisé les, toutes les communautés.

L080	*Le decía a las comunidades que tenía que dar comida gratis, ¿verdad?*	Il disait aux communautés qu'elles devaient donner de la nourriture gratuite, pas vrai ?
L081	*Organizaba a las personas que le dejaban sus comidas en las montañas que para eee, sostenerse en las montañas, ¿verdad?*	Il organisait les personnes qui laissaient leur nourriture dans les montagnes qui pour euh, subvenir [à leurs besoins] dans les montagnes, pas vrai ?
L082	*Y luego, dice doña Ana, también eee, ya se estaba peleando con las personas, los militares, decía, y la guerrilla.*	Et après, dit *doña* Ana, aussi euh, il se battait à présent avec les personnes, les militaires, elle disait, et la guérilla.
L083	*Guerrillero, le llamaban las personas, que regresaron con armamento.*	Guérillero, on appelait les personnes, qui sont revenues avec de l'armement.
L084	*Y se comenzaron a pelearse en el área ixil, decía, ¿verdad?*	Et ils ont commencé à se battre [entre eux] dans l'aire ixil, elle disait, pas vrai ?
L085	*Porque ya habían militares puestos.*	Parce qu'il y avait déjà des militaires installés.
L086	*Había puestos, como destacamentos militares, en las comunidades, decía.*	Il y avait des postes, comme des détachements militaires, dans les communautés, elle disait.
L087	*Entonces ellos se fueron y regresaron con armamentos.*	Alors eux ils sont partis et revenus avec des armements.
L088	*Y luego, comenzaron a pelearse, decía, ¿verdad?*	Et après, ils ont commencé à se battre, elle disait, pas vrai ?
L089	*Y después, sí había personas que colaboraba, que le daba comida a la guerrilla, decía.*	Et après, oui il y avait des personnes qui collaboraient, qui donnaient de la nourriture à la guérilla, elle disait.
L090	*Pero estas personas que le daba comida al guerrilla, son las mismas otras personas que le decía al militar cuando es capturado por el militar.*	Mais ces personnes qui donnaient de la nourriture à la guérilla, ce sont les mêmes autres personnes qui parlaient au militaire quand elle est capturée par le militaire[4].
L091	*Y dice por el susto, para que no va a estar muerto, decía, ¿verdad?*	Et elle parle à cause du *susto*, pour ne pas mourir, elle disait, pas vrai ?
L092	*Y dice que tal fulano da comida para guerrilleros, decía, ¿verdad?*	Et elle dit qu'untel donne de la nourriture pour les guérilleros, elle disait, pas vrai ?
L093	*Dice que ya después estas personas es tomada y matada, ¿verdad?*	Elle dit qu'après, alors, ces personnes sont attrapées et tuées, pas vrai?
L094	*Si su familia está en la casa, o él se fue en las montañas, su familia es matada adentro de la casa, decía, ¿verdad?*	Si sa famille est dans la maison, ou si lui il est parti dans les montagnes, sa famille est tuée dans la maison, elle disait, pas vrai ?
L095	*Decía que un día venía los aviones para chequear porque el militar había*	Elle disait qu'un jour les avions venaient pour vérifier parce que le militaire avait

[4] L'interlocuteur fait ici référence aux *orejas* qui, lorsqu'ils étaient capturés par l'armée, dénonçaient leurs voisins qu'ils considéraient comme proches de la guérilla, soulignant ainsi le fait que l'accointance avec l'un ou l'autre des deux camps n'était pas nécessairement définitive, ni toujours dictée par une adhésion idéologique sans faille.

	prohivido (sic) *cocinar, eee, cocinar, ¿verdad?, en cualquier hora.*	interdit de cuisiner, euh, cuisiner, pas vrai ? À n'importe quelle heure.
L096	*El militar dice que había puesto un horario.*	Le militaire disait qu'il avait fixé un horaire.
L097	*Había juntado toda la gente en el parque para decirle que tenía un horario, para, una hora para cocinar todos, y si hay una casa que está cocinando eee, si el humo sale adentro de una casa fuera del horario del militar, dice que esta casa es quemada, y es matada las personas que están adentro.*	Il avait réuni tout le monde dans le parc pour leur dire qu'il y avait un horaire, pour, une heure pour cuisiner tous, et s'il y a une maison qui est en train de cuisiner euh, si la fumée sort de l'intérieur d'une maison en -dehors de l'horaire du militaire, il dit que cette maison est brûlée, et les personnes qui se trouvent à l'intérieur sont tuées.
L098	*Y entonces, decía doña Ana, que… la que estaba chequeando era…*	Et alors, disait *doña* Ana, que… celle qui était en train de vérifier était…
L099	[s'adresse à *doña* Ana] *Elikopter, kala nale' elikopter ? Val, val… Ni chi van chequear.*	[s'adresse à *doña* Ana] Un hélicoptère, tu dis que c'est quelque chose comme un hélicoptère ? Un, un… Ils disent qu'ils vont surveiller.
L100	*A: Mmm, elikopter.*	A : Mmm, hélicoptère.
L101	*L: Un helicópter* (sic) *que pasaba, vigilaba en, en las casas, decía, ¿verdad?*	L : Un hélicoptère qui passait, surveillait dans, dans les maisons, elle disait, pas vrai ?
L102	*Y entonces eee, decía doña Ana que, una vez cayó una bomba cerca de la casa de ella, dice.*	Et alors euh, *doña* Ana disait que, une fois une bombe tomba près de sa maison, elle dit.
L103	*Y entonces destruyó su techo de la casa.*	Et alors elle a détruit le toit de sa maison.
L104	*Pero ella dice que se metió debajo de la cama y comenzó a orar.*	Mais elle, elle dit qu'elle s'est mise sous le lit et a commencé à prier.
L105	*Y después ella dice que no le pasó nada, sólo el techo de la casa se había destruido, porque ella se, cuando seee, se cayó esta bomba, se destruyó su casa y se metió rápidamente debajo de la cama.*	Et après elle, elle dit qu'il ne lui est rien arrivé, juste le toit de la maison s'était détruit, parce qu'elle se, quand ceee, cette bombe est tombée, sa maison a été détruite et elle s'est mise rapidement sous le lit.
L106	*Y entonces ahí se salvó ella, dice.*	Et alors là elle s'est sauvée, elle dit.
L107	*Y entonces, desde ahí, dice que eee, la mayoría de los hombre fue matado.*	Et alors, à partir de là, elle dit que euh, la majorité des hommes a été tuée.
L108	*Decía que había doce…*	Elle disait qu'il y avait douze…
L109	[s'adresse à *Nan* An] *Dose chaxh kala' ?*	??
	A : Inaudible	A : Inaudible
L110	*L: Doce hombres que se murieron en frente de ella.*	L : Douze hommes qui sont morts devant elle.
L111	*Y luego estos hombres eee, fueron eee, matados todos, ¿verdad?*	Et après tous ces hommes euh, ont euh, été tués tous, pas vrai ?
L112	*Y luego que el militar obligó para enterrar en una hora, ¿verdad?*	Et après que le militaire a obligé à enterrer en une heure, pas vrai ?

