

Numéro 28 - juillet 2014
Changement, événement, rupture

De l'intelligibilité de la catastrophe : entre rupture et continuité. L'altiplano mam du Guatemala confronté au passage de l'ouragan Stan

Julie Hermesse

Résumé

L'événement pose la question du sens ou plutôt de l'incertitude de sa signification. À partir de l'analyse des systèmes de sens mobilisés par les habitants d'une municipalité de l'altiplano du Guatemala, cet article a pour objectif de comprendre les mutations de l'intelligibilité suscitées par la tempête tropicale Stan et les représentations qui font de cet événement vécu un événement construit. Les parcours migratoires, les trajectoires de scolarisation et les conversions à une Église pentecôtiste peuvent être considérés comme des stratégies mises en œuvre par les acteurs pour prendre place dans le monde moderne en éradiquant entre autres, les croyances coutumières. Mais le passage de Stan déstabilise ces nouvelles certitudes et insuffle un vent d'inquiétude : après s'être positionné en rupture face aux croyances ancestrales, l'événement catastrophique inciterait à reconsidérer cette rupture.

Abstract

« Reading the catastrophe. Rupture and continuity as modalities for understanding the after-effects of Hurricane Stan in Altiplano mam Guatemala ». Hurricane Stan caused enormous damage to the Guatemalan antiplano town studied in this article. The event raises the question of the meaning or, rather, the uncertainty of the event's significance. Based on an analysis of the systems of representation mobilized as a reaction to this event, the article attempts to understand how townspeople tried to make it legible. Migratory journeys, educational trajectories and conversions to a Pentecostal Church may all be read as strategies implemented by the actors so as to take their place in the modern world, eradicating, among other things, traditional beliefs. But the passage of Stan destabilized these new certainties and blew in a wind of worry : after having positioned themselves in rupture vis-à-vis ancestral beliefs, this catastrophic event led them to reconsider that rupture.

URL: <https://www.ethnographiques.org/2014/Hermesse>

ISSN : 1961-9162

Pour citer cet article :

Julie Hermesse, 2014. « De l'intelligibilité de la catastrophe : entre rupture et continuité. L'altiplano mam du Guatemala confronté au passage de l'ouragan Stan

». *ethnographiques.org*, Numéro 28 - juillet 2014
Changement, événement, rupture [en ligne].
(<https://www.ethnographiques.org/2014/Hermesse> - consulté le 06.12.2021)

ethnographiques.org est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés par la revue.

De l'intelligibilité de la catastrophe : entre rupture et continuité. L'altiplano mam du Guatemala confronté au passage de l'ouragan Stan

Julie Hermesse

Sommaire

- Introduction
- L'événement Stan : de la tempête saisonnière à la catastrophe
- Rupture de sens avec les croyances coutumières
- Stan et remise en question de la rupture avec les systèmes coutumiers
- Conclusion
- Notes
- Bibliographie

Introduction

Une menace naturelle comme une tempête tropicale met au jour les systèmes de relations qui se tissent entre êtres humains, ainsi que ceux qui se nouent avec leur environnement naturel. Au-delà des considérations d'ordre structurel, le regard de l'anthropologue est attiré par l'analyse de ces relations *in situ*. Présente dans l'altiplano mam [1] du Guatemala six mois après le passage de la tempête tropicale Stan [2], mon projet de recherche, élaboré tout d'abord dans le champ d'étude des religiosités, prit de ce fait un tournant inattendu.

Le travail ethnographique sur lequel repose cette recherche a été réalisé à San Martín Sacatepéquez, l'une des 24 municipalités du département de Quetzaltenango. Situé à 24 km de la ville départementale de Quetzaltenango, surnommée Xela ou Xelaju, le territoire municipal s'étale de la chaîne montagneuse de la Sierra Madre à son piémont. Au pied des montagnes et des volcans, vers le sud-ouest et l'océan Pacifique, se trouvent de riches plaines et collines au climat chaud et tempéré. Au nord-est se déploie la région « froide » de l'altiplano occidental avec ses montagnes et ses terres volcaniques. San Martín, qui appartient au bassin hydraulique du fleuve Samalá, s'étend sur un territoire de 100 km² composé des « terres froides » de l'altiplano et des « terres chaudes » du palier écologique nommé *boca costa*.

À l'exception des plateaux des Cuchumatanes au Guatemala, il n'existe en Amérique centrale aucun plateau dont l'extension et l'altitude égalent celles de la Sierra Madre occidentale (Dardón et Morales, 2006 : 43), appelée communément au Guatemala, *altiplano*. Outre les données climatiques et géographiques qui définissent l'altiplano occidental, Dardón et Morales (2006) soulignent à l'instar du *Movimiento Tzuk Kim-pop* les référents identitaires qui caractérisent la région : une économie rurale paysanne minifundiste, une population d'origine maya, une importante densité démographique et des indices de pauvreté élevés. Les villages de l'altiplano se distinguent ainsi à tout point de vue des villages du piémont. Les différences de faune, de flore, de pluviosité, d'ensoleillement, de température induisent des pratiques agricoles, mais aussi des traditions et des croyances distinctes, si bien que le chef-lieu de San Martín, basé dans les terres hautes, rencontre de nombreuses difficultés à créer des programmes politiques cohérents pour l'ensemble des populations réparties sur un territoire aussi étendu.

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

« Stan s'est invité à San Martín Sacatepéquez », commente un informateur de la localité qui deviendra le lieu de mon enquête ethnographique épisodique entre mars 2006 et août 2010. Ses pluies et ses vents n'ont délogé la municipalité qu'« après que Stan en eût bien

profité », exprime un autre habitant. Face aux intempéries, mêmes les montagnes, piliers de San Martín et symboles de protection, ne sont pas restées en place, observent avec consternation les *tinecos* (habitants de San Martín).

Les pluies diluviennes et les coulées de boue ont tout emporté sur leur passage, abandonnant derrière elles les *tinecos* à leurs questionnements sur le pourquoi et le comment de ce désastre. Car, si Stan fait parler de lui, il est aussi et surtout cet élément qui, à l'instar d'autres événements « naturels », suscite de nouvelles interrogations. Dans la municipalité étudiée, le type de relations que les habitants entretiennent avec leur environnement physique et social semble être ébranlé par le passage de Stan.

À partir de l'analyse des systèmes de sens mobilisés par les acteurs locaux, cet article a pour objectif de questionner les mutations de l'intelligibilité suscitées par la tempête tropicale Stan et les représentations qui font de cet événement vécu un événement construit. Ma posture d'anthropologue n'est pas celle de griot de l'événement, pour reprendre l'expression de Bensa et Fassin (2002), mais plutôt celle de metteur en scène de « l'ensemble des griots pour mieux [...] appréhender [l'événement] dans sa complexité » (Bensa et Fassin, 2002 : 9).

L'événement Stan : de la tempête saisonnière à la catastrophe

Lo último que dijo Don Stan [3]

Después de tanta chingadera

Se fue y dijo :

STAN jodidos

STAN muertos

Todos STAN pisados

(Mash [4], 2007)

Au Guatemala, la population se réfère à l'ouragan Stan survenu en octobre 2005 en l'appelant « El Stan », « Le Stan ». « El Stan » renvoie, d'une part, à l'ouragan Stan, au phénomène météorologique, et, d'autre part, il fait écho à la catastrophe, aux dégâts provoqués par la tempête. « El Stan » parle de soi. Son énonciation est accompagnée, par métonymie, de toute la charge négative de l'événement. Il symbolise le drame qui frappa par la destruction, celui à partir duquel il y eut un avant et un après. L'expérience de l'extrême à San Martín connote l'événement de catastrophique.

Les bases de données en épidémiologie des désastres cherchent à obtenir des critères stables et objectifs pour appliquer le terme de catastrophe à un événement. Mais les divergences conceptuelles des institutions qui définissent une catastrophe présentent des diagnostics qui qualifient différemment les événements naturels pour une même région [5]. Ces critères divergents révèlent une appréciation variable de ce qu'il est convenu d'appeler une « catastrophe » [6].

Au Guatemala, comme dans toute l'Amérique centrale, les saisons climatiques sont régulièrement frappées par des phénomènes météorologiques intenses comme des périodes de sécheresses et des tempêtes ou des cyclones tropicaux. La saison des ouragans qui affecte le

pays a lieu entre le 1er juin et le 30 novembre. L'ouragan Stan ne dérogea donc pas au calendrier cyclonique. Dans le calendrier agricole, Stan survint au début du mois d'octobre, soit au moment de maturation des récoltes de maïs et des pommes de terre. L'intensité des intempéries provoqua donc de sérieuses pertes de la production agricole [7].

