Quête d'analogies entre intériorités et physicalités chez les Mayas mams du Guatemala

Julie Hermesse

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/pa/343>

DOI : 10.4000/pa.343

ISSN : 2273-0362

Éditeur

Université Lumière Lyon 2

Édition imprimée

Pagination : 102-131

ISBN : 1634-7706

ISSN : 1634-7706

Référence électronique

Julie Hermesse, « Quête d'analogies entre intériorités et physicalités chez les Mayas mams du Guatemala », *Parcours anthropologiques* [En ligne], 9 | 2014, mis en ligne le 30 septembre 2014, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/pa/343> ; DOI : 10.4000/pa.343

Quête d'analogies entre interiorités et physicalités chez les Mayas mams du Guatemala

Julie Hermesse

LAAP, FNRS

Université Catholique de Louvain, Belgique

INTRODUCTION

Depuis la perspective théorique du symbolisme écologique, une cosmovision¹ dépend du type de système ontologique défini lui-même par la manière dont un collectif distingue les notions de physicalité et d'interiorité. Cette approche se différencie du déterminisme naturel qui défend l'idée qu'une cosmovision correspond toujours aux conditions matérielles d'existence des communautés. Elle se différencie également du déterminisme culturel car elle a pour objectif de dépasser les distinctions culturelles *a priori* fondamentales, comme les conversions religieuses.

C'est en particulier la cosmovision des Mayas mams² de San Martín Sacatepéquez au Guatemala qui fait l'objet de cet article. Situé à 24 km de la ville départementale de Quetzaltenango, surnommée Xela ou Xelaju, le territoire municipal de San Martín s'étale de la chaîne montagneuse de la Sierra Madre à son piémont. À San Martín, 85% des habitants de la municipalité sont d'origine ethnique mam (INE, 2003). Le pourcentage restant correspond à la frange de la population métisse, communément appelée *ladina*³. Outre les particularités des habits traditionnels (couleurs et dessins du *huipil*⁴, du *corte*⁵ et éventuellement du vêtement masculin appelé *camixai* à San

¹ Alfredo López Austin comprend la *cosmovision* comme l'articulation des divers systèmes idéologiques « (...) reliés entre eux de manière relativement congruente, avec lesquels un individu ou un groupe social, à un moment historique, prétend appréhender l'univers » (López Austin, 2008 : 20).

² 23 ethnies cohabitent dans le territoire national. L'ethnie mam, tout comme l'ethnie k'iche' dont il sera question plus en avant, font partie des 21 ethnies mayas et possèdent chacune une langue propre et des variations dialectales.

³ Le terme *ladino* désigne par extension toute personne non associée à une culture et à une langue indigène.

⁴ Le *huipil* est une blouse féminine plus ou moins ample et sans manche. Porté avec une sorte de jupe nommée *corte*, le *huipil* est un des principaux marqueurs de l'identité ethnique et de l'appartenance à une communauté.

⁵ Jupe portée par les femmes indigènes. Composée généralement d'un tissu enroulé sur plusieurs épaisseurs, elle est nouée à la taille par une ceinture tissée. Tout comme pour le

Martín) et les traditions locales (culte du saint patron), les municipalités composées d'une population mam forment des unités sociales qui se distinguent par leur variation dialectale⁶. Alors que la population *ladina*, à quelques rares exceptions, est monolingue, les mam sont généralement bilingues mam-castillan. La maîtrise du castillan varie cependant en fonction des générations, de l'instruction scolaire, et de l'éloignement du centre urbain⁷.

Dans ce relief accidenté, la route qui serpente en direction des montagnes vers le nord mène, en une quarantaine de minutes, à la ville de Quetzaltenango, en passant par les municipalités de San Juan Ostuncalco et de Concepción Chiquirichapa. Vers le sud, cette même route descend vers les terres chaudes de Colomba et de Coatepeque. Là où auparavant 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 habitants qui décident de renoncer aux pratiques agricoles peu rentables : migrer aux États-Unis ou, persévérer dans le système d'enseignement et de formation dispensé dans la ville départementale. Ces expériences ne laissent pas indemnes les systèmes de représentations des habitants de San Martín (appelés également *Tinecos*) qui expérimentent la sortie de la communauté.

Dans un objectif heuristique et afin de contribuer aux discussions sur les rapports qu'entretiennent les membres de ce collectif entre leurs physicalités, leurs intériorités et celles qu'ils attribuent à leur espace environnant, l'approche théorique de cet article s'inspire de l'ouvrage *Par-delà nature et culture* (2005) de Philippe Descola. À partir d'une révision impressionnante et comparative de la littérature ethnographique et historique existante, l'auteur décrit des typologies d'identification et de relation. L'application pratique de ces schèmes théoriques à des données ethnographiques permet d'entrevoir la profondeur du cadre théorique élaboré par l'auteur, ainsi que la nécessité de rester attentif aux transformations des schèmes ontologiques afin d'éviter de les figer. Pour Philippe Descola, il faut considérer les modes d'identification

huipil, le modèle, la longueur ainsi que la couleur des *cortes* sont spécifiques à chaque groupe ethnique.

⁶ La langue mam se divise en trois groupes dialectaux : le mam occidental (Chiapas et Tacaná), le mam du Sud (dont un des six sous-dialectes est parlé à San Martín Sacatepéquez) et le mam du Nord qui inclut huit sous-dialectes (Weisshaar E. in Hostnig *et al.*, 1998 : 20).

⁷ Il est en effet presque impossible de rencontrer aujourd'hui un jeune *Tineco* du centre qui ne sache s'exprimer avec facilité en castillan. Hormis quelques rares institutions primaires bilingues, l'ensemble du parcours scolaire se déroule en castillan. Les nouvelles générations, familiarisées dès leur plus jeune âge au castillan, vivent une tension linguistique importante. Face aux migrants de retour d'Amérique du Nord qui feignent de maîtriser l'anglais, le dialecte mam de San Martín ne semble pas être un atout pour se débrouiller, à l'extérieur de la municipalité, dans la société guatémaltèque. Certaines mères ont dorénavant choisi de parler le castillan à leurs enfants plutôt que le mam.

non comme des outils purement taxinomiques, mais bien comme des instruments qui permettent de mieux comprendre des systèmes de différences. L'auteur de poursuivre que le caractère heuristique de la typologie qu'il propose vient de ce qu'elle lui semble rendre possible « tout un travail postérieur consistant à évaluer les conditions d'engendrement et de transformation des ontologies et des cosmologies que les modes d'identification dessinent, ainsi que le passage des unes aux autres » (Descola *in* Latour et Gagliardi, 2006 : 261).

Basé sur un travail ethnographique de longue durée dans la municipalité de San Martín Sacatepéquez, cet article a pour objectif de présenter le système analogique aux fondements préhispaniques à l'œuvre dans l'altiplano mam du département de Quetzaltenango et son implication sur les conceptions du corps et des intériorités. Il est également question des analogies entre les physicalités humaines et non humaines ainsi que de la quête perpétuelle d'un équilibre entre ces entités idiosyncratiques. Malgré les bouleversements historiques générés par des débats internes et des influences culturelles multiples, l'ontologie mam actuelle peut ainsi être analysée au travers de l'ontologie analogique descolienne. Parallèlement cependant et paradoxalement, cette étude ethnographique illustre, par un cas de modification des schèmes de relation (en lien étroit avec un processus de transformation des systèmes d'identification des physicalités et des intériorités), une transformation perpétuelle des rituels et des croyances.

Les systèmes d'identification tels qu'ils sont ici présentés sont le résultat d'une systématisation de données ethnographiques récoltées auprès d'habitants mams de San Martín. Cet article recourt ainsi abondamment aux citations des informateurs.

BALISES CONCEPTUELLES :

SCHÈMES D'IDENTIFICATION ET SCHÈMES DE RELATION

Dans son ouvrage *Par-delà nature et culture* (2005), Philippe Descola a comme objectif de remonter vers « un noyau de schèmes élémentaires de la pratique dont les différentes configurations permettraient de rendre compte de la gamme des rapports aux existants » (2005 : 139). Par l'appellation générique de « schèmes », Philippe Descola entend « des structures abstraites organisant les connaissances et l'action pratique sans mobiliser des images mentales ou un savoir déclaratif » (*idem* : 149). L'auteur s'intéresse à l'activation de ces schèmes en situation plutôt qu'à la fixation des comportements humains comme invariants structuraux inconscients. L'hypothèse de Philippe Descola consiste à concevoir les schèmes intégrateurs des pratiques comme susceptibles d'être ramenés à deux modalités fondamentales de structuration de l'expérience individuelle et collective qu'il appelle l'*identification* et la *relation*. L'identification permet, à une personne ou

à un groupe, de se définir par rapport aux existants à partir de distinctions entre les ressemblances et les différences ; la relation règle les rapports aux autres et permet aux existants de vivre ensemble.