L113	*Dice que las propias mujeres entierran sus propios muertos.*	Il dit que les femmes elles-mêmes enterrent leurs propres morts.
L114	*Y nadie tiene que llorar porque está vigilada las mujeres.*	Et personne ne doit pleurer parce qu'elles sont surveillées les femmes.
L115	*Y si alguien llora, el militar pega las mujeres, decía.*	Et si quelqu'un pleure, le militaire frappe les femmes, elle disait.
L116	*Pega, o mata, o tortura, o corta la mano, decía.*	Il frappe, ou il tue, ou il torture, ou il coupe la main, elle disait.
L117	*Entonces eee, todos en ese tiempo estábamos bien asustada.*	Alors euh, tous à cette époque nous étions bien apeurées.
L118	*No salíamos en las calles, decía.*	Nous ne sortions pas dans les rues, elle disait.
L119	*Ni perros hay en las calles, nada decía ella, ¿verdad?*	Il n'y avait même pas de chien dans les rues, rien elle disait, elle, pas vrai ?
L120	*Entonces era un susto que teníamos en esa época, decía.*	Alors c'était un *susto* que nous avions à cette époque, elle disait.
	(…)	(…)
L121	*L: Dice doña Ana, ¿verdad?, que ella…*	L : *Doña* Ana dit, pas vrai ? Qu'elle…
L122	*Dice que después del conflicto, ¿verdad?*	Elle dit qu'après le conflit, pas vrai ?
L123	*Y dice que los militares ya no dejaban salir a las casas.*	Et elle dit que les militaires ne laissaient plus sortir [des] maisons.
L124	*Cuando uno iba a ir al mercado, era ir a comprar inmediatamente y entrar en la casa, ¿verdad?*	Quand on allait au marché, c'était aller acheter immédiatement et rentrer à la maison, pas vrai ?
L125	*Porque corría un peligro, ¿verdad?*	Parce qu'on courait un danger, pas vrai ?
L126	*Los militares vigilaban todo el día.*	Les militaires surveillaient toute la journée.
L127	*Porque decía que aquí había un destacamento* [montre la fenêtre de la salle du doigt], *y Chajul había un destacamento, también en Nebaj decía, ¿verdad?*	Parce qu'elle disait qu'ici il y avait un détachement [montre la fenêtre de la salle du doigt], et à Chajul il y avait un détachement, à Nebaj aussi elle disait, pas vrai ?
L128	*Había un capitán que vigilaba los tres municipios, que se llama Otto Pérez Molina, el ex, ex presidente, ¿verdad?*	Il y avait un capitaine qui surveillait les trois municipalités, qui s'appelle Otto Pérez Molina, l'ex, ex président, pas vrai ?
L129	*Entonces, son las que conocía muy bien la* (sic) *área ixil decía, ¿verdad?, que vigilaba y todo eso, cuando estaba el presidente… Ríos Montt, decía.*	Alors, ce sont celles qui connaissaient très bien l'aire ixil, elle disait, pas vrai ? Qui surveillaient et tout ça, quand il y avait le président… Ríos Montt, elle disait.
L130	*Y entonces eee, al final, todo ese tiempo, los militares obligaron también a personas para patrullar, se decía, ¿verdad?*	Et alors euh, au final, tout ce temps, les militaires ont obligé aussi les personnes à patrouiller, disait-on, pas vrai ?
L131	*Había pocos hombres en la comunidad, y algunas mujeres patrullaron, dice,*	Il y avait peu d'hommes dans la communauté, et certaines femmes ont

	aunque no sabía cómo portar, sacar un arma.	patrouillé, elle dit, même si elles ne savaient pas comment porter, sortir une arme.
L132	*Pero sí se compró armas, decía.*	Mais il y a bien eu des armes achetées, elle disait.
L133	*El govierno* (sic) *compró armamentos para hacer puestos, decía.*	Le gouvernement a acheté des armements pour faire des postes, elle disait.
L134	*En cada cantón, ponían como una* (sic) *pequeño ranchito, como para poner un puesto para dos, tres personas, decía, como patrullarse, ¿verdad?*	Dans chaque canton, ils mettaient comme un petit cabanon, comme pour mettre un poste pour deux, trois personnes, elle disait, comme pour se patrouiller, pas vrai ?
L135	*Y luego patrullaban de noche, patrullaba de día.*	Et après ils patrouillaient de nuit, ils patrouillaient de jour.
L136	*La lema que tenían el ejército, decía ¿verdad?, que era vigilar a los guerrilleros que no entren a la comunidad, decía ¿verdad?, que no entren a ver a su familiar de noche.*	La devise qu'ils avaient l'armée, elle disait, pas vrai ? Que c'était surveiller que les guérilleros n'entrent pas dans la communauté, elle disait, pas vrai ? Qu'ils n'entrent pas voir leur proches de nuit.
L137	*Porque algunos venían de noche.*	Parce que certains venaient de nuit.
L138	*Iba de montaña de día, decía ¿verdad?*	Ils allaient à la montagne de jour, elle disait, pas vrai ?
L139	*Entonces, ellos vigilaban.*	Alors, eux, ils surveillaient.
L140	*Pero las personas que tenían, portaban su arma, no podían como sacar la arma, decía ¿verdad?*	Mais les personnes qui avaient, portaient leur arme, ne pouvaient pas comme sortir l'arme, elle disait, pas vrai ?
L141	*Portaba como un adorno.*	Ils [la] portaient comme une décoration.
L142	*Era ovligado* (sic) *para los militares.*	Ils étaient obligés [par] les militaires.
L143	*No era pagado sino que era ovligatorio* (sic), *¿verdad?*	Ce n'était pas payé, mais c'était obligatoire, pas vrai ?
L144	*Y quien no quiere hacer eseee, ese servicio, dice que es eee, torturado.*	Et celui qui ne veut pas rendre ceee, ce service, elle dit qu'il est euh, torturé.
L145	*Es castigado, se mete en el agua.*	Il est puni, il est mis dans l'eau.
L146	*Lo hacen cualquier cosa el ejército con esta persona, ¿verdad?*	Ils font n'importe quoi l'armée avec cette personne, pas vrai ?
L147	*Y entonces, como las personas dice que no sabía hablar español, las personas le ovedecía* (sic).	Et donc, comme les personnes disent qu'elles ne savaient pas parler espagnol, les personnes lui obéissaient.
L148	*Porque decían ellos que era el capitán, que era algo muy especial, que podía hacer cualquier cosa para las personas que no pueden, que no ovedecen* (sic), *¿verdad?*	Parce qu'eux, ils disaient que c'était le capitaine, que c'était quelque chose de très spécial, qu'il pouvait faire n'importe quoi pour les personnes qui ne peuvent pas, qui n'obéissent pas, pas vrai ?
L149	*Porque decía que cada domingo hacían sus propios eee, juntaba toda la gente, ¿verdad?*	Parce qu'elle disait que chaque dimanche ils faisaient leurs propres euh, il rassemblait tout le monde, pas vrai ?