Stan fut la dix-huitième tempête tropicale et le dixième ouragan de la saison cyclonique 2005, la pire saison des ouragans jamais enregistrée pour l'Atlantique. Au cours de cette année, 28 tempêtes tropicales ont été dénombrées dont 15 ont dépassé le stade dit d'« ouragan » et sept le stade d'« ouragan majeur ». On se souvient de Katrina, Rita, Stan, Wilma... Sur le plan médiatique, la presse étrangère fixa l'attention du monde sur l'horreur de la catastrophe au bord du lac Atitlán. Dans les villages anéantis de Penabaj et de Tzanchaj, à 180 km à l'ouest de la capitale, près de 1 400 habitants ont disparu sous les coulées de boue et de pierres provoquées par le passage de la dépression. Mais la médiatisation de ce désastre fit oublier que de nombreux petits désastres avaient touché l'ensemble du pays. Le demi-million de personnes affectées au Guatemala par Stan (voire le million et demi selon la Fédération internationale des Sociétés de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge) n'eut que très peu d'échos dans les médias. Le sort réservé sur le moyen terme à cette frange de la population dont les greniers à grains n'allaient pas être remplis suite aux pertes agricoles ne répondait pas aux critères du sensationnel [8].

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

Six mois après les événements d'octobre 2005, lors de mon premier séjour à San Martín, bouleversée par la charge émotionnelle qui affecte encore les *tinecos*, je pris le parti d'enregistrer leurs récits [9]. Il me semblait évident qu'avant de chercher à comprendre les représentations locales au sujet du phénomène naturel, je devais m'imprégner du déroulement des événements... Enfin, du moins, ce qui, restait gravé dans la mémoire des *tinecos*

Les pluies et les vents qui accompagnaient « Don Stan » sont entrés en scène dans la municipalité dès le lundi 3 octobre. Après avoir envahi le paysage de vie des *tinecos* jusqu'à le ravager, Stan abandonna les lieux. « C'est que Monsieur Stan a éprouvé un immense plaisir à San Martín ! », expliqua Juana près de cinq années après les événements. « Avec Stan, les montagnes ont montré leurs squelettes », commenta Efraín, chamane et poète à ses heures ; « L'eau emporta la terre. Il ne restait sur le sol que des pierres, des branches et des animaux sylvestres morts ». Avec les saisons et les années, les plantations reprirent le dessus et reverdirent les anciennes tranchées creusées par les glissements de terre. Les traces du passage de Stan se résorbèrent peu à peu dans le paysage.

Des « résidus » de Stan n'ont toutefois pas cessé de surgir au cours de mes recherches ethnographiques. Entre autres exemples, en avril 2006, je rencontrai le père de Catarina, le visage défiguré par une paralysie faciale. « C'est la peur suscitée par Stan qui l'a laissé dans cet état », m'expliqua sa fille. En juin 2007, Florinda me présenta un de ses chiens

dénommé Stan car il vit le jour pendant la tempête. En février 2008, je cherchais en vain à retrouver mon carnet de terrain laissé chez la famille qui me logeait. Le plus jeune hôte me confia, le sourire aux lèvres, que Stan venait de passer et avait emporté toutes mes notes. En janvier 2009, un enfant m'offrit un dessin mettant en scène théâtralement la municipalité sous les eaux, « comme lors du passage de Stan », commenta-t-il...

Si Stan appartient à l'histoire passée, ses effets se firent pourtant encore ressentir des années plus tard. La confusion au sujet de son nom est assez parlante. Nombreux sont les habitants à m'avoir parlé de « Estan » plutôt que de « Stan ». Rien de plus commun que la présence de la voyelle « e- » devant la double consonne « st » en castillan. Pourtant, étrangement, « están » est aussi le verbe « être » conjugué à la troisième personne du pluriel qui, accompagné d'un gérondif, exprime une action en cours. « Estan » confirme combien la présence de Stan continuait à se faire ressentir.

Scrupuleusement, et sans solliciter un effort trop grand de leur mémoire, les *tientos* passaient en revue jour après jour l'évolution du désastre d'octobre 2005 dans la municipalité. Avec la tension et le *crescendo* dignes de récits à suspense, les *tinecos* racontaient les premières fortes pluies, l'augmentation de leur intensité, les inondations, l'engorgement des montagnes par les eaux, les glissements de terrain et enfin, l'évacuation d'une partie de la population [10]. Non sans émotion, les paroles de certains narrateurs se mêlaient à leurs pleurs. Les expressions et les adjectifs abondaient et se répétaient au cours des récits pour qualifier la situation de « terrible » et d'« impressionnante » mais aussi pour décrire leur émoi :

« Nous sommes traumatisés », « Après tout ce que nous avons souffert, nous ne pourrons jamais oublier », « Quelle tristesse ! », « Tous ces pleurs ! », « Les enfants et les adultes étaient effrayés », « C'est si douloureux de se rappeler tout cela »... La peur restait le sentiment dominant : « on a peur de la pluie maintenant », « j'ai peur d'un nouvel ouragan », « nous sommes traumatisés »... « Même les aînés qui avaient déjà vécu le passage d'une tempête ont eu peur », précisa Brenda, comme pour justifier ses propres craintes. Car « jamais, jamais cela n'avait eu lieu ici », expliqua Marcos ; « Bien sûr il y avait déjà eu des tempêtes, mais pas de ce caractère ».

« El Stan » est l'événement qui bascule de l'ordre de l'événement saisonnier à celui de l'exceptionnel et du spectaculaire. Pour Edgar Morin, l'écosystème est un large système qui oscille entre deux pôles événementiels : « d'une part, des événements périodiques réguliers (cycles du jour et de la nuit, phénomènes saisonniers non seulement climatiques mais végétaux et animaux) ; d'autre part, des événements irréguliers, apériodiques, les uns fréquents, les autres rares, certains, à la limite, exceptionnels et cataclysmiques (inondation, tremblement de terre) » (Morin, 1982 : 150). Pour Morin également, l'événement est ce qui apparaît et ce qui disparaît au sein de la stabilité de notre monde phénoménal. S'il se définit par rapport au temps, il se définit également par rapport à une norme. Il est l'a-normal, « c'est-à-dire l'exceptionnel

et/ou le déviant, et, lorsque la norme s'identifie avec la détermination ou la probabilité, l'aléatoire ou l'improbable » (Morin, 1982 : 148). Pour Morin encore, on peut donner au mot événement un sens large et faible et un sens étroit et fort. Cette délimitation est liée à la rencontre avec l'objet ou le système qu'il affecte. Au sens large par exemple, « l'événement sera toute modification venant affecter un système donné. Au sens fort, ce sera l'effet profond ou durable issu d'une rencontre (dommage, destruction, ou au contraire attraction, symbiose) » (Morin, 1982 : 149). Dans la localité de San Martín Sacatepéquez, Stan a arrêté le temps. La municipalité, vidée en partie de ses habitants au cours des évacuations, ressemblait à une ville fantôme. Mais le quotidien a tôt fait de réinvestir les lieux, à l'image du marché hebdomadaire qui reprit sa place la semaine après le passage de Stan.

Rupture de sens avec les croyances coutumières

Les sciences sociales ne s'intéressent à l'événement qu'à partir du moment où elles ont autre chose à dire que l'évidence de sa manifestation. À San Martín, les aînés [11] sont des interlocuteurs clés à prendre en considération pour connaître la mémoire des événements naturels. La tradition orale transmet aux nouvelles générations les souvenirs des catastrophes passées afin de pouvoir anticiper les aléas à venir. Non seulement, les anciens mams sont gardiens de la mémoire collective des catastrophes passées, mais ils sont en outre traditionnellement chargés de transmettre aux nouvelles générations les savoir-faire et les savoir-être avec leur environnement « naturel ». Les aînés sont considérés comme la mémoire légitime d'un passé mythique dans lequel les hommes semblaient mieux accordés à leur milieu naturel que maintenant. Leurs récits sur les désastres passés, mais aussi sur leurs modes de gestion de l'environnement, sont considérés comme des enseignements incontestables par tous les *tinecos*. Toutefois, ces vérités irréfutables sont mises en doute par les systèmes de vie et de pensée apportés par les phénomènes contemporains comme, en particulier, les nouvelles religiosités, la scolarisation et la migration. L'enseignement sur l'environnement que les aînés transmettaient à leurs cadets est mis à mal par les contraintes spatio-temporelles. Non seulement, le temps de communication intergénérationnelle est réduit par l'augmentation du temps de travail passé à l'extérieur, mais de plus, les jeunes générations passent davantage de temps en dehors de la sphère familiale et communautaire, soit pour poursuivre un cursus scolaire, soit pour migrer vers l'Eldorado américain. Les canaux de transmission des savoirs sur l'environnement par les aînés et les proches parents étant réduits, les *tinecos* estiment que l'école devrait avoir des programmes spécifiques en éducation à l'environnement : « Il faut instruire les jeunes afin qu'ils sachent comment faire avec l'environnement », répètent à tour de rôle mes informateurs. Les sphères d'apprentissage sont ainsi déplacées de la famille vers l'école et vers d'autres institutions. Mais, constate le jeune Francisco, ce ne sont pas seulement les canaux de transmission qui sont transformés, c'est aussi le message transmis aux jeunes au sujet de leur environnement naturel qui est aujourd'hui modifié. Pour lui, l'éducation offerte par l'école et par la famille « n'est plus humaniste, car elle se concentre sur la technologie, le scientifique. Si elle était réellement humaniste, on aurait des connexions autant entre les êtres humains qu'entre les êtres humains et la nature. Or, c'est ce qui se perd en ce moment ».