Les modes d'identification sont des « schèmes d'intégration de l'expérience qui permettent de structurer de façon sélective le flux de la perception et le rapport à autrui, en établissant des ressemblances et des différences entre les choses à partir des ressources identiques que chacun porte en soi : un corps et une intentionnalité », ou encore une *physicalité* et une *intérieurité* (*Ibid.* : 322). Philippe Descola entend par le terme d'« intérieurité » « une gamme de propriétés reconnues par tous les humains et recouvrant en partie ce que nous appelons d'ordinaire l'esprit, l'âme ou la conscience – intentionnalité, subjectivité, réflexivité, affects, aptitudes à signifier ou à rêver » (*Ibid.* : 168). La physicalité pour sa part n'est pas la simple matérialité des corps organiques ou abiotiques. Elle « concerne la forme extérieure, la substance, les processus physiologiques, perceptifs et sensori-moteurs, voire le tempérament ou la façon d'agir dans le monde en tant qu'ils manifesteraient l'influence exercée sur les conduites ou les habitus par des humeurs corporelles, des régimes alimentaires, des traits anatomiques ou un mode de reproduction particuliers » (*Ibid.* : 169). Si l'auteur récuse l'idée que le monde est partout et toujours organisé autour d'une distinction entre la contingence de la culture et l'universalité des déterminations culturelles, il n'hésite pas, en revanche, « à embrasser un point de vue tout à fait dualiste en maintenant que la double expérience d'un corps et d'une intentionnalité est universelle » (Descola *in* Latour et Gagliardi, *op. cit.* : 244).

Pour Philippe Descola, les principes d'identification, fruit de la combinaison de l'intérieurité et de la physicalité, définissent quatre grands types d'ontologie. Dans les collectifs⁸ dans lesquels nous vivons, seule une des combinaisons est considérée comme capable de rendre compte du réel de façon adéquate et légitime. Chaque type de combinaison définit un type d'ontologie spécifique, c'est-à-dire un système de propriétés des existants, qui oriente nos manières de percevoir l'essence de l'humanité et ses frontières. Ces ontologies, entendues comme des types de systèmes de propriétés des existants, servent de point d'ancrage à des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social et de théories de l'identité et de l'altérité. Philippe Descola définit les quatre ontologies, face à un autrui quelconque, humain ou non humain comme suit : le totémisme présentant une combinaison d'éléments de physicalité et d'intérieurité identiques, l'analogisme présentant

⁸ Philippe Descola définit le terme « collectif » dans le sens que lui donne Bruno Latour (1999) à savoir : une manière de définir des humains et des non-humains dans un réseau de relations spécifiques. « [Le collectif] se caractérise avant tout par la discontinuité introduite à son pourtour du fait de la présence ostensible à proximité d'autres principes de schématisation des rapports entre les existants » (Descola, *op. cit.* : 425). Cette définition contraste avec la notion de société, laquelle ne s'applique en droit qu'à l'ensemble des sujets humains, détachés de ce fait, du tissu qu'ils entretiennent avec le monde.

une combinaison d'éléments de physicalité et d'intériorité distincts, l'animisme présentant des intériorités similaires et des physicalités hétérogènes et enfin le naturalisme présentant une discontinuité des intériorités et une continuité des physicalités.

Outre les schèmes d'identification, Philippe Descola fait appel aux « schèmes de relation ». Il entend ces derniers comme des « dispositions donnant une forme et un contenu de liaisons pratiques entre moi et un autrui quelconque » (Descola, *op. cit.*: 425). Les liens que les existants tissent entre eux, les effets qu'ils exercent les uns sur les autres, le type de traitement qu'ils s'imposent mutuellement peuvent radicalement varier. Les schèmes de relation peuvent être classés selon que « cet autrui est équivalent ou non à moi sur le plan ontologique et selon que les rapports que je noue avec lui sont réciproques ou non » (*idem*: 425). Philippe Descola estime que c'est « au premier chef la forme générale de la *relation* structurant localement les rapports entre des entités distinguées par un même processus d'identification qui permet aux collectifs de se différencier entre eux et d'exhiber ainsi une singularité de leur *ethos* à laquelle tout observateur devient vite sensible » (*Ibid.*: 424). Face à la multiplicité des rapports susceptibles de s'établir entre moi et un autrui quelconque, Philippe Descola retient six relations⁹ « dont tout semble indiquer qu'elles jouent un rôle prépondérant dans les rapports que les humains nouent entre eux et avec les éléments de leur environnement non humain. (...) Il s'agit de l'*échange*, de la *prédation*, du *don*, de la *production*, de la *protection* et de la *transmission* » (*Ibid.*: 425). Philippe Descola classe en deux groupes ces modes de relation: le premier groupe (composé des trois premières relations) caractérise des relations potentiellement réversibles entre des termes qui se ressemblent, le second groupe (composé des trois derniers types de relation) caractérise des relations univoques fondées sur la connexité des termes non équivalents.

CARTOGRAPHIE DES FIGURES DE L'INVISIBLE

Dans son enquête sur l'analogisme, Philippe Descola emmène le lecteur en Chine, en Afrique de l'Ouest, et, ce qui retient davantage l'attention de cette étude, en Mésoamérique, en particulier sur le plateau central du Mexique lors de la Conquête espagnole. Afin de comprendre l'ontologie des anciens Mexicains et des peuples aux origines nahuas au XVI^e siècle, Philippe Descola fait un large usage d'un ouvrage d'Alfredo López Austin intitulé, *The human*

⁹ L'auteur rappelle que son propos n'est pas de recenser toutes les relations entre les existants pour lesquels une forme instituée existe, mais « simplement de mettre en relief quelques grands schèmes d'action structurant la vie des collectifs afin d'examiner les rapports de compatibilité et d'incompatibilité qu'ils peuvent entretenir avec les modes d'identification isolés auparavant » (*Ibid.*: 457).

*body and ideology. Concepts of the Ancient Nahuas*¹⁰. De ses analyses, Alfredo López Austin (2008) dégage divers éléments qui coexistent dans un être selon la cosmovision de cette époque. Selon lui, les anciens Nahuas reconnaissaient dans la personne humaine l'existence de quatre composantes principales, largement présentes également chez les non-humains : le *tonacayo*, terme désignant le corps, le *tonalli*, le *teyolia* et l'*ihiyotl*, trois « centres animiques ». S'il ne m'a pas été possible de retrouver des équivalences pour chacune de ces instances dans l'ontologie maya mam actuelle, à l'instar des Nahuas, les Mams contemporains (également issus du berceau mésoaméricain) entrevoient des intériorités diverses qui animent les entités humaines et non humaines. Chacun des existants humains et non humains est différent de tous les autres, en raison des caractéristiques physiques et de la pluralité des intériorités qui se combinent avec elles.

Selon les dires des *Tinecos*, l'espace de la municipalité est habité par de multiples figures de l'invisible¹¹. Le paysage des invisibles est alimenté par la cosmogonie préhispanique d'origine maya, par les systèmes symboliques hispaniques d'imprégnation catholique ainsi que par les récents dogmes évangéliques revitalisés par la place renouvelée de l'Esprit Saint. Ce sont les figures d'esprits originaires de la cosmogonie maya qui composent la cartographie de l'univers invisible des *Tinecos* qui retiendront ici notre intérêt.

Pour les *Tinecos*, l'*ajq'ij* ou l'*ajkab'*¹² endosse un rôle d'intérêt collectif car il a un don de divination et une faculté de pouvoir se mettre en contact direct avec les figures d'esprit et les ancêtres (Tarn, 2006). Il opère des cérémonies à leur égard en signe de remerciement ou pour demander des bénédictions. Ce sont encore régulièrement les termes de *sacerdote maya*, prêtre maya, ou, en mam, de *chman* qui sont utilisés pour le nommer. *Chiman* terme castillanisé du mot *chman* signifie littéralement le « grand-père », celui qui représente l'autorité et l'expérience ainsi que celui qui fait des prières. Par extension, de nombreux

¹⁰ Si cet ouvrage a été consulté en anglais par Philippe Descola (1988, Salt Lake City, University of Utah Press), je l'ai révisé dans sa version espagnole, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas* (2008, première édition, 1980).

¹¹ Je dois la maternité des termes « invisibles », « figures invisibles » ou « principes vitaux » à Anne-Marie Vuilleminot. Son ouvrage *La yourte et la mesure du monde. Avec les nomades du Kazakhstan* (2009) a été une importante source d'inspiration pour penser les systèmes de l'invisible sur mon propre terrain centraméricain.

¹² 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. Grâce à ses recherches avec les Mams du Chiapas, Cecilio L. Rosales distingue les rôles opérés par les *ajkab'* et les *ajq'ij* (2008). L'*ajq'ij* connaît les jours de naissance des individus, leur signification et les forces qu'ils représentent. L'*ajkab'* quant à lui, serait un spécialiste de la célébration des rituels. À San Martín cependant, cette distinction n'est pas opératoire. *Ajq'ij* et *ajkab'* s'adonnent à ces deux fonctions.