L150	*Y organizaba todo el grupo eee, las personas por sectores, decía ¿verdad?*	Et il organisait tout le groupe euh, les personnes par secteur, elle disait, pas vrai ?
L151	*Y entonces eee, un día, decía ella que llamó a todos los líderes de las pequeñas comunidades de Cotzal que decía que iban…*	Et alors euh, un jour, qu'elle disait qu'il appela tous les leaders des petites communautés de Cotzal dont il disait qu'ils allaient…
L152	*El capitán había dicho que « vamos a hacer una amistad ».*	Le capitaine avait dit que « nous allons faire une amitié avec vous ».
L153	*« Ustedes, ya no queremos guerra ».*	« Vous, nous ne voulons plus de guerre ».
L154	*« Pueden venir todos los líderes y queremos autonombrarlos ».*	« Tous les leaders peuvent venir et nous voulons les autonommer ».
L155	*« Y vamos a agradecerlos », decía ¿verdad?*	« Et nous allons les remercier », disait-il, pas vrai ?
L156	*Le dijo a todas las personas de la comunidad, y las personas vinieron al destacamento clandestino, ¿verdad?*	Il l'a dit à toutes les personnes de la communauté, et les personnes sont venues au détachement clandestin, pas vrai ?
L157	*Entonces, todos vinieron con ánimo.*	Donc, tous sont venus avec entrain.
L158	*Y decía que había personas torturadas eee, en el destacamento, ¿verdad?*	Et elle disait qu'il y avait des personnes torturées euh, dans le détachement, pas vrai ?
L159	*Y entonces, dice que los dejó salir y para ver quiénes son los líderes, ¿verdad?*	Et alors, elle dit qu'il les a laissés sortir et pour voir qui sont les leaders, pas vrai ?
L160	*Dice que estas personas salieron con tal de que no iban a matarlo, pero lo mataron y abrieron sus propias hoyos, zanjas, ¿verdad?*	Elle dit que ces personnes sont sorties dans l'idée qu'on n'allait pas les tuer, mais ils les ont tuées et ont ouvert leurs propres trous, fosses, pas vrai ?
L161	*Le obligaron para hacerlo.*	Ils les ont obligés à le faire.
L162	*Y después, las personas para nombrar, para eee mostrar las personas: « este es el líder, este es el líder », y busca en todas, ¿verdad?*	Et après, les personnes pour nommer, pour euh montrer les personnes : « celui-là c'est un leader, celui-là c'est un leader », et il cherche dans toutes [les fosses], pas vrai ?
L163	*Y, al final, todas estas personas fueron matado en este mismo momento.*	Et, au final, toutes ces personnes ont été tuées à ce même moment.
L164	*Y fueron enterrado diez, veinte personas en el mismo lugar, ¿verdad?, con el militar.*	Et ont été enterrées dix, vingt personnes au même endroit, pas vrai ? [Par] le militaire.
L165	*Dice que algunas personas se escaparon, corrieron hacia las montañas y buscaron salidas, ¿verdad?*	Elle dit que quelques personnes se sont enfuies, ont couru vers les montagnes et ont cherché des issues, pas vrai ?
L166	*Y vio tal y cómo lo había hecho.*	Et elle a vu cela et comment il l'avait fait.
L167	*Entonces, después estas personas, así como cuatro o seis meces eee.*	Alors, après ces personnes, quelque chose comme quatre ou cinq mois euh.