Le type d'enseignement qualifié d'« humaniste » par Francisco vise à connecter les humains entre eux et avec la nature, ce que la science et la technologie actuelles ne permettraient plus, estime-t-il. Francisco insinue par-là que les éléments qui composent son environnement sont en mesure d'entretenir des relations avec leurs congénères *tinecos* (Hermesse, 2012). Cette extrapolation rejoint les représentations coutumières des entités vivantes non humaines comme dotées d'intentions et de principes d'action autonomes. Ses ancêtres, qui étaient selon lui « en connexion avec tout », coupaient, par exemple, uniquement les arbres les jours de pleine lune et non de nouvelle lune : « Avant, nos ancêtres considéraient que si on ne coupait pas un arbre à la pleine lune, la sève de l'arbre coulait. Ils estimaient que c'était comme si la nature, comme si l'arbre pleurait beaucoup. Alors, ils coupaient l'arbre un jour de pleine lune car c'est un jour fort. Et puis, ils ne coupaient pas trop d'arbres. Quand ils allaient couper du bois, ils ne prenaient que le bois sec ». La jeunesse d'aujourd'hui, confie Otto, n'est malheureusement plus formée à respecter son environnement : « si on parle maintenant des jeunes de dix ans, ils partent à la montagne avec une machette et détruisent tout sur leur passage... Je pense qu'on devrait davantage conscientiser la population ».

Mais les *tinecos* se remémorent encore et surtout un autre élément : avant de couper un arbre, leurs ancêtres lui demandaient pardon par des rites coutumiers et des prières. Francisco se souvient du déroulement des rituels réalisés par son grand-père : « Avant de couper un arbre, il allumait sa petite bougie en dessous de l'arbre. Quand la petite bougie était consumée et seulement alors, il commençait à couper l'arbre ». Otto se rappelle ce que lui racontaient ses aïeux : « Quand j'étais petit, mes grands-parents et mon papa me racontaient qu'ils demandaient pardon à Dieu pour chaque arbre qu'ils allaient couper. Pourquoi ? Parce qu'il y avait du respect envers la nature et qu'ils ne négligeaient pas les arbres et tout. Et puis, après, ils devaient en planter davantage ».

Ces histoires, qui m'ont été racontées et qui ont elles-mêmes été transmises oralement par des aînés au sein de leur famille, manifestent la nécessité d'entretenir des relations de respect avec les entités naturelles. Le respect envers les éléments qui composent l'environnement se décline dans des conduites écologiques *a priori* irréprochables, mais aussi lors de cérémonies et de prières adressées à leur égard. Or, il s'agit précisément de ce qui ferait aujourd'hui défaut dans l'éducation des jeunes générations, avancent les aînés et certains traditionalistes.

Pour Miguel par exemple, il est évident que, si Stan fut un désastre pour les *tinecos*, c'est qu'ils auraient oublié d'adresser des prières et des rites coutumiers non seulement à Dieu, mais aussi aux montagnes, au vent, à la pluie... Dans la citation qui suit, Miguel souligne l'importance du rôle des aînés pour faire prendre conscience des dangers qui peuvent survenir si on oublie les rituels coutumiers et les prières adéquates.

« Une voisine me disait : « Regardez Miguel, comment sont mes paysans [12], pourquoi ne prient-ils plus Dieu ? Ami Miguel, pourquoi mes paysans, pourquoi ? Regardez le vent... Mes paysans ne se rappellent plus de lui. Aïe, Jésus ! Chaque fois mes paysans rassemblaient leur matériel dans des sacs et allaient faire leurs prières à la lagune... mais ils sont aujourd'hui décédés. Et ça, ça ne vaut rien... ». Moi, pour ma part, je vais faire mes prières. Et quand le Stan est passé, [...] un vieux voisin racontait « là, vous allez voir, vous allez voir. Il va y avoir des éboulements, il va y en avoir... ». « Et je lui demandais, et comment vous le savez ? ». « J'avais neuf ans quand il y a eu à l'époque des éboulements. Et c'est pour ne plus prier Dieu, ne plus adresser de prières aux montagnes. Vous verrez, vous vous souviendrez de ce que j'ai dit, vous vous souviendrez de moi ». Et puis, de jour et de nuit nous avons eu de l'eau, il pleuvait des cordes, des cordes. Et le 5 ou le 7 du mois d'octobre 2005, vers quatre heures du matin, il y eut le premier éboulement, et à la minute, un autre éboulement, et puis à chaque instant, à chaque instant... Il n'y a plus de prêtres mayas, et les gens ne se rappellent plus, ils se résignent, ils ne se motivent plus. Ils ne font que se moquer des autres... Je ne mens pas, ça se perd car il n'y a plus de prière. Il n'y a plus rien, certains prient chez eux mais il y a comme une peur. Pourquoi ? Ils sont tous comme ça... » (Miguel, 20/07/2008).

Pour les traditionalistes comme Miguel, l'être humain est redevable de rituels envers les entités vivantes non humaines. La réalisation de cérémonies et de prières à l'égard de la terre et des éléments qui permettent à l'humain de vivre est considérée comme un signe de respect essentiel envers ce qui est plus grand que soi. Miguel raconte ainsi que, du haut de ses 70 ans, il n'a jamais oublié de réaliser des cérémonies pour manifester son respect vis-à-vis du village, de Dieu, des tertres, de la lagune Chikabal, de l'Église catholique et des prêtres mayas. Selon lui, l'oubli des coutumes rituelles signifie un « manque de respect » : « Oh, avant, il y avait du respect. Tous les 10 ou 15 jours, on allait faire une prière ». L'oubli de réaliser des cérémonies serait à l'origine même du désastre de 2005. Des oublis de cet ordre mettent en danger les humains. Stan en est l'exemple même.



Miguel face à sa croix lors de la célébration du Waqxaqib' sur la montagne San Martín Wutz. Photo : J. Hermesse (Septembre 2008).

Miguel face à sa croix lors de la célébration du Waqxaqib' sur la montagne San Martín Wutz.

Photo : J. Hermesse (Septembre 2008).

Pour le *tineco* Pascual, il est nécessaire de prendre en compte l'influence des nouvelles Églises [13] dans la transmission par les aînés des coutumes et des traditions. Les nouvelles religions, tout comme l'Église catholique, précise-t-il, affectent San Martín en particulier dans le domaine de la transmission des valeurs et des traditions coutumières.

« Maintenant, il y a beaucoup d'influence des Églises. Ces traditions orales sont affectées par les changements religieux. Tous les aînés transmettent... Mais, si on enquête un peu, on réalise que les personnes âgées gardent beaucoup de choses. Il faut transmettre les valeurs. Maintenant, nous devons prendre soin de nos aînés car il en reste peu qui sont purs dans leur formation. Beaucoup d'eux ont été bombardés par les religions. Ils ont perdu les valeurs, les traditions, les principes... (...). San Martín est un des villages les plus affectés, car certains sont plus affectés que d'autres. Et c'est à cause de l'influence des catholiques et des religions » (Pascual, 04/11/2008).

Les aïeux des générations actuelles sont la mémoire de ce passé révolu, même si certains de ceux-ci « bombardés par les religions » n'adhèrent plus aux principes et aux valeurs coutumiers.

Le contexte des mutations religieuses de la société guatémaltèque, provoqué notamment par l'implantation du pentecôtisme, questionne les rapports entre cette nouvelle religion et l'héritage culturel des

populations locales. Moment crucial dans la vie des pentecôtistes, la conversion est un marqueur de séparation entre la vie d'avant et la vie d'après. La littérature scientifique abonde d'ouvrages traitant du changement de mode de vie des convertis : fin de la dépendance à l'alcool, problèmes économiques dépassés, fidélité préservée dans le couple et envers la famille... La vision évangélique du salut insiste davantage sur la rupture que sur la continuité dans l'existence personnelle et communautaire : « [Au Guatemala] le pentecôtisme s'est attaqué dès le départ avec vigueur à l'ensemble des croyances et pratiques populaires autochtones, toutes fort éloignées selon lui de la "vérité" biblique et dans lesquelles il voit la marque du démon » (Pédrón Colombani, 2000 : 192). Les indigènes pentecôtistes se présentent comme porteurs d'une modernité de rupture avec les anciennes croyances, générant ainsi des transformations significatives sur le plan culturel.