Tinecos utilisent aujourd'hui ce terme pour nommer l'*ajq'ij*. L'étrange proximité sémantique et phonétique des termes chamane et *chman* m'a rapidement permis de pouvoir discuter dans les mêmes termes avec mes interlocuteurs. L'initiation, l'oralité et l'importance de la pratique, par opposition aux dogmes et aux écrits sacrés des religions révélées, justifient la traduction pour cette étude du rôle social d'*ajq'ij* ou d'*ajkab'* par « chamane¹³ ».

À San Martín, toute entité vivante humaine et non humaine est dotée de trois intériorités particulières qui lui confèrent un statut animé : un esprit protecteur, appelés *tajaw* en mam, le *tajwalil* communément appelé *nahual* en castillan et un principe vital qui est le *tanim*.

Le *tanim* comme principe vital et le *tajaw* comme esprit protecteur

Le principe vital qu'est le *tanim* est traduit par les *Tinecos* tant par le mot « cœur » que par le mot « esprit ». Comme l'explique Gaby, « c'est dans le cœur que naît l'esprit ». Du vivant d'une entité humaine ou non humaine, le cœur et l'esprit ne peuvent être dissociés. L'union de l'esprit et du cœur comme principe vital animant le vivant se retrouve dans le concept même du *tanim*.

Les Mams de San Martín estiment que toute entité vivante est composée d'un *tanim* : de la plus infime manifestation du vivant jusqu'aux humains, aux montagnes, au ciel et à l'univers. Conférant un principe vital à toute entité vivante, le *tanim* incite les êtres humains à leur manifester du respect jusqu'au moindre grain de maïs¹⁴.

Lors de certains événements, les êtres humains ont besoin que leur *tanim* soit renforcé, car la disparition du *tanim* induit la mort. Le mauvais œil (*mal de ojo*) ou une frayeur (*susto*) sont des exemples illustrant avec clarté qu'un *tanim* affecté peut entraîner la mort des entités vivantes. Grâce à des pratiques thérapeutiques, un *tanim* peut être rappelé vers la personne délaissée.

¹³ Le terme de chamanisme nous vient du nom *saman* utilisé par les Toungouses de la Sibérie orientale (Hamayon, 1990). Entré dans la langue française vers la moitié du XIX^e siècle, il qualifie aujourd'hui une personne cumulant les fonctions de magicien, de guérisseur et de devin. Si, dans un premier temps, la littérature ethnologique limite l'emploi du terme chamanisme à la description des pratiques propres à l'aire sibérienne et asiatique, peu à peu le terme toungouse a supplanté les noms vernaculaires utilisés par les populations étudiées. Bertrand Hell fait ainsi remarquer que « rares sont aujourd'hui les ethnologues qui utilisent encore les termes originels de *medecine-man* pour l'Amérique du Nord ou de *brujo* (le sorcier-guérisseur) pour l'Amérique latine » (1999 : 24).

¹⁴ Lors du séchage des grains de maïs dans le grenier de Catalina et Leonel, des grains s'infiltrèrent entre les lattes en bois et atterrirent sur le sol. Comme chaque matin, leur fille Griselda balaye. Sa tante, Catarina, vivant dans la maison voisine, observe sa nièce opérer les tâches ménagères. Soudainement, elle se dirige vers elle et la réprimande. Sa nièce allait jeter les grains de maïs comme de vulgaires déchets à la poubelle, m'explique-t-elle ensuite. Or, poursuit-elle, « il est interdit de faire cela, c'est un péché ! Les grains de maïs sont sacrés car ils ont un cœur. »

Le mauvais œil est un mal pris très au sérieux à San Martín comme dans l'ensemble de la région¹⁵. Une personne dite de sang chaud¹⁶ (par opposé au sang froid), soit parce qu'elle est née de sang chaud, soit parce qu'elle est dans un état qui lui confère un sang chaud (menstruations, grossesse, ivresse...) peut, involontairement, suite à un simple regard donner le mauvais œil. Les êtres qui en sont affectés¹⁷, et en particulier les nouveau-nés, sont susceptibles d'en mourir s'ils ne sont pas soignés.

Le mauvais œil diagnostiqué, la mère de l'enfant doit apporter les ingrédients prescrits par le guérisseur. Pour le traitement, la *tineca* Lola recommande la liste des ingrédients que voici : de l'alcool, une poignée de tiges de la plante nommée *ruda* et de la plante *tchote*, 9 piments secs, 18 grands piments, un œuf et un citron. Lola enveloppe tous les ingrédients dans un foulard rouge qu'elle passe au-dessus de l'enfant. Elle jette ensuite ces ingrédients au feu. S'ils explosent, le guérisseur en déduit que le mauvais œil est soigné. Si les ingrédients ne pétaradent que légèrement, le même traitement devra être réitéré entre deux et neuf jours et de préférence vers douze heures. Lola estime que seules les personnes qui ont le don de guérisseur, *curandero(-a)*, peuvent soigner le *mal de ojo*. Pour d'autres comme Catarina : « tout le monde peut soigner le mauvais œil, il ne faut pas avoir fait des études. Il faut juste savoir le soigner mais cela ne se fait pas n'importe comment ».

Lola est également recherchée pour soigner du *susto* (frayeur). Celui-ci est provoqué par un état de choc dans lequel peut se trouver une personne suite à l'annonce du décès d'un proche ou encore suite à un accident, une agression... À San Martín, il est communément admis que, suite à de tels événements, le *tanin* de la personne peut momentanément s'en aller ou, encore, s'être immobilisé à un endroit. Le traitement consiste à surprendre la personne souffrant de « frayeur » en lui crachant de l'eau-de-vie (*aguardiente*¹⁸). Celle-ci, ainsi ingurgitée par le guérisseur est soufflée sur le visage, le dos et le ventre et ce, 9 jours de suite. « Quand une personne s'effraie, commente le naturopathe Francisco P., elle laisse son esprit. Pour la soigner, une autre personne lui souffle de l'alcool et mentionne le nom de la personne. De cette manière, elle lui enlève le mal et appelle la personne, son cœur et/ou son *nahual*. Il existe un être spirituel en toute personne ».

Quant à la notion de *tajaw*, traduite par *dueño* en castillan, elle est utilisée dans un double sens. D'une part, il peut être traduit du mam par

¹⁵ Le mauvais œil, tout comme la catégorisation chaud/froid, le *susto*, le *nahualisme* ou les directions cardinales, dont il sera question plus en avant dans cet article, sont des éléments qui ont été déjà largement étudiés et débattus dans la littérature mayaniste et ce depuis les années 1960.

¹⁶ Je reviendrai plus en avant sur la distinction entre le sang chaud et le sang froid, ainsi que sur la catégorisation des plantes et des aliments qui suivent la même distinction.

¹⁷ Selon les diagnostics de *Tinecos*, j'aurais moi-même été victime du mauvais œil. Invitée à l'anniversaire des 15 ans d'une jeune *Tineca*, je me suis soudainement sentie affaiblie et je m'endormis sur les genoux de Catalina. Tandis que j'attribuais ce malaise aux cohortes de bactéries contre lesquelles luttaient mes voies digestives, Catalina me fit part de sa propre lecture de l'événement : toutes les femmes présentes à la fête auraient observé avec envie la couleur de mes yeux et de mes cheveux. Déplorant ma fragilité face au *mal de ojo* Catalina s'empressa de m'offrir un collier rouge pour me protéger.

¹⁸ Littéralement de l' « eau brûlante », un alcool d'environ 40 degrés.

« propriétaire », en tant que possesseur d'un bien, d'un animal, d'un champ, d'une maison... Et d'autre part, le *tajaw* signifie également l'esprit protecteur d'une entité vivante. À San Martín, il est considéré que toute chose, comme l'air, le vent, une montagne, l'eau, etc. a son propre *tajaw*.

(...) Le nuage a son esprit protecteur. Quand j'étais une petite fille, j'avais peur quand il faisait nuageux car mon grand-père me disait de ne pas sortir sinon l'esprit protecteur de l'air pouvait nous emporter. Le protecteur ne se voit pas, c'est comme un esprit. Il peut être dangereux. Aux mois de juin, de juillet et plus tard, quand on récolte les épis de maïs encore tendres, mon grand-père nous interdit d'aller au champ car, comme il y a de l'air et des nuages, les esprits protecteurs sont là. Le protecteur de tout, c'est Dieu. Mais comme dit mon grand-père, il y a des esprits protecteurs qui peuvent nous emporter. J'ai peur de tout ça... (Sandra, 25/11/2008).

Toutefois, les imprécisions et les ambivalences des *Tinecos* au sujet du *tajaw* relève un doute : Dieu¹⁹, *ajaw*, embrasse-t-il tout principe protecteur ou les *tajaw* seraient-ils des principes protecteurs indépendants et fractionnés dans de multiples entités ?