L168	*Estas personas que se salvó eee, fueron a la antropología en Guatemala eee, la habían entrevistado.*	Ces personnes qui se sont sauvées euh, ont été à l'anthropologie à Guatemala[5] euh, ils l'avaient interviewée.
L169	*Entonces vio el espacio donde había muerto mucha gente.*	Alors elle a vu l'endroit où étaient morts beaucoup de gens.
L170	*Entonces, ellos fueron a mostrar el espacio, ¿verdad?, dónde estaban eee enterrado las personas, ¿verdad?*	Alors, eux ils sont allés montrer l'endroit, pas vrai ? Où étaient euh enterrées les personnes, pas vrai ?
L171	*Y entonces, después había… Fuimos a ver también.*	Et donc, après il y avait… Nous sommes allés voir aussi.
L172	*También había como palos ya crecido de este tamaño, ¿verdad?*	Il y avait aussi comme des bâtons déjà grands de cette taille, pas vrai ?
L173	*Debajo botaron, y abrieron las zanjas, y es ahí donde aparecieron diez, quince personas entre el mismo, entre las otras, entre el mismo, entre las otras.*	En-dessous ils ont jeté, et ont ouvert les fosses, et c'est là que sont apparues dix, quinze personnes l'un avec l'autre, les uns entre les autres, l'un avec l'autre, les uns entre les autres.
L174	*Y entonces es ahí nos dimos cuenta a veces que sí, realmente pasó esta situación horrible, ¿verdad?*	Et donc c'est là que nous nous sommes rendus compte parfois que oui, cette situation horrible s'est réellement passée, pas vrai ?
L175	*Y entonces, como dice doña Ana, también, el militar, nadie puede ver el militar en la calle.*	Et alors, comme dit *doña* Ana, aussi, le militaire, personne ne peut voir le militaire dans la rue.
L176	*Uno tiene que ir en su propio camino si encuentra el militar, decía.*	Chacun doit aller sur son propre chemin s'il rencontre le militaire, elle disait.
L177	*Yo salí de la iglesia, decía ella.*	Moi je sortais de l'église, qu'elle disait.
L178	*De repente, el militar estaba reunido adentro de una casa.*	Soudain, les militaires étaient réunis à l'intérieur d'une maison.
L179	*Por curiosidad, yo vi a los militares, y miré adentro de la casa, y tiraron como una bomba atrás, decía ella, ¿verdad?*	Par curiosité, moi j'ai vu les militaires, et j'ai regardé à l'intérieur de la maison, et ils ont lancé comme une bombe derrière, qu'elle disait, pas vrai ?
L180	*Y vi que iba explotar.*	Et j'ai vu qu'elle allait exploser.
L181	*Salió el humo pero no explotó, dijo.*	La fumée est sortie, mais elle n'a pas explosé, dit-elle.
L182	*Ella dice que se fue corriendo, corriendo.*	Elle, elle dit qu'elle est partie en courant, courant.
L183	*Y ya, ya no tenía esperanza, pensó que iba a morir.*	Et là, elle n'avait plus d'espoir, elle a pensé qu'elle allait mourir.
L184	*Y se fue a la iglesia, y ya nunca… regresó muy tarde, porque estaba muy asustada, porque le habían tirado la bomba.*	Et elle s'en est allée à l'église, et alors plus jamais… elle est rentrée très tard, parce qu'elle était très apeurée, parce qu'ils lui avaient lancé la bombe.

[5] Il s'agit d'une référence à la FAFG.

K. Dépliant de présentation de la FAFG – traduction

Durante más de 23 años la FAFG realiza investigaciones antropológico forense y trabaja activamente en la búsqueda de personas desaparecidas durante el Conflicto Armado, ha recuperado los restos óseos de 8,000 víctimas, tomado muestras de ADN a más de 12,000 familiares que buscan a sus seres queridos e identificado a 3,000 personas que fueron devueltas a sus familias, entre otras acciones en la búsqueda de la verdad y dignificación de las víctimas.

Las ciencias forenses

Son el medio para comprobar la existencia de la violación al derecho a la vida y otros derechos humanos. Su propósito es aportar evidencia para su utilización en procesos legales, así como la reparación integral.

En la FAFG, las ciencias forenses (investigación de víctimas, arqueología, antropología, y genética forense) se combinan entre sí bajo una visión integral, poniéndose al servicio de la investigación y la identificación de personas.

Servicios de la FAFG

El trabajo de la FAFG es multidisciplinario, provee capacitación a personal de instituciones de administración de justicia, actores claves, estudiantes, etc. se tiene expertos en diferentes temas, entre ellos:

- Investigación de Víctimas
- Arqueología Forense
- Antropología Forense
- Genética Forense
- Confirmación de Identificaciones
- Manejo de Evidencia Criminalística
- Capacitación sobre procesos de acreditación
- Bases de datos
- Análisis de datos

Para los procesos se cuenta con protocolos validados por resultados exitosos en el área de Genética.

Acreditado COGUANOR NTG/ISO/IEC 17025, OGA-LE-033-09

FAFG
Fondation d'anthropologie légiste du Guatemala
Les sciences légistes au service de la vie

Depuis plus de 23 ans la FAFG réalise des investigations d'anthropologie légiste et travaille activement à la recherche de personnes disparues durant le Conflit armé, elle a récupéré les ossements de 8 000 victimes, récolté des échantillons d'ADN de plus de 10 000 parents qui recherchent leurs êtres chers et identifié 3 000 personnes qui furent rendues à leurs familles, entre autres actions dans la recherche de la vérité et la restauration de la dignité des victimes.

Les sciences légistes

Elles sont la méthode pour prouver l'existence d'une violation au droit à la vie et autres droits humains. Son objectif est d'apporter des preuves pour leur utilisation dans des procès légaux, ainsi que la réparation intégrale.

À la FAFG, les sciences légistes (recherche de victimes, archéologie, anthropologie, et génétique légiste) se combinent les unes avec les autres avec une vision intégrale, en se mettant au service de la recherche et l'identification de personnes.

Services de la FAFG

Le travail de la FAFG est pluridisciplinaire, il fournit des formations au personnel des institutions d'administration de la justice, acteurs clés, étudiants, etc. Il y a des experts sur divers thèmes, parmi lesquels :

- Recherche de victimes
- Archéologie légiste
- Anthropologie légiste
- Génétique légiste
- Confirmation d'identifications
- Gestion de preuve criminalistique
- Formation sur processus d'accréditation
- Bases de données
- Analyse de données

Pour les processus la FAFG dispose de protocoles validés par des résultats probants dans le domaine de la génétique.

Accrédité COGUANOR NTG/ISO/IEC 17025, OGA-LE-033-09

ATTENTION AUX FAMILLES
Enquête sur les faits
Récolte d'échantillons d'ADN
Histoire de vie
Inhumations

ARCHÉOLOGIE LÉGISTE
Enquête sur les scènes de crime
Exhumation de restes
Gestion de preuve

GÉNÉTIQUE LÉGISTE
Analyse d'échantillons génétiques
Identification humaine

ANTHROPOLOGIE LÉGISTE
Déterminer le profil biologique et cause de la mort

Où sont-ils ?
Les disparus
Appelle le **1598**
ADN l'opportunité de les identifier
Fondation d'anthropologie légiste au Guatemala
www.fafg.org

La Fundación de Antropología Forense de Guatemala (FAFG) es una institución científica, autónoma, no gubernamental, sin fines de lucro, que contribuye al sistema de administración de justicia, a la documentación y a la divulgación de hechos históricos a través de investigaciones de violaciones al derecho fundamental a la vida y casos de muerte no esclarecidos. Fortalece el respeto a los derechos humanos, la lucha contra la impunidad y el proceso de paz en Guatemala.