La majorité des pentecôtistes rencontrés tiennent en effet des propos qui rejettent les traditions coutumières mayas. Ils considèrent le chamanisme comme de la « sorcellerie ». Les termes utilisés par les convertis au protestantisme pour qualifier les chamanes renvoient à l'idée de magie noire. Les propos de la fidèle évangélique Reina illustrent cette appréhension négative du chamanisme : « Ce que je sais c'est que les prêtres mayas, ils vénèrent Satan, le Diable car ils font des pactes avec lui, ils font des mauvaises choses. Et bien sûr, cela ne plaît pas à Dieu car ce que Dieu veut, c'est l'amour ».

Présentes depuis quelques décennies à San Martín, les Églises évangéliques symbolisent le progrès, par le rejet des traditions et de certaines conventions mayas. Elles sont présentées comme un élément de rupture avec la tradition : vecteur d'entrée dans la modernité, « le pentecôtisme l'est en particulier dans sa dimension destructrice de la coutume, dans la rupture avec l'appartenance ethnique qu'il propose, dans la coupure qu'il établit avec le passé » (Pédrón Colombani, 1998 : 211). Tous les moyens sont mis en œuvre (attaques verbales ou matérielles et pressions diverses) pour instaurer une politique radicale d'éradication de toute autre forme de culte qui présente une conception de Dieu différente de celle des croyants pentecôtistes.

De nombreux interlocuteurs évangéliques exposent fièrement les changements radicaux depuis l'arrivée des « Églises » : non seulement les chrétiens ont aujourd'hui recours à la Bible, mais de plus, les évangéliques ne s'adressent plus qu'à la trinité divine. Le paganisme serait relégué aux oubliettes car seul Dieu est maître du destin de la pluie, des montagnes et des *tinecos*. Dans leurs prières, les fidèles feraient donc fi des éléments animés de la nature. « Ils n'invoquent pas, comme les chamanes, la montagne, l'air et tout ce qui nous entoure », commente le pasteur Marco. « [Lors des récoltes] non, je n'adresse pas mes prières à la terre, mais à Dieu, explique encore le pasteur Marco. [Dieu] C'est le protecteur de tout, c'est lui qui a créé la terre. Il n'y a pas d'esprit dans la terre ».

Alors que la gestion du « chaos », composé d'une multitude d'entités vivantes idiosyncratiques, était traditionnellement prise en charge par le chamane, les Églises évangéliques se lancent dans la conquête d'un nouveau mode d'organisation du monde. Face au désordre des intériorités des entités non humaines composant l'environnement, les

discours évangéliques opèrent une politique de simplification : la cartographie des figures de l'invisible se voit réduite dans son essence à Dieu et à Satan. « Les nouvelles Églises protestantes permettent d'apporter un cadre et de l'ordre à San Martín », commente Otto, en s'attardant devant la vue panoramique de la municipalité depuis son champ. Pour ces croyants, la tempête tropicale Stan est d'origine divine. Certains pentecôtistes vont un pas plus loin dans leurs interprétations théologiques. Pour ceux-ci, Stan est considéré comme un signe de la fin du monde. L'ensemble du discours pentecôtiste repose sur des idées millénaristes et apocalyptiques particulièrement intenses (Hermesse, 2010). Stan est ainsi considéré comme un châtement divin face aux péchés des hommes et comme un signe précurseur de la venue du Christ.



Pascual, le grand-père et Pascual, le petit-fils
Photo : J. Hermesse (avril 2007).

Pascual, le grand-père et Pascual, le petit-fils
 Photo : J. Hermesse (avril 2007).

Le quotidien des *tinecos* s'ouvre vers l'extérieur et en l'occurrence, à d'autres pratiques, d'autres croyances et d'autres systèmes de pensée. Là où toutes les routes de San Martín convergeaient vers le centre de la municipalité, le centre urbanisé s'est aujourd'hui réduit à un lieu de passage vers la ville, vers la capitale, voire vers la frontière mexicaine et, plus loin, vers une terre d'asile nord-américaine. Deux options de réussite s'offrent aux *tinecos* qui décident de renoncer aux pratiques agricoles peu rentables : migrer aux États-Unis [14] ou, persévérer dans le système d'enseignement et de formation dispensé dans la ville départementale, Quetzaltenango. Ces expériences ne laissent pas indemnes les systèmes de représentations des *tinecos* qui expérimentent la sortie de leur communauté. Pour un ancien prêtre de la municipalité, les phénomènes migratoires apportent de sérieux changements culturels :

« avec la migration, ce qui devient problématique, c'est l'identité indigène. Cette dernière se transforme par la façon de se vêtir ou par certains comportements culturels. Après avoir vécu sept ou huit années là-bas, quand ils reviennent, ils ne pensent plus de la même manière, ils s'habillent différemment, ils ne veulent plus parler comme ici... ».

Efraín considère également que, avec l'influence de la migration, la jeunesse actuelle s'écarte des modes de pensée hérités de ses aînés :

« Je crois qu'il n'est plus possible de récupérer le respect pour nos croyances. Aujourd'hui les enfants suivent un autre chemin que celui de leurs parents. Ne plus suivre le même chemin que ses parents est une idée qui est venue de l'extérieur. C'est venu des États-Unis ».

Ou encore, étudier à l'extérieur de la municipalité entraîne une perte des relations culturelles avec la nature, considère la naturopathe María. L'accès à de nouvelles connaissances par la maîtrise de la lecture et de l'écriture modifie la place du pouvoir traditionnel basé sur la transmission orale du savoir. On ne peut plus se contenter de « parler avec les gens pour apprendre », fait remarquer Pascual. La jeunesse n'est plus intéressée par les savoirs coutumiers, son apprentissage passe par l'informatique et Internet, souligne son voisin Santos.

Cette crise de croyance est accompagnée d'une crise d'autorité des aînés. Alors que les aînés sont garants des anciennes croyances qui expliquent le monde et ses événements, leur parole ne semble plus faire autorité. Elle possède un statut complexe qui oscille entre expression de vérités et discours obsolètes. Pour les jeunes, ce décalage avec leurs aînés n'est pas vécu sans tension. Certes, ils valorisent les savoirs des aînés en répétant sans cesse « *Asi dicen los ancianos...* », « C'est comme cela que le disent les aînés... » [15]. Cette formule dote les dires des aînés de vérité car ils portent la légitimité et la sagesse associées sans conteste à l'ancienneté. Un interdit subsiste et prohibe la remise en question des paroles énoncées par les personnes d'un âge respectable. Cependant, les jeunes générations « ne font plus cas », voire se moquent, de ce que pensent ou disent les aînés. Par l'instauration du doute dans le système symbolique coutumier, le lien intergénérationnel, construit traditionnellement sur une autorité asymétrique, est fragilisé [16].

Stan et remise en question de la rupture avec les systèmes coutumiers

Si la crise de la tradition et l'entrée dans la modernité justifient les conversions massives au pentecôtisme, l'engouement pour la scolarité et les parcours migratoires, l'analyse des discours des indigènes mayas qui expliquent les dégâts catastrophiques causés par le passage de l'ouragan Stan démontre la résurgence d'éléments propres à la cosmovision maya [17]. Construites socialement et expérimentées différemment par les individus, les catastrophes génèrent de multiples interprétations (Revet, 2010). De tout temps, les hommes ont interprété les phénomènes naturels extrêmes sur la base de leurs convictions religieuses et de leurs représentations culturelles (Hoffman, 2002). Plutôt que d'acter la rupture

radicale avec les croyances coutumières, les explications étiologiques de la catastrophe par les *tinecos* font référence à des représentations des montagnes environnantes animées de figures d'esprit.

Les habitants rencontrés, toutes générations et toutes affiliations religieuses confondues, formulent l'hypothèse que les montagnes n'ont pas réussi à retenir les terres sur leurs flancs lors du passage de Stan car leurs figures d'esprit auraient été négligées. Les esprits protecteurs des montagnes, non alimentés et non protégés par les êtres humains, se seraient « endormis » et/ou souhaitaient s'en aller. Le jeune évangélique Humberto explique ainsi le débordement des cours d'eau lors du passage de Stan par une négligence des rites coutumiers à l'attention des sources.

« Mes ancêtres allaient à la source de la rivière qui passe à côté du terrain de football. Ils emportaient des bougies qu'ils allumaient près de la source. Ils faisaient alors des prières pour que l'eau reste tranquille, qu'elle coule en suffisance : ni trop, ni trop peu. Mais maintenant, cela ne se fait plus. C'est pour cela que, lors de Stan, l'eau a débordé. La rivière n'est pas restée en place, elle s'est fâchée car elle a été oubliée » (Humberto, 07/2010).