Le *nahual* comme essence d'une identité prédestinée

Pour Pascual, « *tajwalil*, c'est la même chose que *tk'olel* en mam ou que le *nahual* en castillan. Il signifie la force, la position, la mission, le lieu des êtres. Chaque chose, tant les hommes que les montagnes, les animaux et l'air, a son *tajwalil* : sa mission, sa position, son lieu, ce pour quoi il est venu... C'est comme ça. ». Miguel définit encore le *tajwalil* comme un signe, une position, voire un grade. Quant à Francisco, il décrit son *nahual* comme sa force, son pouvoir. Il poursuit, « mon *nahual*, c'est ce que je suis ! C'est l'esprit que je porte en moi depuis ma naissance. Avant, je ne savais pas quelle était ma vocation. Maintenant, c'est mon *nahual* qui me guide. ».

Pour les habitants de l'altiplano, tout être a un *tajwalil*, même s'il ne le sait pas, même s'il ne le connaît pas. Ce *tajwalil*, dit aussi *nahual*, confère une énergie et une prédisposition pour accomplir une mission spécifique. Pour mener à bien leur destinée individuelle dictée par leur *nahual* et scellée le jour de leur naissance, les entités vivantes reçoivent des dons. Selon Eliza, le jour de la semaine et sa correspondance avec les cycles lunaires et le calendrier sacré (et plus tard avec les Saints du calendrier liturgique de l'Église romaine), n'étaient pas perdus de vue par ses ancêtres lors de la venue au monde d'un nouveau-né : « Avant l'invasion espagnole, raconte Eliza, les anciens

¹⁹ À l'unanimité, les *Tinecos* conçoivent que le *tajaw* des êtres humains est Dieu. Utilisé régulièrement pour mentionner le Dieu unique, le terme *ajaw* a la même racine que *tajaw*. *Ajaw* signifie le maître, le propriétaire. En mam, le préfixe « t » marque la forme possessive pour la deuxième et troisième personne du singulier. Toutefois, selon mes informateurs, les termes *tajaw* et *tajwalil* seraient des noms propres non déclinés à la forme possessive.

regardaient le moment de la naissance, la date et les dons de la personne pour voir si, par exemple, elle allait être maire ». Un individu pouvait ainsi être destiné à assumer des responsabilités politiques, ou encore à être sage-femme ou *ajq'ij*.

Aujourd'hui, un des premiers actes opérés par l'*ajq'ij* lorsqu'il reçoit de la visite est de demander la date de naissance du requérant. À partir de celle-ci, il opère des calculs ou consulte un livre pour définir le *nahual* en charge du jour et de l'année où la personne a été mise au monde. Connaissant le *nahual*, l'*ajq'ij* peut alors évaluer l'écart entre la mission assignée par celui-ci et la vie menée par la personne. Si un individu néglige par exemple la fonction d'*ajq'ij* qui lui est destinée, il est fort probable qu'il doive affronter de sérieux obstacles dans sa vie. La survenance de ces aléas est généralement l'élément qui déclenchera une première visite chez un *ajq'ij*. Nombreux sont les récits biographiques qui racontent des problèmes familiaux et la descente aux enfers des « vices » avant d'accepter et d'assumer le destin d'*ajq'ij*. Tous les récits de vie des chamanes rencontrés ont en commun une étape de passage à vide, d'alcoolisme, de problèmes familiaux et financiers avant l'acceptation de la vocation de chamane²⁰. À l'opposé, il est estimé impossible de devenir *ajq'ij* par simple désir ou force de la volonté. Seul le don reçu à la naissance confère la possibilité de devenir *ajq'ij*²¹. Les chamanes mams mettent l'accent sur le fait que le *nahual* pèse, comme une prédestination, sur la vie des individus. Afin de bénéficier de la protection de son *nahual*, il faut prendre soin de lui. Le mouvement est réciproque. Au cours des cérémonies, le chamane veillera à évoquer les 20 *nahuals* et à leur donner des offrandes, en particulier au *nahual* du jour, comme à son propre *nahual* et au *nahual* de la personne à qui est dédiée la cérémonie.

Les différentes traditions locales et la littérature ethnographique attribuent des fonctions distinctes au *nahual* et lui confèrent ainsi un statut ambigu et énigmatique. Le *nahual* est traduit par les ethnologues Rainer Hostnig, Rosanna Hostnig et Luis Vásquez par « esprit protecteur de chaque personne » (Hostnig *et al.*, 1998 : 246). Ainsi le définira également Gaby : « Les *nahuals*, on dit qu'ils protègent les montagnes » ou Marino, « un *nahual* c'est un ange gardien ». Le *tajwalil*, aujourd'hui communément appelé *nahual*, pourrait ainsi, à certains égards, être traduit en français par « esprit protecteur » ou comme

²⁰ Il existe des similitudes entre les parcours de conversion évangéliques et chamaniques. Comme les chamanes, les évangéliques racontent avoir passé des moments d'égarément avant leur conversion et avant « d'accepter l'Évangile ». La notion d'« acceptation » de son destin dans les parcours de conversion est ainsi communément utilisée.

²¹ Esperanza explique qu'il lui est pour cela non nécessaire, ainsi qu'à ses homologues chamanes de la région, d'avoir recours à des substances hallucinogènes : « nous, les chamanes, nous n'avons pas besoin de quelque chose de matériel pour avoir une vision. Nous y arrivons depuis notre naissance, avec notre *nahual*. C'est comme un sixième sens. Nous n'avons pas besoin de quelque chose d'hallucinogène. Il y a quelque chose de beaucoup plus fort que dans d'autres spiritualités ».

une force animique qui accompagne le nouveau-né. Une sorte d'amalgame existerait entre le *tajwalil* et ce qui a été qualifié d'esprit protecteur, le *tajaw*. Pourtant, cette figure invisible, telle qu'elle est acceptée localement, dépasse largement la notion de protection.

Les *nahuals* sont par exemple à la fois l'essence qui caractérise et qui guide les entités vivantes, mais ils sont aussi des figures d'esprits autonomes. À chaque jour du calendrier correspond un *nahual* qui peut être invoqué au cours des cérémonies. Le chamane est habilité à connaître la particularité de tous les *nahuals*. Il peut donc non seulement décompter les jours et connaître le *nahual* de naissance d'un individu, mais encore prévoir le jour exact de la réalisation d'une cérémonie en fonction du *nahual* escompté. Connaissant la spécificité de chaque *nahual*, le chamane est chargé de reconnaître leurs attentes et les offrandes correspondantes en cas de déséquilibre personnel, matrimonial, familial, communautaire, environnemental...

Le *nahual* apparaît régulièrement dans la littérature sur les Mams comme un double-animal qui accompagne les êtres humains et non humains depuis leur naissance (García-Ruiz, 1979 ; Hostnig *et al.*, 1998) : « Il correspond à l'énergie d'un des vingt jours du *tzolk'in*²² et a pour mission de protéger son double humain ou non humain » (Barrios, 2004 : 320). À San Martín toutefois, le *nahual* comme *alter ego* animal n'a été mentionné par mes informateurs qu'à de rares occasions. Dans cette appréhension moins courante à San Martín du *nahual* comme double-animal, une « communauté de destin » unit le *nahual* et l'entité vivante, indépendamment de leurs volontés et « repose sur le fait que, dès sa naissance, une fraction d'un humain va résider dans son *alter ego* animal pour y demeurer jusqu'au trépas » (Descola, 2005 : 299). Comme le fait remarquer Descola, il s'agit de principes de couplage ontologique qui paraissent effacer les frontières entre les entités humaines et non humaines. Certains chamanes cependant désapprouvent le lien vital qui unirait un *nahual* à un animal.

S'inspirant largement des travaux d'Alfredo López Austin (2008), Philippe Descola estime préférable de réserver le mot *nagual* ou *nahual* au sorcier capable de se transformer en un animal et d'appeler *tona*, l'*alter ego* animal d'un humain (*idem* : 298-300). Cette conception du *nahual* comme transformation en animal est reconnue par de nombreux auteurs (Holland, 1978 ; Villa Rojas, 1990 ; Rodriguez Balam, 2005 ; Rosales, 2008). À San Martín, les procédés de sorcellerie, qualifiés de nahualisme (ou nagualisme) par ces derniers auteurs, ont été exprimés dans les termes de *win* et de *cadejo*. Ce ne sont pas les chamanes en particulier qui y ont recours, mais bien ceux qui ont

²² Ce dernier est basé sur la rotation simultanée de deux cycles : un cycle des 20 jours correspondant aux 20 *nahuals*, et un cycle de 13 jours équivalent à 13 numéros allant de 1 à 13. Par ordre d'apparition dans le calendrier, les *nahuals* sont : *Iq'*, *Aq'ab'al*, *K'at*, *Kan*, *Kame*, *Kej*, *Q'anil*, *Toj*, *Tz'i*, *B'atz'*, *E*, *Aj*, *I'x*, *Tz'ikin*, *Ajmaq*, *No'j*, *Tijax*, *Kawoq*, *Ajpu'* et *Imox*. En conjuguant les deux cycles, un même *nahual* avec un même numéro, par exemple *Tzi 11*, n'aura lieu que tous les 260 jours.

réalisé un pacte avec des forces maléfiques. Les histoires autour du *win* et du *cadejo* sont essentiellement véhiculées dans les terres chaudes de la *Boca costa*.