El sentido de la FAFG es la realización y promoción de los Derechos Humanos, colabora con familiares de víctimas para el goce efectivo de sus derechos individuales y colectivos, incluyendo el derecho a la vida, la verdad y la justicia, particularmente de los pueblos indígenas y mujeres.

El trabajo de la FAFG consiste en aplicar las Ciencias Forenses y ponerlas al servicio de la vida como un instrumento para abordar problemas actuales que afectan a la sociedad, las familias y las personas; ante la magnitud de los problemas derivados de los abusos y violaciones que se cometieron durante el Conflicto Armado Interno y que se reflejan en la inseguridad ciudadana.

Los procesos de la FAFG están orientados a:
- **Temas de justicia transicional:** Verdad, justicia, reparación y no repetición.
- **Migrantes:** Comparación de muestras de ADN de familiares y migrantes fallecidos para obtener identificaciones.
- **Seguridad Ciudadana:** Contribuyendo a la realización de los derechos humanos.
- **Desastres Naturales:** Manejo adecuado de la ubicación, recuperación, traslado, identificación, disposición transitoria y final de las víctimas.

La Fondation d'anhtroplogie légiste du Guatemala (FAFG) est une insttiution scientifique, autonome, non gouvernementale, à but non lucratif, qui contribue au système d'administration de la justice, à la documentation et à la divulgation de faits historiques à travers des investigations de violations au droit fondamental à la vie et de cas de mort non élucidés. Elle renforce le respect des droits de l'Homme, la lutte contre l'impunité et le processus de paix au Guatemala.

Le sens de la FAFG est la réalisation et la promotion des droits de l'Homme, elle collabore avec les familles de victimes pour l'exercice effectif de leurs droits individuels et collectifs, incluant le droit à la vie, la vérité et la justice, particulièrement pour les peuples indigènes et les femmes.

Le travail de la FAFG consiste à appliquer les Sciences légistes et à les mettre au service de la vie comme un instrument pour aborder des problèmes actuels qui affectent la société, les familles et les personnes ; face à l'ampleur des problèmes dérivés des abus et violations qui ont été commis durant le Conflit armé interne et qui se reflètent dans l'insécurité citoyenne.

Les processus de la FAFG sont orientés vers :
- **Sujets de justice transitionnelle** : vérité, justice, réparation et non-répétition.

- **Migrants** : comparaison d'échantillons d'ADN de familles et migrants décédés pour obtenir des identifications.
- **Sécurité citoyenne** : en contribuant à la réalisation des droits de l'Homme.
- **Catastrophes naturelles** : gestion adéquate de la localisation, de la récupération, du transfert, de l'identification, de la disposition transitoire et finale des victimes.

Tu as un proche DISPARU ?

Appelle le

1598

L'ADN EST L'OPPORTUNITÉ POUR LES IDENTIFIER

C'est gratuit !

L. Courrier de demande de mise en contact avec les femmes témoins lors du procès à l'encontre de Ríos Montt et de Rodríguez Sánchez

Version originale, en espagnol

En Nebaj, el 19 de febrero de 2018,

Estimada Señora XXX[1],

Me permito transmitirle esta carta a fin de presentarle mi proyecto de tesis de doctorado en antropología social, patrocinada por la Universidad Nanterre y la Escuela Doctoral 395, ubicadas en Francia. Mi proyecto se desarrolla alrededor de dos ejes principales:

- Los efectos de las violencias sexuales vividas por las mujeres ixiles durante el conflicto armado a niveles individuales y colectivos
- El proceso de empoderamiento que se dio para las mujeres ixiles desde los años noventa a través del retorno, de los procesos judiciales, de los movimientos sociales y de las actividades de sanación.

Para tener un entendimiento completo de estos temas, me sería un gran aporte el poder crear vínculos con los grupos del CALDH. Las actividades que quisiera proponerles son las siguientes:

- Entrevistas con víctimas y/o testigos del conflicto armado en el área ixil (estas se pueden realizar a través de momentos de convivio casero y apoyo en sus tareas cotidianas);
- Organización de discusiones de grupo con víctimas y/o testigos del conflicto armado acerca de los dos ejes de mi investigación;
- Entrevistas con miembros del CALDH para tener un mejor entendimiento de la historia de la organización, de sus funciones y del proceso de enjuiciamiento a responsables de crímenes del pasado;

[1] Certaines des informations échangées avec cette interlocutrice étant des opinions personnelles, voire des informations confidentielles, nous faisons le choix de ne publier ni son nom ni son statut au sein de l'organisation, afin de préserver son anonymat.

- Participación en las actividades colectivas del CALDH; etc.

Hasta la ahora, he trabajado con una cooperativa de tejedoras viudas y víctimas del conflicto en Cotzal y con varias personas en Nebaj (de forma individual). Suelo utilizar una grabadora de sonido para mis entrevistas pero las grabaciones son confidenciales y nadie más que yo y la persona entrevistada les pueden tener acceso. En el momento de redactar la tesis y artículos para revistas francesas, no publico los nombres ni la proveniencia exacta de mis interlocutores y entrevistadas para asegurarles el más grande anonimato posible. Siempre y cuando obtenga autorización, suelo sacar fotos con mis informantes, pero únicamente como medio de memoria personal, no publicaré ninguna foto sin acuerdo previo de las personas.

Teniendo carrera y experiencia en coordinación de proyectos de desarrollo y en derechos humanos por haber trabajado, entre otras organizaciones, con una organización de acompañamiento internacional en Guatemala, me propongo aportar apoyo a la labor del CALDH, que sea logístico y/o administrativo o en cualquier ámbito que le parezca relevante. Este apoyo se puede dar aun si no se me puede permitir realizar entrevistas con las personas que apoyan.

Entiendo lo difícil que puede ser el tener que hablar una y otra vez del trauma vivido en tiempos de guerra así que el rechazo a la revictimización constante sufrida por las víctimas del conflicto, razón por la que me quiero enfocar más en los aspectos de empoderamiento y de liderazgo que en las violencias del pasado. Si Ud. Necesita cualquier aclaración sobre mis pedidas, propuestas e investigación, me puede contactar en mi teléfono: XXXX-XXXX.

Espero que esta carta le permita entender mejor mis ejes de investigación y mis pedidas.

Reciba, Señora XXX, un saludo muy cordial.

Cora Morand.