Les montagnes, par l'intermédiaire de leurs intériorités, seraient capables d'éprouver des émotions et d'échanger des messages avec leurs pairs et d'autres espèces comme les êtres humains. Toutefois, les *tinecos* n'auraient pas été capables d'entendre les besoins des montagnes ainsi que leurs signaux concernant les glissements de terrain au cours des fortes pluies provoquées par Stan. Esperanza, une chamane extérieure à la municipalité, explique que : « les dégâts ont été importants dans les lieux où spirituellement on ne prend plus soin des montagnes. Les montagnes sont pour nous sacrées ». Lola raconte qu'avant que ne fleurissent les Églises évangéliques sur le marché religieux de San Martín, les *ajq'ij* [18] se réunissaient sur chaque tertre quand il commençait à pleuvoir. Leur travail consistait « à veiller à ce qu'il ne se passe rien. Mais comme la plupart des habitants sont aujourd'hui évangéliques, poursuit-elle, ils oublient ce travail. Les *ajq'ij* nous ont dit qu'avant qu'il ne se remette à pleuvoir, nous devons aller sur chaque montagne pour lui demander pardon de l'avoir oubliée ».

Certains *tinecos* estiment que les cérémonies mayas réalisées collectivement dans le passé ont permis d'éviter des désastres similaires à ceux provoqués par Stan. Pour Juan, non seulement les chamanes étaient plus puissants à l'époque mais, de plus, ils se réunissaient pour « travailler ensemble ». Le respect qu'ils conféraient aux entités de la nature faisait en sorte que des phénomènes tels que Stan avaient lieu, mais survenaient avec une moindre force et affectaient peu les habitants.

« Avant, il y avait plus de traditions, plus de coutumes. Quand j'étais un enfant, chaque chamane allait aux autels sur les montagnes. Quand il y avait des choses sérieuses, ils se rassemblaient pour travailler ensemble. Maintenant, chacun travaille de son côté. Ils avaient une sagesse, des savoirs inspirés de Dieu [...]. Ils pressentaient quand quelque chose allait se passer mais cela n'était jamais très fort. Car avant, on respectait tout cela... » (Juan, 11/04/2008).

Juan évoque avec nostalgie une illustre époque où prospérait le travail chamanique. À San Martín cependant, les chamanes ne sont pas restés les bras croisés lors du passage de Stan. Des cérémonies ont été organisées sur les sommets des montagnes qui surplombent le centre de la municipalité. Miguel, fidèle compagnon des chamanes et maître en l'art des « bombes » et des pétards, explique avoir accompagné les chamanes à quatre autels mayas situés sur des montagnes aux quatre points cardinaux de San Martín. Ce travail chamanique a été réalisé au cours du passage de Stan et après, « afin de demander à Dieu qu'il ne détruise plus les volcans », explique Miguel. Des habitants racontent avec émotion et reconnaissance comment ce travail communautaire a permis d'éviter que San Martín ne soit enseveli sous les éboulements de terrain en provenance des hauteurs montagneuses. Le centre municipal de San Martín est construit dans une vallée au pied de vieilles montagnes. Ces élévations offrent protection aux habitants et sont considérées comme sacrées. Chaque sommet surplombant San Martín représente un lieu potentiel de cérémonies. Par leurs rituels, les chamanes remercient les montagnes de veiller sur eux et intensifient leur protection. Ils endossent ainsi, inversement, un rôle de protection envers leurs protecteurs.

Alors que les montagnes n'auraient cessé de veiller sur eux, les *tinecos* se disent couverts de dettes car ils auraient oublié d'en prendre soin spirituellement et de « leur demander pardon afin qu'elles ne se fatiguent pas et ne fassent pas d'éboulement », relate Francisco R. Par ce manque de suivi des *ajq'ij*, « ce sont les montagnes qui ont provoqué les glissements de terrain », explique-t-il. « Avant, les montagnes étaient fortes, il n'y avait pas d'éboulement », commente également la centenaire et catholique Juana G.

« Mais aujourd'hui les gens ne croient plus en la montagne. Avant, ils lui apportaient des fleurs, des bougies... Quand la première pluie avait lieu, alors ils apportaient des fleurs. Les personnes qui respectaient fort la montagne et qui avaient foi en elle, avaient la chance de pouvoir s'endormir à un endroit, et d'être transportés par magie par la montagne à un endroit désiré. Avant, si nos ancêtres allaient faire des cérémonies pour la pluie, il n'y avait pas de mauvais temps, il pleuvait normalement » (Juana G., 11/04/2006).

Aujourd'hui, les rites coutumiers à l'intention des montagnes ne seraient plus que de l'ordre de l'exception : ils ne seraient célébrés que lors de menace et non plus par simple prévention.

Traditionalistes et évangéliques semblent cependant partager une même

préoccupation à soutenir les montagnes. Miguel explique ainsi que, lors du passage de Stan, plusieurs chamanes se sont réunis pour aller accomplir des cérémonies sur les montagnes situées au quatre points cardinaux de San Martín : « Quand on entend que quelque chose va venir comme un ouragan, alors on se rassemble pour aller faire une cérémonie. Quand Stan est passé, nous avons fait quatre cérémonies : une à la lagune Chikabal, à *Twi Slaj*, au tertre *Twi Q'anel*, et à *San Martín Wutz* ». Miguel ajoute encore que « après que les *ajq'ij* aient été faire leur travail, les évangéliques sont aussi montés sur les montagnes pour aller célébrer des cultes ».

La fragilité des montagnes, affaiblies par le manque d'offrande, serait le symbole des traditions en déperdition. Mais il existe des nuances dans les formes de manifestation de respect aux entités non humaines. Dans la version minimale adoptée par certains évangéliques, il s'agit de respecter les préceptes et les interdits des entités vivantes. Dans la conception des traditionalistes, le respect envers ces entités n'est conféré que lors de l'accomplissement de rituels coutumiers : Stan rappellerait ainsi de manière symbolique ce manque de cérémonies coutumières auxquelles dérogent les évangéliques ainsi que les catholiques orthodoxes. Toutefois, loin des oreilles de leurs frères d'Église, certains évangéliques déplorent le manque de cérémonies destinées à protéger les montagnes et indirectement les humains. D'autres évangéliques se montrent, à l'opposé, particulièrement sceptiques quant à la possibilité conférée aux chamanes de raffermir les montagnes en temps de crise. Interrogeant Santiago sur le sujet, il me retourna la question : « Et vous, vous croyez que des êtres humains comme eux ont le pouvoir, comme Dieu, de soutenir les montagnes ? ». Cesar explique pour sa part que si la tempête d'octobre 2005 a définitivement pris fin, c'est parce que l'ouragan Stan a perdu de sa force et non, affirme-t-il, suite à un prétendu travail chamanique. Toutefois, malgré leurs doutes, la plupart des convertis évangéliques respectent les rituels coutumiers à l'intention des montagnes, de la pluie ainsi que ceux qui sont destinés aux sources d'eau.

La tempête Stan met au jour une cosmovision héritée d'une culture mésoaméricaine [19] partagée dans l'actualité par l'ensemble des *tinecos*. Les représentations de l'invisible de cette population majoritairement agricole restent intimement liées aux dangers et aux nécessités de la pluie dans une région agricole dont la géomorphologie est particulièrement accidentée. Selon les observations des ethnologues Hostnig, Hostnig et Vásquez, « Le phénomène météorologique le plus important pour les paysans mams est la pluie, car le manque de pluie provoque la sécheresse. La pluie décalée, son excès ou son absence, sont les principales menaces pour les semences. Il n'est donc pas étrange que, depuis les temps les plus reculés, les Mams aient recours aux *ajkab'* pour solliciter leur intermédiaire face aux divinités responsables de la pluie » (Hostnig *et al.*, 1998). Un détour historique auprès des populations préhispaniques mésoaméricaines permet de comprendre les liens entre les croyances et les pratiques anciennes et celles qui sont encore aujourd'hui en vigueur.

Les ethno-archéologues Broda et Iwaniszewski se sont spécialisés dans l'archéologie des montagnes et des volcans au Mexique. Leurs recherches révèlent qu'à l'époque préhispanique, ces hauteurs bénéficiaient de cultes particuliers, car les populations estimaient qu'en eux résidaient les

déités pluviales (Iwaniszewski, 2007). Broda explore la relation entre « cosmovision » et « observation de la nature » en ce qui concerne le culte des montagnes, de la terre et de l'eau [20]. L'auteur met en relation les formulations mythiques basées sur une observation de la nature et leur finalité pratique avec l'agriculture et la société. Selon elle, l'observation de la nature influence la construction de la cosmovision en se mélangeant à des éléments mythiques : « les notions des anciens mésoaméricains au sujet de la géographie et du climat contenaient une série d'éléments qui étaient représentés par l'observation exacte de l'environnement naturel, mais qui comprenaient en même temps de nombreux éléments mythiques et magiques » (Broda, 1991 : 491). Broda insiste sur l'interrelation constante entre l'environnement et les fondements de la cosmovision. Cette interrelation légitimait la religion préhispanique, car elle situait la vie de l'homme dans le cosmos et la reliait aux phénomènes naturels dont la société dépendait : « Les nécessités basiques de l'homme, immergé dans son environnement naturel et dans sa société, rétroalimentaient constamment le culte, lui apportaient légitimation et raison d'être » (Broda, 1991 : 491). Le culte préhispanique était ainsi en étroite relation avec l'observation de la nature et en particulier avec les éléments géographiques et climatiques. Un des objectifs principaux était de contrôler les cycles et les manifestations des phénomènes naturels.