Cette analyse révèle combien il est important que les différents concepts soient définis à partir des catégories et des terminologies de la population étudiée. Des réalités ethnographiques distinctes peuvent utiliser des termes semblables sans recouvrir la même réalité, tout comme des réalités similaires peuvent être désignées par des termes différents. De plus, les diverses formes que prend aujourd'hui le nahualisme en Mésoamérique permettent difficilement d'analyser les correspondances avec les conceptions préhispaniques des *nahuals*. Comme le souligne l'archéologue Sebastian Matteo, « les enquêtes de terrain offrent aux chercheurs une telle variété de caractères, de par les noms employés, la nature de l'*alter ego*, sa résidence (montagne, cœur, humain...), que faire un parallèle direct avec les conceptions précolombiennes ne peut que produire une vision dépouillée de toute authenticité » (2005 : 114). Croyances et rituels sont en perpétuelle transformation. Il est de plus impossible de distinguer les connaissances au sujet des *nahuals* véhiculées localement et transmises par les ancêtres *Tinecos* des connaissances en provenance de l'extérieur de la municipalité. Ce qui est aujourd'hui nommé *nahual* ou *tajwalil* était probablement mentionné par des aînés sous une autre forme et invoqué par d'autres rituels. Si la spiritualité maya se base sur des pratiques coutumières, on ne peut négliger les nouvelles voies qui alimentent et recréent sans cesse ces pratiques telles que les nombreuses associations néotraditionalistes qui se sont constituées après les Accords de paix en 1996 ou encore les mouvements *New Age* qui revisitent selon leurs inspirations la spiritualité maya. Ceux-ci créent des formations et des outils de diffusion du chamanisme : ateliers de lecture du *Popol Vuh*²³, décodage des calendriers mayas, apprentissage des *nahuals*²⁴...

UNE ONTOLOGIE EN QUÊTE D'ANALOGIES ET D'ÉQUILIBRE

La configuration complexe et unique des entités vivantes les rend animées, et leur attribue une capacité d'action autonome, inattendue et parfois dangereuse pour l'homme. À San Martín, il m'a été conté de nombreuses histoires à ce sujet : des sentiers semant un promeneur non respectueux de la montagne, des sources d'eau dont le débit cessa suite à l'éclatement d'un

²³ Le *Popol Vuh*, livre écrit en k'iche' au cours du XVI^e siècle, relate des récits mythiques fondateurs.

²⁴ Le *nahual* est un concept largement répandu par les courants de diffusion néochamanique et *New Age*. Il existe une intense littérature ésotérique et une profusion de sites sur la toile qui permettent à toute personne intéressée par le nahualisme de calculer son *nahual* et, comme dans un horoscope, de décoder ses traits psychologiques dominants, les connivences entre la caractériologie des personnes et leurs *nahuals*. Pour de nombreuses personnes *ladinas* et allochtones, l'intérêt pour la spiritualité maya s'est développé à partir du nahualisme.

conflit à son sujet, des vents violents emportant un habitant défiant l'interdit de ne pas sortir en sa présence... Mais est-ce leur *tanim*, leur *tajaw* ou leur *tajwalil* le moteur d'action et de réaction consécutif au non-respect à leur égard ? À tour de rôle, les uns pointent du doigt le *tajaw*, les autres le *tanim* ou le *tajwalil*. La volonté du chercheur de catégoriser clairement ces figures de l'invisible rencontre les limites explicatives des acteurs : les *Tinecos* ne savent pas toujours comment nommer et définir ces figures invisibles qui les dépassent et parfois les menacent. Plutôt que de forcer les données, je considère ces imprécisions elles-mêmes comme significatives. Certes, le monde des invisibles existe mais le manque ou la perte de clés de lecture sur sa complexité rend parfois sa compréhension difficile.

De prime abord, cette ontologie présente dans les communautés mams étudiées peut sembler proche de l'animisme. Pour illustrer cette similitude avec une ontologie animiste, voici des exemples mentionnés par Philippe Descola et observés également sur mon terrain guatémaltèque : « des animaux, des plantes, des pierres et des montagnes dotés de "centres animiques" analogues à ceux des humains ; des existants de toutes sortes dont les intériorités communiquent entre elles lors des rêves ; des arbres dont on implore le pardon avant de les abattre et à qui l'on rend hommage après les avoir coupés » (Descola, *op. cit.* : 295). Pourtant, dans la cosmovision mam analysée, chacun des existants est différent de tous les autres en raison des combinaisons plurielles d'intériorités et de physicalités distincts. Chaque entité du monde, humaine et non humaine, est un exemplaire quasi unique, ce qui tranche sur l'unité des facultés internes que les ontologies animiques reconnaissent aux humains et à certains non-humains. La cosmovision des indigènes mams contemporains s'apparente ainsi davantage à une ontologie analogique qu'à une ontologie animiste.

Pour faire face à la multiplicité des essences, les systèmes analogiques font preuve d'inventivité « pour traquer à des fins pratiques toutes les similitudes et les résonances offertes à l'inférence par l'observation » (Descola, 2005 : 281). Selon Descola, « L'analogisme use donc de l'analogie afin de cimenter un monde rendu friable par la multiplicité de ses parties, et il le fait avec une systématisme admirable » (*idem* : 315). Les cosmologies analogiques regorgent de puissants dispositifs d'appariement, de structuration et de classement pour devenir représentables, ou simplement vivables, pour ceux qui les occupent ; elles « ont su systématiser ces chaînes éparées de signification dans des ensembles ordonnés et interdépendants, orientés pour l'essentiel vers l'efficacité pratique » (*Ibid.* : 302).

Si Descola utilise le qualificatif « analogique » pour désigner ce schème d'identification, l'analogie n'est toutefois qu'un résultat ou une conséquence de ce mode d'identification.

[L'analogie] ne devient possible et pensable que si les termes qu'elle met en rapport sont distingués à l'origine, que si le pouvoir de déceler les similitudes entre les choses, et le pouvoir d'effacer ainsi en partie leur isolement, s'appliquent

à des singularités. Bref, l'analogisme est une sorte de rêve herméneutique de complétude qui procède d'un constat d'insatisfaction (...). C'est bien la différence infiniment démultipliée qui est l'état ordinaire du monde pour l'analogisme, et la ressemblance le moyen espéré de rendre ce monde intelligible et supportable (Descola *in* Latour et Gagliardi, 2006 : 251).

Le grand travail de l'analogie consiste à établir une illusion de continuité entre des intériorités et des physicalités totalement discontinues à l'origine et ainsi établir des correspondances entre les entités qui composent le cosmos. Idiosyncratiques, ces entités *a priori* totalement disparates, sont cimentées par des similitudes. Inclues dans un même système, elles ne peuvent être séparées comme le chamane Victoriano : « tout être a sa propre manière d'être : le soleil a ses propres énergies, la lune, la terre, les étoiles, les galaxies et comme vous et moi, nous suivons tous notre propre direction, nos propres pensées. Nous sommes indépendants mais nous ne pouvons pas être séparés ». Il n'est pas rare par exemple d'entendre des analogies au sujet de la « Terre Mère²⁵ » considérée comme un organisme composé de diverses fonctions en proie au déséquilibre, à l'instar des organismes des êtres humains et souvent à cause de ces derniers.

Dans ce grand « tout », chacune des entités sont reliées, estiment les *Tinecos* et les chamanes rencontrés. Le mouvement d'une entité peut influencer le destin d'autres entités situées sur des échelles distinctes. Par exemple pour Juana, comme pour ses confrères et consœurs mams, les séismes surviennent lors des changements de saison. Ou encore, une mauvaise saison des pluies influencerait la récurrence exceptionnelle des séismes. Mais ce sont aussi les hommes qui sont en relation constante avec leurs voisins non humains. « Notre relation avec la nature est simultanée », expliquait Otto. « Tout est en relation », déclarent les chamanes. L'équilibre cosmique dépendrait précisément de la qualité de ces liens entre toutes les entités, humaines comme non humaines.

Je pense que Dieu a laissé la terre, le monde dans un équilibre. Je pense que toutes les choses sont en relation. Par exemple, les plantes et les hommes sont en relation. Car les plantes donnent de l'oxygène et nous, nous donnons le « biocarbone » pour que les plantes puissent vivre. Et ce que nous avons fait maintenant, c'est de déboiser les arbres et de ne pas semer (Álvaro, 21/04/2006).