Version traduite en français

À Nebaj, le 19 février 2018,

Chère Madame XXX,

Je me permets de vous transmettre cette lettre afin de vous présenter mon projet de thèse de doctorat en anthropologie sociale, parrainée par l'Université Paris Nanterre et l'École Doctorale 395, situées en France. Mon projet se développe autour de deux axes principaux:

- Les effets des violences sexuelles vécues par les femmes ixil durant le conflit armé aux niveaux individuels et collectifs
- Le processus d'*empowerment* qui s'est donné à voir pour les femmes ixil depuis les années 1990 à travers le *retorno*, les processus judiciaires, les mouvements sociaux et les activités de *sanación*.

Afin d'avoir une compréhension complète de ces deux thèmes, il me serait d'une grande aide de pouvoir créer des liens avec les groupes du CALDH. Les activités que je souhaiterais vous proposer sont les suivantes :

- Entretiens avec des victimes et/ou témoins du conflit armé dans la région ixil (celles-ci peuvent être réalisées à travers des moments de partage à domicile, et d'appui dans les tâches du quotidien) ;
- Organisations de discussions de groupe avec des victimes et/ou témoins du conflit armé autour des deux axes de ma recherche ;
- Entretiens avec des membres du CALDH afin d'avoir une meilleure compréhension de l'histoire de l'organisation, de ses fonctions et du processus de poursuites judiciaires des responsables de crimes du passé ;
- Participation aux activités collectives du CALDH ; etc.

Jusqu'à présent, j'ai travaillé avec une coopérative de tisserandes veuves et victimes du conflit à Cotzal et avec différents personnes à Nebaj (de façon individuelle). J'ai pour habitude d'utiliser un enregistreur sonore pour mes entretiens, mais les enregistrements sont confidentiels et personne d'autre que moi et la personne interrogée ne peut y avoir accès. Au moment de rédiger la thèse et des articles pour des revues françaises, je ne publie pas les noms ni l'origine exacte de mes interlocuteurs afin de leur assurer le plus grand anonymat possible.

À condition d'y être autorisée, je prends des photos avec mes interlocuteurs, mais uniquement comme moyen de mémoire personnelle, je ne publierai aucune photo sans l'accord préalable des personnes concernées.

Ayant une formation et de l'expérience en coordination de projets de développement et en droits de l'Homme pour avoir travaillé, entre autres organisations, avec une organisation d'accompagnement international au Guatemala, je me propose d'apporter un soutien au travail du CALDH, qu'il soit logistique et/ou administratif ou dans quelque domaine qui vous semble pertinent. Ce soutien pourra se faire y compris s'il ne peut pas m'être autorisé de réaliser les entretiens avec les personnes que vous soutenez.

Je comprends à quel point il peut être difficile de devoir parler maintes fois du traumatisme vécu en période de guerre, ainsi que le rejet de la revictimisation constante vécue par les victimes du conflit, raison pour laquelle je souhaite me focaliser plus sur les aspects d'*empowerment* et de leadership que sur les violences du passé. Si vous avez besoin d'éclaircissements quant à mes demandes, propositions et recherche, vous pouvez me contacter par téléphone : XXX-XXX.

J'espère que cette lettre vous permettra de mieux comprendre mes axes d'investigation et mes demandes.

Veuillez recevoir, Madame XXX, mes salutations cordiales.

Coralie Morand.

M. Symbolique des couleurs et motifs des huipils *ixil*

Couleurs	Données de terrain	Données issues de sources bibliographiques
Bleu clair	Lacs, ciel.	Soupir, air, parole sainte, fumée de cérémonie, souffle d'une chose qui chute, lever du jour, cérémonie, sens du toucher.
Vert	Arbres, montagnes.	Personnes et paroles bonnes, espoir, maïs, quetzal, perroquet, dindon.
Rouge	Feu.	Sang, sang d'animal, « notre » sang.
Jaune	Soleil, maïs, graine.	Maïs, épis de maïs jaune, *tamal*[1] savoureux.
Noir	Terre.	Guerre, sarbacane, traits de pluie, métal, coupeuse de bois, hache, pierre de labour, miel d'abeille noir.
Orange	Fruits.	
Rose	La période où l'on tombe en amour.	
Blanc	Nuages, pureté.	

Motifs	Données de terrain	Données issues de sources bibliographiques
Arc-en-ciel	Composé de cinq couleurs : rouge, orange, blanc, bleu, rose.	La fin d'un travail, le perfectionnement ; les couleurs du printemps ; l'annonce d'un changement cosmique ; l'annonce de la pluie.
Kot	Légendaire oiseau bicéphale mangeur d'Hommes.	Légendaire oiseau bicéphale mangeur d'Hommes. Se retrouve principalement à Cotzal et Chajul.
Losanges imbriqués	Points cardinaux associés au centre du monde.	Points cardinaux ; *cargadores*, mouvement de la planète autour du Soleil.
Épi de maïs	*Milpa*.	*Milpa*, quatre couleurs de l'aliment de base (maïs), apparition des Hommes de maïs.

[1] Le *tamal* est un mets fréquemment présent dans le menu ixil. Il s'agit d'une pâte de maïs cuite dans des feuilles de palmier, éventuellement farcie de haricots, de viande de poulet, de sauce pimentée, etc.

Triangle	Volcans.	Création des montagnes, des volcans, du monde ; pointe des lances des guerriers
Bande colorée avec flèches	Souffle du vent ; fleurs.	
Losange	Graine.	
Animaux	Tous les animaux, de l'insecte à l'être humain.	Le règne animal : tous les animaux de l'insecte à l'Homme, incluant les animaux-entités.
Oiseaux	Tous les animaux volants.	Tous les animaux pourvus d'ailes. Jour du calendrier, symbole de richesse matérielle et spirituelle. Symbole de l'annonce de l'apparition du maïs.
Animal à quatre pattes	Cheval, cervidé.	Jour du calendrier correspondant aux hommes et femmes autorités traditionnelles et guides ; quatre piliers, points cardinaux.
Fleurs	La nature.	Beauté ; jumeaux, deux éléments en contact pour la reproduction.
Jarre		Jarre, urne funéraire ; ancêtres, racines, protection, purification ; symbole des fonctions des changements dans une vie (naître, grandir, se reproduire et mourir de façon graduelle).
Lignes courbes		Serpent ; Soleil.
Rond coloré		Espace rond entre les étoiles et leurs mouvements.
Personnages anthropomorphes	Homme et femme ; complémentarité masculin/féminin. Symbole essentiellement présent à Nebaj.	