Dans une perspective comparative, Broda (1991) inscrit ces matériaux ethnohistoriques et archéologiques au sujet des Mexicas de la Vallée centrale de Mexico dans le contexte plus ample de la Mésoamérique. Ses recherches lui permettent d'avancer que les cosmovisions actuelles des populations mésoaméricaines ont des racines communes et ce, probablement depuis la naissance de la civilisation mésoaméricaine vers la fin de l'époque Préclassique et les débuts de l'époque Classique (soit vers les premiers siècles de l'ère chrétienne). Cette hypothèse permet de comprendre comment des conceptions particulières se retrouvent indistinctement dans la cosmovision de l'altiplano de la Vallée centrale de Mexico et dans celle de la région maya. Broda estime que, malgré les profondes transformations sociales, il existe aujourd'hui une continuité de la cosmovision indigène préhispanique car la cosmovision correspond toujours aux conditions matérielles d'existence des Mams, majoritairement agriculteurs : « dans le culte des montagnes, de la terre et de l'eau ont été conservés énormément d'éléments anciens, car ces cultes expriment la relation de dépendance du paysan traditionnel à l'environnement dans lequel il vit, aux adversités du climat et à l'incertitude quant au bon déroulement des cycles agricoles de la saison » (Broda, 1991 : 464).

La région mésoaméricaine est caractérisée par une importante variété de microclimats qui dépendent de l'altitude et d'autres facteurs géographiques régionaux : « Dans sa plus grande partie, la Mésoamérique indigène constitue un territoire accidenté avec d'énormes chaînes montagneuses qui s'élèvent sur des profondes vallées » (Broda, 1991 : 479). Tout comme la plupart des municipalités indigènes de la Mésoamérique (à l'exception des populations de la plaine du Yucatan), San Martín est situé dans un paysage montagneux, et en particulier sur la chaîne montagneuse de la Sierra Madre. Les habitants de San Martín sont aujourd'hui encore majoritairement des agriculteurs. C'est pourquoi, leurs cultes sont dirigés tant vers les tertres qui les entourent, les protègent ou les menacent que vers l'eau dont dépendent leurs récoltes. De plus, l'ensemble de la région mésoaméricaine est soumise à des conditions

météorologiques extrêmes caractérisées par les alternances successives entre les saisons sèches et les saisons des pluies. Lors des premières, les agriculteurs doivent affronter un manque d'eau, tandis que, lors de la saison des pluies, ils doivent pouvoir se préparer au danger de l'excès de pluies.

À l'instar de leurs ancêtres préhispaniques, les populations mams actuelles maintiennent dans leur cosmovision des connaissances sur leur environnement géographique et climatique, et des croyances magiques au sujet de l'existence des tertres et des volcans considérés comme des êtres vivants et comme des points de référence fondamentaux dans le territoire. Situés dans une même région météorologique et géomorphologique, et dans un bassin aux origines culturelles de mêmes racines, les *ajq'ij* sont les *tiemperos* [21] de l'altiplano mam du Guatemala ; montagnes et *ajq'ij* se protègent réciproquement. Stan serait venu rappeler aux *tinecos* ancrés dans des paysages montagneux, la nécessité de ne pas abandonner la pratique de ces rites millénaires [22].

Conclusion

Les parcours migratoires, les trajectoires de scolarisation et les conversions à un courant pentecôtiste peuvent être considérés comme des stratégies mises en œuvre par les acteurs pour prendre place dans le monde moderne en éradiquant entre autres, les croyances coutumières. Mais l'événement Stan déstabilise ces nouvelles certitudes et insuffle un vent d'inquiétude : après s'être positionné en rupture face aux croyances ancestrales, la catastrophe inciterait à reconsidérer cette rupture. De plus, les processus de rupture de sens, par exemple instaurés par une conversion religieuse ou suscités par une catastrophe, ne peuvent se départir d'un arrière-fond où persiste le doute et l'ambivalence.

Les migrants, les nouveaux convertis et les jeunes *tinecos* instruits importent de nouveaux registres de justification et d'explication du monde et des phénomènes. Ils mettent en doute la toute-puissance des savoirs des aînés. Les conceptions traditionnelles héritées de la cosmovision ancestrale ne sont pas reléguées aux oubliettes mais mises à mal parce que confrontées à d'autres systèmes de sens.



Doña Catarina et Don Francisco
Photo : J. Hermesse (août 2010).

Doña Catarina et Don Francisco
Photo : J. Hermesse (août 2010).

Dépositaires des savoirs coutumiers, la parole des aînés reste une référence légitime. Mais les configurations économiques actuelles, d'une part, contraignent les aînés à augmenter le temps de travail aux dépens des espaces-temps plausibles de communication intergénérationnelle dans les foyers, et, d'autre part, entraînent le départ d'un taux élevé de migrants à l'étranger. La parole des aînés est confrontée aux savoirs des cadets acquis par la scolarisation ou par les processus de migration ainsi que par les nouveaux systèmes de sens comme celui qui est apporté par les évangéliques. Si de nombreux *tinecos* convertis au pentecôtisme, des migrants et des *tinecos* qui poursuivent leur scolarité maintiennent des croyances dans les figures d'esprits qui composent les entités non humaines telles que la pluie ou les montagnes, ils mettent cependant en doute la nécessité d'être en relation avec les figures invisibles qui habitent leur environnement. Toutefois, la rupture avec le système de pensée coutumier fait émerger à son tour un nouveau doute, car l'abandon des figures de l'invisible semble être dangereux ; Stan en serait la preuve. La subtilité du jeu consiste alors à s'émanciper des croyances coutumières communautaires tout en ne les abandonnant pas totalement, afin de pouvoir s'y référer notamment pour faire face à un environnement naturel insécurisant.

Si Stan et son désastre répondent à certains principes mécaniques visibles, ils seraient aussi, selon les *tinecos*, la manifestation de principes invisibles pour lesquels les explications des religions révélées apparaissent insuffisantes. Dans le bénéfice du doute, il s'agit de « ne pas laisser tomber », pour reprendre les propos d'un informateur, les anciennes représentations et les rituels coutumiers. La question de la transmission des savoirs liée aux modes de relations

intergénérationnelles incite à se pencher sur une tension au cœur du propos : l'attachement aux savoirs et aux traditions coutumières ou le détachement. L'analyse démontre qu'à San Martín cette tension amène les habitants à adhérer à la fois aux causes morales et mécaniques de catastrophes et, pour un reprendre un terme à Lévy-Bruhl, à « participer » au système explicatif d'origine coutumier et au rationalisme occidental. Les *tinecos* vivent tour à tour cette double appartenance sur le mode de la contradiction et de la non-contradiction. Plutôt que d'essentialiser la pensée indigène contemporaine, ou encore d'opérer une nette classification des représentations de la catastrophe, il me semble intéressant d'observer, comme le propose Sandrine Revet (2006), le discours commun minimum produit, qui permet que la catastrophe soit collectivement dénouée, et qui rend possible « une commune compréhension de l'événement ». Un élément mérite avant tout d'être relevé : la position d'entre-deux qu'entretiennent les habitants de la région étudiée avec la coutume et avec leur désir d'être une personne du XXI^e siècle.

À la différence de la description d'une banalité quotidienne ou d'une répétition rituelle, à la différence d'une réflexion sur les logiques générales et les structures, l'événement interroge les fêlures, les ruptures et les mutations. Pour Alban Bensa et Éric Fassin (2002), ce qui constitue la nature de l'événement et sa spécificité temporelle, c'est sa manifestation d'une rupture d'intelligibilité.

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

Au-delà de la manifestation de l'événement dans sa matérialité, ce qui fait problème dans l'événement c'est donc son intelligibilité. La discontinuité de l'événement doit être pensée comme une mutation de l'intelligibilité : « le présent de l'événement n'existe que comme ligne de partage entre deux mondes, mutuellement inintelligibles — d'où la nécessité de l'interprétation que mettent en place les sciences sociales » (Bensa et Fassin, 2002 : 4). Or la ligne de partage entre deux mondes définis par des intelligibilités distinctes peut s'avérer plus ténue que ce qu'elle n'y paraît *a priori*. Cette assertion invite à interroger le caractère immédiat de la rupture. Si un événement déclencheur comme l'ouragan Stan peut ébranler des certitudes, les systèmes de sens se transforment de manière processuelle et en réactivant, parfois, d'anciens systèmes de croyances, comme ce fut le cas dans l'après-Stan dans l'altiplano mam. La scission entre l'avant et l'après connoté par la rupture mérite probablement de laisser place à la diachronie plutôt qu'à une lecture sous le signe de la synchronie entre événement et modification des systèmes de sens.

Notes

[1] 23 ethnies, dont 21 mayas, cohabitent sur le territoire national et possèdent chacune une langue propre et des variations dialectales. La région ethnique et linguistique mam couvre les départements de Quetzaltenango, Huehuetenango et San Marcos.