²⁵ Il est difficile d'évaluer si le terme « Terre Mère » est un terme indigène ou s'il est le fruit d'inspiration culturelle étrangère. Cependant, il est courant en idiome mam que des éléments qui composent la nature soient formés des termes « mère », « père », « grand-mère » ou « grand-père ». Par exemple, le mot mam « *Q'chu Tx'otx'* » se traduit par la « terre », mais signifie littéralement, la « terre mère », la « grand-mère terre ». Ou encore, « *Qman jba'l* », se traduit du mam par la « pluie » mais signifie littéralement, « le grand-père la pluie ». Selon les *Tinecos*, ces formules lexicales sont utilisées pour manifester une forme de respect à l'égard des éléments qui composent la nature.

Descola a également observé la manière qu'a l'analogie de distribuer les ressemblances, les différences et les corrélations entre microcosme et macrocosme. L'analogie s'exprime par exemple dans « la géomancie et la divination chinoise, dans l'idée, courante en Afrique, que des désordres sociaux sont capables d'entraîner des catastrophes climatiques ou dans la théorie médicale des signatures » (Descola *in* Latour et Gagliardi, 2006 : 250). Les humains offrent, au sein de cette collection unique d'existants, un modèle réduit des rapports et des processus qui régissent la mécanique du monde.

Dans l'altiplano guatémaltèque, il est accepté qu'un déséquilibre dans le microcosme peut engendrer des perturbations à l'échelle du macrocosme. Pour le chamane k'iche' Audelino, chercher à expliquer le lien qu'il y a entre toutes les parties de l'univers équivaut à la démarche par laquelle procède la physique quantique.

En fonction de l'intensité avec laquelle les personnes sont en syntonie avec les montagnes, leur énergie et leur cœur, comme disent les vieux, seront bien. Et si les montagnes sont bien, elles nous renvoient aussi cette énergie. Tandis que maintenant, avec la destruction qu'il y a, les gens sont dans la crainte, ils ont peur, alors ils déséquilibrent la montagne et se déséquilibrent également. C'est incroyable. (...) Tant que nous sommes en harmonie et en équilibre, nous harmonisons l'univers. Et tant que l'univers ou l'environnement où nous vivons est harmonisé, ils nous harmonisent ou à l'inverse, ils nous désharmonisent et nous déséquilibrent. Le problème est que, d'une certaine manière, l'être humain, pour ne pas pointer du doigt uniquement les Mayas, a désharmonisé la nature. La nature commence alors à désharmoniser les gens. Je pense qu'il existe un lien entre le micro et le macro²⁶ (Audelino, 20/10/2008).

Pour Audelino, l'ouragan Stan (octobre 2005) par exemple aurait eu lieu suite à une « accumulation d'énergie négative depuis le centre des humains. Ce sont les gens qui attirent ce type de maux. Lorsque les gens ne sont pas déséquilibrés ou désharmonisés, les phénomènes sont rejetés ». Selon ce que lui ont enseigné ses aînés – ses « vieux » comme il les appelle – les êtres humains fonctionneraient comme des batteries de voiture : chargés d'une énergie positive, nous attirons des ondes positives. À l'inverse, lorsque l'on se complait dans une énergie négative, on se syntoniserait avec celle-ci. « C'est pour cela que je pense qu'il y a les phénomènes, explique-t-il, mais ce n'est pas seulement de ta faute, c'est la faute de ceux qui prennent des décisions concernant les politiques locales et globales ». Le cosmos est ainsi maintenu en un équilibre relativement précaire sur lequel les êtres humains et leur gouvernement peuvent exercer une influence.

²⁶ Il est difficile d'évaluer l'influence des courants *New Age* sur les actuels chamanes car, comme le souligne Sitler (2006) « la pollinisation-croisée » entre les Mayas contemporains et les participants *New Age* est inévitable.

Afin de préserver un équilibre harmonieux, les *Tinecos* sont chargés de respecter trois types de fonctionnement du cosmos : la complémentarité des dualités, la hiérarchie des entités ainsi que les destinées individuelles et collectives. Ces logiques propres à la cosmovision mam seront ici développées.

Structure inclusive à deux pôles et complémentarité des oppositions

Selon Descola, un « moyen de donner ordre et sens à un monde peuplé de singularités est de répartir celles-ci dans de grandes structures inclusives à deux pôles » (2005 : 303). Ces structures constituent pour l'auteur les indices les plus immédiats pour identifier une ontologie analogique. Descola prend l'opposition du chaud et du froid comme exemple de nomenclature simplifiée de classement de qualités sensibles. Cette opposition complémentaire est d'une étonnante actualité à San Martín²⁷.

Géographiquement tout d'abord, le territoire de San Martín s'étend sur des terres de basse altitude au climat tempéré et sur des terres froides de haute altitude. Les habitants appartenant de manière distinctive à l'une ou l'autre de ces terres sont entourés d'une faune et d'une flore adaptée au climat « chaud » ou « froid ». Ils entretiennent alors des pratiques agricoles et culturelles distinctes. La naturopathe María Carmen explique ces différences de température de la terre : « Ici la terre est froide et plus en avant, elle est plus chaude. Certaines plantes que l'on retrouve ici ne prennent pas là-bas, et celles qui poussent là-bas ne prennent pas ici parce que la terre est froide. Elles ont froid car la terre est froide à cause de ses minéraux et de ce dont la terre est composée ».

Pour María Carmen, une même distinction caractérise les corps humains : « l'organisme de chaque personne est différent ». En effet, la conception maya mam du corps humain considère que les personnes sont parcourues d'un sang plus ou moins chaud, et ce, depuis leur naissance. Une personne de sang chaud, explique María Carmen, est caractérisée comme étant « très forte, très sentimentale mais aussi forte dans la transmission de sa force. Quand la personne est de sang froid, elle a tendance à ne pas avoir peur²⁸ ». Cette définition ne fait cependant pas l'unanimité. Pour Francisco, « si, par exemple, un enfant a un esprit faible et un sang froid, il sera timide. Un chien courra plus rapidement que lui. Le chien dérange l'enfant car il est très nerveux. Mais si la personne a un esprit fort et que son sang est chaud, c'est tout le contraire ». Comme mentionné précédemment, certains états peuvent, de manière momentanée, induire le réchauffement du sang. Lorsqu'un enfant est

²⁷ Le quotidien des *Tinecos* est ordonné et régi par un autre type de dualité : celle entre le bien et le mal. Pour une discussion approfondie sur cette question, voir Julie Hermesse (2014).

²⁸ On notera ce curieux parallélisme entre la présente définition du sang froid et l'expression française « être de sang-froid » qui qualifie un état de calme, une aptitude à garder, en toutes circonstances, une maîtrise de soi.

frappé du *mal de ojo*, le mauvais œil, les dires locaux reprochent aux personnes dotées d'un sang chaud d'avoir attribué les maux, et ce souvent, par un simple regard.

Outre les multiples propriétés reconnues aux plantes, une des principales caractéristiques prises en compte par les *Tinecos* est également leur « température ». Les plantes médicinales sont soigneusement classées comme chaudes ou froides. La pharmacopée traditionnelle veillera à prescrire des infusions de plantes en fonction du type de maladie afin de ne pas provoquer le contraire de l'effet escompté. Par exemple, lorsqu'une personne poursuit un traitement à base de plantes chaudes, ou entre dans un *chuj* préparé avec des plantes curatives également chaudes, il lui est rigoureusement recommandé de ne pas toucher de l'eau froide pendant plusieurs jours ainsi que de fuir les courants d'air. Le corps chauffé par les plantes risquerait d'être affecté par le froid de l'eau ou par le vent. Aujourd'hui, malgré l'introduction de la médecine allopathique, de nombreux *Tinecos* respectent encore la prescription de ne pas toucher de l'eau froide lorsqu'ils prennent des médicaments appelés communément « chimiques ». Il est également intéressant de constater que cette distinction chaud/froid a été transposée sur la manière d'utiliser les intrants chimiques dans l'agriculture. Lors des pluies importantes du mois d'août 2010, un jeune commerçant expliquait qu'il vendait en quantité un certain produit dénommé « *Curzate* » : « Car le temps est froid, avec la pluie. La pluie est froide. Alors il faut réchauffer la terre. Et le *Curzate M72WP* est chaud. Il chauffe la terre ».

Le non-respect des distinctions à opérer entre le chaud et le froid peut affecter l'organisme d'une plante ou d'une personne jusqu'à entraîner sa mort. Un palmier transporté dans les terres froides ne survivra pas aux basses températures. Empreinte d'un certain cynisme, la naturopathe *ladina* María Carmen estime toutefois que, dans le cas des êtres humains, il s'agit d'une question psychologique : « Si une personne se lave après avoir pris une pastille, et qu'elle n'est pas habituée à se laver dans ces circonstances, alors elle peut bien sûr mourir. Je parle surtout des personnes âgées. (...) Cela peut l'affecter mais c'est dans sa tête ! ».