Tableaux 14. Symbolique des couleurs et motifs des *huipils* ixil
Source : données de terrain (collectées entre avril et septembre 2017), complétées par Colaj Tuctuc (2013, pp. 9-10) ; Córdova Ostuma *et al*. (cités par van Akkeren, 2005, pp. 88-92).

N. Récit de l'encens et des bougies

Ce récit a été collecté par le couple Colby (1986 [1981], pp. 53-55) à la fin des années 1960 auprès d'un *aaq'ii* ixil. Il fait suite à un échange sur les cérémonies de l'aube dont *Pap* Shas regrettait qu'elles soient en passe de disparaître. Afin que les ethnologues comprennent l'usage rituel de l'encens et des bougies, il leur partage un récit qui n'a malheureusement été retranscrit qu'en espagnol dans l'ouvrage.

Primero vino el incienso, primero vino la vela, delante de nosotros. Llegaron entonces nuestro alimento, nuestros árboles y nuestra leña. Al principio no había árboles, según dicen, la tierra no era fértil, sólo había lodo. Si una planta de semillero empezaba a crecer, y la cortaban, brotaba sangre. Dicen que abrieron la Tierra, y de ella broto sangre. No, no, a la Tierra no le gustó que viviéramos en ella. La Tierra no quería que sembráramos porque le faltaba fuerza. Sólo había lodo.

Cuando nuestro Padre vio esta situación preguntó: « ¿Qué hacer? No hay hijos que nos llamen en su día, en su alborada. ¿Cómo podemos ser padre y madre de ellos si no pueden subsistir? ¿Qué podemos dar a los hijos si esta tierra no es fértil? ¿Qué remedio nos queda? ¿Cómo podremos alimentar su fuerza? »

Al parecer, celebraron una reunión, como lo hacen aquí los principales cuando hay que discutir algunas tareas o asunto público. Así lo hizo nuestro Padre para nosotros, para nuestra creación. Todos los dioses se reunieron.

¡Cuántos dioses! ¡Cuántos guardianes! ¡Cuántos de nuestros Santos Padres, según dicen, reunió él en su casa!

No pudieron encontrar una solución. Entonces nuestro Padre San Pedro con nuestro Padre San Juan, dijo: « Realmente, ¿por qué no llamar a San Melchor, por qué no llamar a San Baltasar para ver si se les ocurre qué debe hacerse? » Trajeron a nuestro Padre San Melchor, con San

D'abord est venu l'encens, d'abord est venu la bougie, devant nous. Sont venus alors notre nourriture, nos arbres et notre bois. Au début il n'y avait pas d'arbre, d'après ce qu'ils disent, la terre n'était pas fertile, il n'y avait que de la boue. Si une plante d'une graine commençait à pousser, et qu'ils la coupaient, et du sang jaillissait d'elle. Non, non, la Terre n'a pas aimé que nous vivions sur elle. La Terre ne voulait pas que nous semions parce qu'il lui manquait de la force. Il n'y avait que de la boue.

Quand notre Père vit cette situation, il demanda : « Que faire ? Il n'y a pas d'enfant qui nous appelle en son jour, à l'aube. Comment pouvons-nous être leurs père et mère s'ils ne peuvent pas survivre ? Que pouvons-nous donner aux enfants si cette terre n'est pas fertile ? Quel remède nous reste-t-il ? Comment pourrons-nous alimenter sa force ? ».

Apparemment, ils célébrèrent une réunion, comme le font ici les *principales* quand il faut discuter de certaines tâches ou affaire publique. Ainsi le fit notre Père pour nous, pour notre création. Tous les dieux se réunirent.

Tant de dieux ! Tant de gardiens ! Tant de nos Saints Pères, d'après ce qu'ils disent, réunit-il dans sa maison !

Ils ne purent trouver une solution. Donc notre Père Saint Pierre avec notre Père Saint Jean, dit : « Réellement, pourquoi ne pas appeler Saint Melchior, pourquoi ne pas appeler Saint Balthazar pour voir s'ils ont une idée sur ce qu'il faut faire ? » Ils amenèrent notre Père Saint

Baltasar, como lo hacemos nosotros [en el ayuntamiento].

Se sentaron en la banca; y allí estaban todos ellos, todos esos dioses en la casa: « Bueno, perdón, les rogamos sentarse. » Tomaron sus sombreros. Fue exactamente como lo hacen a veces con nosotros: « ¡Adelante, señor! » Entonces cuelgan nuestros sombreros. Así, según dicen, hicieron ellos. Es la costumbre de hoy, desde luego, por causa de aquello.

Así, tomaron sus sombreros, los colgaron cerca de los santos y se sentaron en la banca. « ¿Qué vais a hacer ahora que estáis reunidos aquí? », dijo nuestro Padre, San Melchor, a los dioses.

— No hemos logrado hacer nada con la Tierra; hay que hacer algo. La Tierra no hará nada. La Tierra no aceptará nada. Porque la Tierra no da sustento. No hay leña porque la Tierra no es fértil. Cuando cortamos la madera, sangra, y por eso yo tomo la sangre de la Tierra. ¿Cómo puede darnos nuestro sostén? ¿Cómo esperamos trabajar y cómo esperamos plantar? No hay hijas y no hay hijos.

— ¿Por qué no calculamos la luz del día? –dijo nuestro Padre–. Entre los dioses, ¿qué solución puede haber? –se dice que preguntó nuestro Padre a San Melchor.

— Pero ¿qué solución hay? No podemos encontrar una manera.

— Bueno, probemos el incienso.

— Pero ¿dónde obtener el incienso? No hay madera. Y ¿dónde ir para obtener velas si no hay ninguna?

— No hombre, se les puede encontrar: sólo di a Santo Domingo que las consiga, y di a San Lucas que tome la cera de los costados de su estómago, y ya verás –dijeron nuestros Padres Melchor y San Baltasar a nuestro Padre y a los otros Santos. Bueno, se atendió a ello. En poco rato aparecieron el incienso y las velas. A la media noche, San Melchor y San Baltasar comenzaron el rito.

Cuando amaneció, había muchas grandes montañas y árboles. ¡Qué gruesos eran los

Melchior, avec Saint Balthazar, comme nous le faisons nous-mêmes [à la mairie].