[2] Stan qui a touché le Mexique comme ouragan de catégorie 1 sur l'échelle de Saffir-Simpson a été caractérisé par son lent mouvement et la grande quantité de pluie produite sur un temps court. L'intensité de Stan à son arrivée sur le sol guatémaltèque entre le 3 et le 6 octobre 2005 ne permet pas de le qualifier d'ouragan mais bien de « tempête tropicale » (Pash et Roberts, 2006). À l'instar de mes informateurs, j'utiliserai toutefois ces termes de manière indistincte.

[3] Traduction du poème : *Les derniers mots de Don Stan* : « Après avoir foutu tant de choses en l'air, il est parti et il a dit : vous êtes bernés, vous êtes morts, vous êtes tous humiliés ».

[4] Nom d'artiste de Pascual Martín Vásquez Ramírez, poète mam de la localité de San Martín Sacatepéquez. Poème issu du recueil *De Pax a Max. La vida es poesía*, publié en 2007 (Guatemala, Editorial Maya Na'oj).

[5] Selon les indicateurs du *Centre for Research on the Epidemiology of Disasters* (CRED) ou ceux du Réseau d'études sociales en prévention des catastrophes en Amérique latine (LA RED), la définition de ce qu'est une catastrophe varie radicalement. Juan Hernández Pico (2005) fait ainsi remarquer que, depuis ces deux perspectives, le *Rapport mondial sur les catastrophes* de la Fédération internationale des sociétés de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge (dont les données sont extraites des bases de données du CRED) énumère 1 057 catastrophes en Amérique latine entre 1991 et 2000, alors que *DesInventar* (base de données produites par LA RED) en enregistre 1 954 pour la même période uniquement au Guatemala. Sur la période de 1988-98, le CRED recense 19 catastrophes pour le Guatemala alors que *DesInventar* en retient 1 666.

[6] L'historienne Mercier-Faivre (2008) considère que c'est au XVIII^e siècle qu'apparaît le mot « catastrophe » dans un sens relativement semblable à celui qu'on lui donne aujourd'hui. Tout en spécifiant que cela ne signifie pas que la catastrophe était, dans les faits, une nouveauté, elle explique plutôt qu'« à cette époque la catastrophe n'est plus seulement crainte, remémorée, représentée, et qu'elle devient progressivement un concept qui permet de penser autrement le monde et l'homme ; en ce sens, c'est donc une découverte utile » (Mercier-Faivre, 2008 : 8). La catastrophe est pensée actuellement comme un type d'événement qui, selon Frédéric Neyrat, « tient le milieu entre l'accident, qui s'ajoute à l'ordinaire sans bouleverser radicalement la continuité historique, et l'Apocalypse comme discontinuité dernière » (2006 : 108).

[7] Selon le *Centre for research on the epidemiology of disasters* (CRED) basé à l'Université catholique de Louvain, 455 314 guatémaltèques auraient été affectés par la dépression tropicale (<http://www.em-dat.net/disasters/Visualisation/profiles/countryprofile.php>). San Martín

Sacatepéquez (municipalité du département de Quetzaltenango) fut sinistré sur le plan humain, matériel et agricole par le passage de la tempête tropicale. Les autorités municipales estiment que 21 500 des 29 000 habitants de la municipalité ont été affectés directement ou indirectement par Stan.

[8] Le *Rapport sur le développement humain 2007/2008* du Programme des Nations unies (2008) souligne combien la médiatisation peut être partielle, et ne pas toujours rendre compte de la totalité des dégâts occasionnés. Pour illustrer ce propos, une comparaison est proposée entre les ouragans Katrina et Stan, tous deux de 2005 : « L'ouragan Katrina a fait l'essentiel des titres de la presse, et a semé la dévastation à la Nouvelle-Orléans, aux États-Unis. Toutefois, les 27 tempêtes de la saison auxquelles il a été donné un nom — en particulier Stan, Wilma et Beta — ont touché des communautés de l'ensemble de l'Amérique centrale et des Caraïbes. L'ouragan Stan a été à l'origine de plus de 1 600 décès, principalement dans les hautes terres du centre du Guatemala — causant un nombre de victimes supérieur à celui de l'ouragan Katrina » (PNUD, 2008 : 76). Les images qui ont été diffusées sur les dommages de Katrina ont marqué davantage les téléspectateurs que les glissements de terrain et les inondations du Guatemala lors de l'ouragan Stan. Les médias, en quête de morts sensationnelles, ont figé leurs clichés sur le cimetière à ciel ouvert de Penabaj et de Tzanchaj tout comme sur ceux des corps en flottage de la Nouvelle-Orléans. Dans un ouvrage sur les catastrophes provoquées par l'ouragan Paulina sur la côte Pacifique du Mexique, Virginia García Acosta (2005) souligne encore que les catastrophes sont généralement considérées plus importantes lorsqu'elles surviennent dans des centres urbains, et de surcroît touristiques que lorsqu'elles affectent des communautés rurales.

[9] Dans leurs thèses respectives, Sandrine Revet (2010) et Julien Langumier (2006) soulignent l'importance de la mise en récit de la catastrophe pour les sinistrés. La reconstruction *a posteriori* de l'événement par la description d'éléments factuels permet aux personnes de situer leur expérience personnelle dans l'événement collectif. Les récits constituent dès lors un point nodal dans le processus d'enquête de l'anthropologue.

[10] Voir Hermesse (2008).

[11] Les mots *anciano* ou *anciana* que je traduirai par l'idée d'ainé en français, se disent en mam *sbe'j*, *saq' twi*, *chman tnam* ou *qman*. Le premier terme signifie une personne âgée de plus de cinquante ans, le deuxième, une personne qui a des cheveux blancs et les derniers, *chman tnam* et *qman*, le grand-père, un ancien du village ou par extension, un ancien qui dirige une confrérie.

[12] Le terme *mis paisanos* (« mes paysans ») n'est pas utilisé pour qualifier les relations de domination d'une personne sur « ses » paysans. « Mes paysans » fait référence aux personnes vivant dans une même localité, et avec lesquelles, le locuteur partage, par déduction, les mêmes conditions de vie, les mêmes activités, etc.

[13] Au cours des dernières décennies, l'ensemble du paysage religieux de la société guatémaltèque s'est vu radicalement transformé. Les Églises

protestantes connaissent une expansion extraordinaire en particulier auprès des populations rurales indigènes. S'il existe peu de données quantitativement fiables concernant le nombre de convertis au protestantisme, il semble que ce soit au Guatemala que l'on trouve le pourcentage le plus élevé de convertis de toute l'Amérique latine. Le chiffre moyen généralement avancé se situe entre 20 et 25% de la population totale (Freston, 2008). Les premiers missionnaires protestants arrivent dans la région mam de Quetzaltenango en 1922. Mais ce n'est que dans les années 1980-1990 qu'a lieu une vague de conversions massives. En une trentaine d'années, le protestantisme, dans son courant essentiellement évangélique pentecôtiste, s'est implanté à San Martín. Sa croissance est telle qu'aujourd'hui environ 50% des habitants du centre de la municipalité s'est converti à l'un des courants protestants. Ces protestantismes ruraux et populaires se sont développés de manière relativement autonome mais souvent épaulés par des antennes basées à Quetzaltenango ou à la capitale. Originaires de San Martín, voire de Quetzaltenango, les pasteurs actuels donnent un visage autochtone à une religion étrangère à l'origine.

[14] Après le pic des émigrations que l'on pourrait qualifier de « forcées » lors des années 1980 et 1990 caractérisées par la guerre interne et le pic des émigrations économiques lors de la crise agro-exportatrice de 2001-2002, l'UNICEF et l'IOM (2011) observent une croissance positive de l'exode guatémaltèque entre 2002 et 2010, avec une moyenne annuelle de 44 440 « sorties » de Guatémaltèques en quête de meilleures possibilités et l'équivalent d'un taux d'émigration ayant évolué de 10,5% à 11,4%. Toujours selon l'UNICEF et l'IOM, la population guatémaltèque résidant à l'étranger s'élèverait à 1 637 119 personnes en 2010.

[15] La formule lexicale courante, qui consiste à s'exprimer au travers de la parole des anciens, génère une confusion sur le dépositaire des propos tenus : l'énoncé relatant le vécu des anciens et leurs interprétations peut-il être assimilé aux représentations du narrateur ? L'énonciation reflète-t-elle la pensée du narrateur ? L'utilisation du « je » et la formulation d'une interprétation personnelle sont d'un usage peu courant sur le terrain d'étude. Ce jeu narratif est chargé d'ambiguïté. Par l'utilisation des formes lexicales de narration à la troisième personne du singulier ou du pluriel, le narrateur se dégage d'une prise en charge du discours émis. La controverse « Stoll/Menchú » suscitée par le livre *Moi, Rigoberta Menchú* de Rigoberta Menchú Tum et Elisabeth Burgos illustre parfaitement le décalage qu'il peut exister entre des modes proprement culturels de mise en récit de soi qui se confondent avec la mise en récit de la communauté d'appartenance.