Entités singularisées, technique de protection et transposition du cosmos

La configuration complexe et unique des intériorités et des physicalités attribuée à chaque être, humain ou non humain, une idiosyncrasie. Face à l'impossibilité de maîtriser la multitude des entités idiosyncratiques, les *Tinecos* mettent en place de nombreux systèmes de protection.

Conscients des dangers que des entités humaines et non humaines peuvent infliger à un jeune enfant, diverses techniques de protection sont mobilisées et ce, depuis sa conception. Lors de la période de gestation, le fœtus est par exemple perçu comme vulnérable aux déplacements de la lune. Les femmes enceintes craignent ce qu'elles nomment les « éclipses lunaires ». Lorsque la trajectoire de l'astre le positionne devant le soleil, les *Tinecos* observent une

auréole bleue dans la lumière réfléchi par le soleil. Ce phénomène astronomique provoquerait des malformations sur le fœtus. Pour éviter ce risque, la pratique consiste à entourer le ventre de la femme enceinte d'un ruban de soie rouge sur lequel sont attachées deux épingles-à-nourrice formant une croix. Venu au monde, le nourrisson et plus tard le jeune enfant sera protégé du mauvais œil que peut donner une personne de sang chaud, par le port d'ornement, de couleur rouge également, à même le corps (collier, bracelet, boucle d'oreille, pendentif rempli de piments...) et/ou par une croix en bois posée sous le matelas.

La croix est un élément omniprésent dans les systèmes de protection. Par métaphore, Francisco la décrit comme un bâton sur lequel on peut s'appuyer pour se soutenir. Dès la naissance de leur enfant, certains parents confient à un chamane une croix en bois fixée à un socle, d'une trentaine de centimètres, pour prendre soin de leur progéniture. Régulièrement, les parents et plus tard la personne elle-même viendront consulter le chamane et le dédommager des offrandes réalisées. Les chamanes emportent, en de multiples occasions, les croix dont ils ont la charge (en général au moins une dizaine) pour organiser en leur honneur des cérémonies à l'extérieur.

Les croix sont des objets de protection des humains ainsi que des entités non humaines comme les sources d'eau ou les montagnes. Il est courant d'observer sur les hauteurs, des croix plantées sur un socle. En ces lieux, la croix protège la montagne ainsi que la personne qui a pris l'initiative de l'installer. La présence d'une croix symbolise le caractère sacré d'un lieu. Traditionnellement, tout chamane possédait une croix sur une élévation montagneuse, appelée également autel et souvent héritée du père. L'édification d'une croix dans la montagne vise à soutenir et à protéger la montagne elle-même, son cœur, son esprit protecteur, son *nahual* et indirectement, la communauté. La croix symbolise ainsi le caractère animé des entités qu'elle a la charge de protéger. Il n'est donc pas anodin qu'il soit demandé aux récents convertis évangéliques de brûler leur croix personnelle s'ils en possèdent une.

Il est régulièrement rappelé par les chamanes que la « croix maya²⁹ », remplacée par les Espagnols par la croix chrétienne, renvoie à une tout autre symbolique que celle de la crucifixion du Christ. La croix maya de forme équilatérale représente l'équilibre à maintenir entre les quatre directions et le centre que symbolisent le ciel et la terre³⁰. Traversé par un cours d'eau principal allant du nord au sud, que rejoignent des cours d'eau secondaires en

²⁹ Graphiquement, le côté horizontal de la croix maya se présente fixé au centre de son côté vertical. Traditionnellement équilatérales, les croix actuelles ont généralement pris la forme de la croix des chrétiens. Aujourd'hui la croix symbolise le syncrétisme entre le catholicisme et la spiritualité maya.

³⁰ Pour les Mams du Chiapas, la croix représente une réplique du corps humain (composé d'une tête, d'un tronc et des extrémités) ainsi qu'une réplique du cosmos : « une petite totalité composée de matière et d'énergie » (Rosales, 2008 : 17).

provenance des montagnes à l'est et l'ouest, le centre de San Martín est délimité par quatre montagnes : *Twi Q'anel* à l'est, *Twi Slaj* à l'ouest, la lagune Chikabal au sud et *San Martín Wutz* au nord. Cette transposition de l'univers dans la géomorphologie de San Martín et l'importance des quatre montagnes situées aux quatre directions semblent imprégner encore la cosmovision des *Tinecos*. Les mayanistes Michel Antochiw, Jacques Arnould et Alain Breton (1991), ont également observé combien les Mayas reconnaissent dans chacune de leur communauté villageoise et en chaque territoire, le centre de l'univers, le « nombril du monde ».

Le centre et les quatre points cardinaux sont au cœur des rituels coutumiers. Lors de la préparation du feu rituel, un cercle est généralement dessiné avec du sucre blanc sur le sol. Dans ce rond représentant l'univers, est esquissée une croix : « Tu as déjà été à une cérémonie maya ? me demande Audelino. Alors tu sais qu'est tracée une ligne en sucre ou avec du miel. Ensuite, avec le *copal*, on dessine la croix. À nouveau, ce sont les quatre angles ou les quatre coins. Et puis, on dispose dans l'ordre : le rouge, le noir, le jaune et le blanc ». Les bougies sont placées dans ces segments en fonction de la couleur qu'elles symbolisent³¹. Au centre se retrouvent les bougies bleues et vertes³². Le bleu représente l'air et l'espace du Cœur du ciel. Quant au vert, il symbolise la Terre Mère et son cœur, la nature. Au nord, sont entassées les bougies blanches : couleur de la foi dans la vie, des bonnes choses et des os. À l'opposé, au sud, les bougies jaunes représentent la couleur des graines et en particulier, celle de la céréale locale de base, le maïs, ainsi que l'argent, l'or et la peau mate. À l'est, se trouvent les bougies rouges. Elles évoquent le lever du soleil, la clarté, le sang qui coule dans les veines et la couleur du soleil. Enfin à l'ouest, les bougies noires rappellent la mort mais aussi la rénovation et les cheveux de couleur noire des peuples d'origine maya. Le monticule que les bougies forment avec le reste du matériel pour la cérémonie est semblable à un volcan, fait remarquer Miguel. Ce petit volcan qui sert d'offrande représente, tout comme la municipalité de San Martín, une transposition de l'univers tout entier. On retrouve de la sorte l'usage répandu des symétries spatiales et temporelles et des structures répétitives en abîme, caractéristique des régimes analogiques : « tout est fait pour qu'aucune singularité ne demeure en dehors du grand réseau des connexions analogiques » (Descola *in* Latour et Gagliardi, 2006 : 257).

³¹ L'interprétation du symbolisme des couleurs varie d'un chamane à un autre. Je reprends ici les propos tenus par Álvaro et qui me semblent résumer une conception de ces couleurs largement partagée.

³² Pour Audelino, l'utilisation de bougies vertes et bleues au centre du cercle est récente. « J'ai commencé à aller à des cérémonies mayas avec mes parents depuis environ 40 ans et je n'ai jamais vu qu'ils utilisaient des bougies vertes et bleues. Jamais. Je pense que cela fait maintenant une vingtaine ou une trentaine d'années que cela a commencé. Nous avons le droit de faire en sorte que les choses soient moins rigoureuses et d'inventer des symboles qui nous servent ».

Pour Descola, « la seule chose qui compte vraiment dans un collectif analogique, quels que soient les dispositifs relationnels employés pour y parvenir, c'est d'intégrer dans un ensemble en apparence homogène une foule de singularités spontanément portées à la fragmentation » (2005 : 547). Il estime qu'au sein de systèmes analogiques prédominent les relations comme la transmission, par nature hiérarchique et dispensatrice d'ordre, la protection, souvent combinée avec la logique segmentaire de l'ancestralité et l'échange³³ qui relie des éléments et permet la division des tâches. Ces relations seraient, selon l'auteur, celles qui permettent de gérer aux mieux les différences, et de discipliner l'hétérogénéité.

Le problème épistémologique que pose l'analogisme est : comment rassembler des entités singularisées ? À cette question, il n'existe pas de réponse unique, mais bien une pluralité de perspectives validantes qui correspondent à la multiplicité des collectifs. Outre les grandes structures classificatoires à deux pôles ou encore la distribution hiérarchique, Descola discerne une régularité dans la manière dont est instituée l'instance totalisatrice qui donne son sens à la hiérarchie analogique et assure son bon fonctionnement.