Ils s'assirent sur le banc ; et ils étaient tous là-bas, tous ces dieux dans la maison : « Bon, pardon, nous vous prions de vous asseoir. » Ils prirent leurs chapeaux. Ce fut exactement comme ils le font parfois avec nous : « En avant, monsieur ! » Alors, ils accrochent nos chapeaux. Ainsi, d'après ce qu'ils disent, firent-ils. C'est la coutume d'aujourd'hui, évidemment, à cause de cela.

Ainsi, ils prirent leurs chapeaux, les accrochèrent près des saints et s'assirent sur le banc. « Qu'allez-vous faire maintenant que vous êtes réunis ici ?, dit notre Père, Saint Melchior, aux dieux.

— Nous n'avons pas réussi à faire quoi que ce soit avec la Terre ; il faut faire quelque chose. La Terre ne fera rien. La Terre n'acceptera rien. Parce que la Terre ne donne pas de subsistance. Il n'y a pas de bois parce que la Terre n'est pas fertile. Quand nous coupons le bois, elle saigne, et de ce fait moi je bois le sang de la Terre. Comment peut-elle nous donner notre soutien ? Comment espérons-nous travailler et comment espérons-nous planter ? Il n'y a pas de fille et pas de garçon.

— Pourquoi ne calculons-nous pas la lumière du jour ? – dit notre Père –. Parmi les dieux, quelle solution peut-il y avoir ? – dit-on qu'a demandé notre Père à Saint Melchior.

— Mais, quelle solution y a-t-il ? Nous ne pouvons trouver aucun moyen.

— Bon, essayons l'encens.

— Mais, où obtenir de l'encens ? Il n'y a pas de bois. Et, où aller pour obtenir des bougies s'il n'y en a aucune ?

— Non monsieur, on peut les trouver : dit seulement à Saint Dominique qu'il se les procure, et dit à Saint Luc qu'il prenne la cire des flancs de son estomac, et tu verras – dirent nos Pères Melchior et Saint Balthazar à notre Père et aux autres Saints. Bon, on lui a répondu. En peu de temps sont apparus l'encens et les bougies. À minuit, Saint Melchior et Saint Balthazar commencèrent le rite.

Quand le soleil se leva, il y avait beaucoup de grandes montagnes et d'arbres. Comme les arbres

árboles donde antes había habido lodo! Ahora, la Tierra estaba seca. No había lodo, la Tierra se había secado. Bueno, he aquí al hombre, gracias a quienes encontraron una manera. « Si no los hubiésemos conseguido habría sido el fin del hombre en el día de la luz. »

étaient fournis là où avant il y avait eu de la boue ! Maintenant, la Terre était sèche. Il n'y avait pas de boue, la Terre avait séché. Bon, c'est maintenant le tour de l'homme, merci à ceux qui ont trouvé une solution. « Si nous ne vous avions pas trouvés cela aurait été la fin de l'homme le jour de la lumière. »

Dijeron que esto fue dicho por nuestro Padre. Nos dio la bendición. Los que hacían el rito podían quedarse; ¿cómo se puede destruir el incienso? Allí está. La vela no será destruida. Allí está. Y también están allí los árboles.

Ils dirent que cela fut dit par notre Père. Il nous donna sa bénédiction. Ceux qui faisaient le rite pouvaient rester ; comment pouvions-nous détruire l'encens ? Il est là. La bougie ne sera pas détruite. Elle est là. Et les arbres aussi sont là.

No es en otro lugar, sino en el monte Hu'il. Allí está el dios que lo dejó sembrado para nosotros, apareció nuestro tortilla, apareció nuestro atole, aparecieron nuestros frijoles, apareció nuestra calabaza, apareció nuestro chayote. Todo esto apareció en el mundo. Pero sólo la santa Tierra nos lo dio. Por esto, hay una obligación. Por esto decimos plegarias, por nuestra milpa. Por tal razón hacemos ofrendas, porque la Tierra nos da alimento. Tal es el beneficio de la vela. Tal es el beneficio del incienso. Y el incienso quedó y la vela quedó, y es mejor que nosotros, encendamos una vela, ofrezcamos un poco de incienso. Es mejor si lo hacemos. Así apareció el mundo. Por tal razón quedó…

Ce n'est pas dans un autre lieu, c'est sur le mont Juil. Là-bas se trouve le dieu qui a laissé les semis pour nous, notre *tortilla* apparut, notre *atol* apparut, nos haricots apparurent, notre courge apparut, notre chayotte apparut. Tout cela apparut dans le monde. Mais c'est seulement la sainte Terre qui nous l'a donné. C'est pour cela, il y a une obligation. De ce fait nous disons des prières, pour notre *milpa*. Pour cette raison nous faisons des offrandes, parce que la Terre nous donne de la nourriture. C'est cela le bénéfice de la bougie. C'est cela le bénéfice de l'encens. C'est mieux si nous le faisons. Ainsi apparut le monde. Pour cette raison il est resté…

Así estamos en la Tierra, y nuestros pecados ya fueron perdonados por Dios. Ciertamente, hemos hecho muchas cosas. Por eso tenemos enfermedades; por ejemplo, hay gente en la que ha entrado la enfermedad. Si alguien comete una transgresión, la enfermedad entrará en él. Y si su tiempo ha llegado, se irá. Pero si se queda, el único remedio es el incienso. Si hacen una ceremonia de curación, él se pondrá mejor, si tiene buena suerte; si no tiene buena suerte – aunque se consuma mucho incienso– el tiempo lo vencerá. Así ha quedado. Por esta razón ha quedado el incienso, pero no sólo el incienso.

Ainsi nous sommes sur la Terre, et nos péchés furent pardonnés par Dieu. Assurément, nous avons fait beaucoup de choses. C'est pour cela que nous avons des maladies ; par exemple, il y a des gens dans lesquels la maladie est entrée. Si quelqu'un commet une transgression, la maladie entrera en lui. Et si son temps est venu, il partira. Mais s'il reste, le seul remède est l'encens. S'ils font une cérémonie de guérison, il ira mieux, s'il a de la chance ; s'il n'a pas de chance – même si l'on consomme beaucoup d'encens – le temps le vaincra. C'est resté ainsi. C'est pour cela que l'encens est resté, mais pas seulement l'encens.

Colby et Colby (1986 [1981], pp. 53-55).