[16] Les aînés *tinecos* dépeignent le tableau d'une municipalité dans laquelle les membres de leur génération pâtissent d'un manque de respect. Michael Singleton souligne que « les valeurs telles que le respect pour les aînés n'ont de sens véritable et durable que rapportées à leur degré d'enracinement empirique » (2008 : 296) car pour l'anthropologue, il y a autant de respects irréductibles qu'il y a de cultures différentes. La négligence des normes coutumières de salutation est un exemple empirique hautement illustratif de ce que les *tinecos* nomment le manque de respect des jeunes à l'égard des personnes plus âgées.

[17] Broda (1991) définit le terme « cosmovision » comme la vision

structurée de l'environnement et du cosmos en relation avec l'homme. La cosmovision maya justifie et explique les relations avec l'environnement naturel, anime les comportements quotidiens comme le travail agricole et régule la communication avec les invisibles.

[18] Le chamane est communément appelé *ajq'ij* ou *ajkab'* en mam. En mam *ij* signifie le jour. *Ajlal* ou *ojlala* est l'action de compter. L'*ajq'ij* est par définition celui qui compte les jours, qui tient le calendrier. Quant à *kab'*, il veut dire sucré ou doux. Lors des cérémonies, les chamanes offrent au feu cérémoniel toutes sortes d'ingrédients dont de nombreux aliments sucrés (sucre en poudre, plaques de sucre de canne, bonbons, miel...). Littéralement, l'*ajkab'* est celui qui fait des offrandes sucrées.

[19] La Mésoamérique (nom attribué par l'ethnologue Paul Kirchhoff) couvre un ensemble culturel qui s'étend du nord du Mexique jusqu'au Honduras. Le bassin culturel mésoaméricain doit être distingué de la région géographique que représente l'Amérique centrale qui, dans son acception géographique, va du Guatemala au Panama. La Mésoamérique englobe diverses cultures qui partagent certaines caractéristiques comme la culture du maïs, la construction de grands temples cérémoniels, la pratique du jeu de balle, ou encore l'emploi simultané d'un calendrier de 260 jours et d'un calendrier de 365 jours qui organisent la vie rituelle et quotidienne.

[20] Broda entend par « cosmovision » la vision structurée de l'environnement et du cosmos en relation avec l'homme, et par « observation de la nature », « l'observation systématique et répétée à travers le temps des phénomènes naturels de l'environnement qui permet de faire des prédictions, et d'orienter le comportement social en lien avec ces connaissances » (Broda, 1991 : 462).

[21] Le *tiempéro* ou *granicero* est une terminologie utilisée au Mexique pour qualifier un individu doué de pouvoirs surnaturels qui lui permettent de contrôler la pluie, empêcher la grêle ou calmer les orages.

[22] La nécessité de contrôler le temps n'est pas le propre des sociétés mésoaméricaines. De nombreux anthropologues africanistes se sont penchés sur les rites pour faire venir la pluie comme Todd Sanders en Tanzanie, Edward Evans-Pritchard avec les Moro et Jean Rouch avec les Songhay.

Bibliographie

BENSA Alban, FASSIN Eric, 2002. « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain* (en ligne), 38, mis en ligne le 06 mars 2007. URL : <http://terrain.revues.org/index1888.html>.

BRODA Johanna, 1991. « Cosmovisión y observación de la naturaleza : el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica », in BRODA Johanna, IWANISZEWSKI Stanislaw, Maupomé Lucrecia (dir.). *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México, IIH/UNAM : 461-500.

DÁRDON Jacobo, MORALES Cecilia (dir.), 2006. *¿Por qué tanta destrucción ? Las amenazas naturales y estructurales : sistematización de la*

vulnerabilidad, la negligencia y la exclusión. Guatemala, Editorial de Ciencias Sociales.

FRESTON Paul, 2008, *Evangelical Christianity and democracy in Latin America*, Oxford, Oxford University Press.

GARCÍA ACOSTA Virginia (dir.), 2005. *La construcción social de riesgos y el huracán Paulina*. México, CIESAS.

HERMESSE Julie, 2008. « Analysis of Cosmology, Praxis and Historical Inequalities in the Construction of Socionatural Disaster in the Mam Guatemalan Altiplano », *Projections — MIT Journal of Planning*, 8 : 86-99.

HERMESSE Julie, 2010. « Diffusion et polarisation du protestantisme au Guatemala au lendemain du tremblement de terre de 1976 », *Histoire et Missions Chrétiennes*, 14 : 35-58.

HERMESSE Julie, 2012. « Paso de la tempestad tropical Stan en el Altiplano de Guatemala : de la naturaleza como producto social a la naturaleza como sujeto de una relación social », *Nueva antropología. Revista de Ciencias sociales*, 76 : 103-120.

HERNÁNDEZ Pico Juan, 2005. « R=A x V y R=A : C Las fórmulas que Sísifo debe aprender », *Revista Envío* [En ligne], 284. URL : <http://www.envio.org.ni/articulo/3085>.

HOFFMAN Susanna M., 2002. « The Monster and the Mother : The Symbolism of Disaster », in HOFFMAN Susanna M., OLIVER-SMITH Anthony (dir.). *Catastrophe and Culture : the Anthropology of Disaster*. Santa Fe, School of American Research Press/Oxford : James Currey : 113-142.

HOFFMAN Suzanna M., OLIVER-SMITH Anthony, 2002. « Introduction : Why Anthropologists Should Study Disasters », in HOFFMAN Suzanna M., OLIVER-SMITH Anthony (dir.). *Catastrophe & culture : the anthropology of disaster*. Santa Fe, School of American Research Press / Oxford : James Currey : 3-22.

HOSTNIG Rainer, HOSTNIG Rosanna, VÁSQUEZ Luis, 1998. *Etnobotánica Mam*. Guatemala, GTZ.

IWANISZEWSKI Stanislaw, 2007 (2001). « Los grandes volcanes. Introducción », in BRODA Johanna, IWANISZEWSKI Stanislaw, MONTERO Arturo (dir.). *La montaña en el paisaje ritual*. México, INAH/IIH/UNAM : 13-22.

LANGUMIER Julien, 2006. *Survivre à la catastrophe : paroles et récits d'un territoire inondé. Contribution à une ethnologie de l'événement à partir de la crue de l'Aude de 1999*. Thèse de doctorat en ethnologie et anthropologie sociale, sous la direction de Françoise Zonabend. Paris, Éditions de l'EHESS.

LÉVY-BRUHL Lucien, 1976. *La mentalité primitive*. Paris, Retz-CEPL.

MERCIER-FAIVRE Anne-Marie (dir.), 2008. *L'invention de la catastrophe au XVIIIe siècle. Du châtement divin au désastre naturel*. Genève, Librairie

Droz.

MORIN Edgar, 1982. *Science avec conscience*. Paris, Fayard.

NEYRAT Frédéric, 2006. « Biopolitique des catastrophes », *Multitudes*, 24 : 107-117.

PASH Richard J., ROBERTS David P., 2006. *Tropical Cyclone Report. Hurricane Stan. 1-5 October 2005* (En ligne). Florida, National Hurricane Center. URL : http://www.nhc.noaa.gov/pdf/TCR-AL202005_Stan.pdf.

PÉDRON COLOMBANI Sylvie, 1998. *Le pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité*. Paris, éditions du CNRS.

PÉDRON COLOMBANI Sylvie, 2000, « Pentecôtisme, recomposition de pratiques anciennes et transformation du champ religieux guatémaltèque », in AIGLE Denise, BRAC DE LA PERRIÈRE Bénédicte, CHAUMEIL Jean-Pierre, *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, Nanterre, Société d'ethnologie, pp. 187-207.

PNUD (Programa de Naciones Unidas para el desarrollo-Guatemala), 2008. *Informe sobre desarrollo humano 2007/2008. La lucha contra el cambio climático : solidaridad frente a un mundo dividido*. URL : <http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2007-2008/>, (page consultée le 2 mars 2014).

REJET Sandrine, 2006. *Anthropologie d'une catastrophe. Les coulées de boue de 1999 sur le Littoral Central vénézuélien*. Thèse d'anthropologie, sous la direction de Michel Agier. Paris, Éditions de l'EHESS.

REJET Sandrine, 2010. « Le sens du désastre. Les multiples interprétations d'une catastrophe "naturelle" au Venezuela », *Terrain*, 45 : 42-55.

SINGLETON Mike, 2008. « La carte d'identité senior — à renouveler ? », *Solidarité Intergénérationnelle : actas do congresso solidariedade intergeracional*. Lisboa, Universidade Aberta, CEMRI : 295-314.

UNICEF (United Nations International Children's Emergency) et IOM (International Organization for Migration), 2011. *Encuesta sobre Remesas 2010, Protección de la Niñez y de la Adolescencia*. Guatemala, Serviprensa.