Toute logique analogique cherche à regrouper les entités du cosmos sous une entité supérieure et dominante. Pour Descola, le divin (qu'il distingue du surnaturel³⁴) est « un dispositif de totalisation extrêmement ingénieux que des collectifs analogiques aux prédispositions spéculatives ont inventé et perfectionné » (Descola in Latour et Gagliardi, 2006 : 270). Pour l'auteur, il n'y a de divin que dans les ontologies analogiques et s'il y en a dans le naturalisme, c'est à titre de survivance. Si la figure n'est pas divine, les modes analogiques instituent une instance totalisatrice qui donne sens à la hiérarchie analogique et assure son bon fonctionnement. La « Mère Nature », le Cœur du ciel et le Cœur de la Terre (*Tepeu* et *Gucumatz*), tels qu'ils sont mentionnés par les acteurs locaux, en sont des exemples. Les chamanes et les traditionalistes³⁵

³³ Le lecteur attentif remarquera que ce troisième mode de relation avancé par Descola est pourtant classé dans son tableau « Distribution des relations selon le type de rapports entre les termes » (2005 : 456) comme parmi les relations de similitude entre termes équivalents. Dans ce même tableau, comme dans le texte, outre la *protection* et la *transmission*, Descola mentionne la *production* comme mode de relation de connexité entre termes non équivalents. L'auteur n'explique pas pourquoi, dans une configuration analogique, l'échange, et non la *production*, apparaît soudainement comme un type de relation qui se joue entre termes non équivalents.

³⁴ Le surnaturel n'est selon lui qu'un outil de l'épistémologie des Modernes : « C'est la manière dont les Modernes se rassurent en imputant aux non-Modernes un désir d'explication que leur imparfaite appréhension des régularités naturelles ne leur permettrait malheureusement pas de satisfaire » (Descola in Latour et Gagliardi, 2006 : 270).

³⁵ Il existe des concepts indigènes qui se rapportent au catholicisme populaire : *las costumbres*, les coutumes, ou encore, *las tradiciones*, les traditions. Le terme *tradicionalista* ou *costumbrista* signifie : celui qui met en œuvre des pratiques pour exprimer sa relation au sacré telles qu'elles ont été transmises par les ancêtres. Dans le cadre de ce papier, j'utilise le terme « traditionaliste » pour qualifier les personnes qui affirment leur attachement à la spiritualité

évoquent des croyances équivoques au sujet du principe divin. Si leurs ancêtres mayas s'adressaient à de nombreuses divinités (Thompson, 1973), les indigènes contemporains, héritiers aussi d'une culture chrétienne, se réfèrent tour à tour à un Dieu unique (*Qajaw*, notre Dieu ou encore *Corazon del cielo*) et à des principes divins d'ordre polythéiste. La plasticité qui caractérise les panthéons analogiques, permet aux collectifs analogiques soumis à la christianisation, par exemple, de recruter avec enthousiasme les Saints catholiques.

Destinées individuelles et collectives

C'est aussi le poids du destin qui s'impose à toutes les entités qui caractérise les régimes analogiques.

Dans un régime analogique, les hommes et les animaux ne partagent pas une même culture, une même éthique, les mêmes institutions ; ils cohabitent au prix de multiples précautions avec les plantes, les divinités, les maisons, les grottes, les lacs et toute une foule de voisins bigarrés, au sein d'un univers clos où chacun, ancré dans un lieu, poursuit les buts que le destin lui a fixés selon les dispositions qu'il a reçues en partage, accroché bon gré mal gré à tous les autres par un écheveau de correspondances sur lesquelles il n'a pas prise. Par contraste avec la liberté d'action que l'animisme concède aux existants pourvus d'intériorités semblables, les mondes analogiques sont accablés sous le poids du *fatum* (Descola, 2005 : 296).

À San Martín Sacatepéquez, la question de la destinée se pose au niveau individuel et collectif. Il est communément admis que les êtres humains sont venus au monde prédisposés à recevoir certains dons et à être assignés à une mission de vie particulière. « Il existe un destin pour chacun », commente Francisco P. : « Certains sont nés un jour négatif et, s'ils ne se protègent pas (...), ils auront des problèmes toute leur vie, poursuit-il ». « L'énergie propre à chaque être humain le rend unique », explique le chamane Audelino, « cette énergie dépend du jour de ta naissance, c'est ton don, c'est ton *nahual* ».

Il existe différents degrés dans l'appréciation de la liberté par rapport au destin octroyé ou non par le *nahual*. Audelino dit par exemple s'opposer à la tradition orale qui attribue automatiquement une destinée en fonction du jour de naissance.

Je ne suis pas d'accord avec l'idée qu'il y a des choses que je ne peux pas faire. Il y a des choses que je peux faire, mais que je ne ferais pas aussi bien que si je fais des choses qui correspondent à mon énergie. (...) Tu reçois une énergie pour faire une profession par exemple, mais tu peux faire d'autres choses. (...) L'énergie pré-

maya et à ses rituels tout en ne se détachant pas, ou peu, de la tradition catholique. Si l'imbrication des rites coutumiers avec le catholicisme est évidente chez les traditionalistes, l'inverse est loin d'être le cas pour les pratiquants catholiques.

oriente, elle ne prédétermine pas. Ce n'est ni déterministe, ni fataliste. Mais quand ton *nahual* t'appelle, tu dois faire ce qu'il te dit ou alors tu te perds. Je fais partie de ces cas-là, car je ne voulais pas être un prêtre maya... (Audelino, 30/10/2008).

Selon Audelino, le *nahual* n'impose pas de destin, mais peut donner de fortes injonctions qu'il serait dangereux de ne pas suivre. Le *nahual* est comme « une table de conduite », poursuit Audelino. « Cette table de conduite te dit comment prendre soin de toi pour que ça n'aille pas mal pour toi. (...) C'est une table de conduite qui t'oriente pour vivre une vie harmonieuse avec toi-même et avec les gens ».

Le chamane Victoriano estime que, par son interprétation du destin, il se démarque de la majorité de ses confrères. Selon lui, si le destin équivaut à un écrit qui dicte ce que l'on doit faire, ce que l'on doit penser et ce que l'on doit être, « le destin n'existe pas ». « Nous ne sommes pas des marionnettes dont un certain Dieu tiendrait les fils », poursuit Victoriano. Se distinguant volontairement des chamanes qui n'adoptent pas ce qu'il appelle « une analyse scientifique du *Popol Vuh* », il invite à « une nouvelle interprétation » de ce livre sacré.

C'est l'homme qui choisit comment il veut vivre et faire usage ou non de ses capacités. (...) Le destin n'est pas écrit. Mais on doit étudier quels sont les dons de chacun, parce que nous n'avons pas les mêmes qualités, c'est sûr. (...) Et si on arrive à bien concrétiser le don qu'on porte, (...) alors on peut se réaliser pleinement et de manière satisfaisante pour ce quoi nous avons été procréés par Tepeu et Gucumatz, c'est-à-dire vivre de manière harmonieuse et équilibrée. Car c'est le but de la vie : vivre harmonieusement non seulement avec les hommes mais aussi avec les animaux, les plantes, les pierres, le soleil, la lune, avec tout le cosmos en fait (Victoriano, 26/03/2009).

La « nouvelle interprétation » du destin formulée par Victoriano ne semble cependant pas si novatrice. Elle insiste sur le caractère libre des êtres humains qui ne seraient pas confrontés à un destin écrit. L'être humain, selon lui, est libre de suivre ou de ne pas écouter ce que son *nahual* lui indique : « mon *nahual* ne me manipule pas, c'est moi qui maîtrise le *nahual* pour bien faire ce qu'il m'indique ». Toutefois, tout comme Audelino, Victoriano rappelle que nous avons chacun des aptitudes reçues lors de notre création. Soit nous n'en faisons pas cas et nous vivons une vie remplie d'échecs et non harmonieuse, soit « nous analysons bien ce pour quoi nous sommes venus au monde, et nous trouvons notre chemin et notre équilibre ». Victoriano se fait un point d'honneur de rappeler la responsabilité des hommes face à leur destin. Pour lui, les échecs dans une vie ne sont pas à imputer aux *nahuals*, mais Victoriano ne se détache pas pour autant de l'idée que chaque être est doté de dons uniques qu'il peut utiliser ou négliger. Attribué à la naissance, le *nahual* prédispose les êtres vivants à recevoir certains dons et qualités. Il

prédétermine ainsi indirectement les êtres humains à une destinée sociale particulière.

À un niveau collectif, le comptage cyclique du temps et le caractère cyclique des événements (comme le passage d'une tempête tropicale) inscrivent inmanquablement l'histoire des hommes et des entités non humaines dans une destinée. Le jeu des contiguïtés temporelles que les *Tinecos* expliquent par la redondance d'événements similaires lors du recommencement d'un cycle permet de situer les événements, comme les catastrophes, dans de grandes et larges allégories de commencements et de fins, d'apocalypses et de renaissances (Hermesse, 2014). Prophéties mayas et prophéties millénaristes (prédictions de maux et de catastrophes avant la seconde venue du Christ) annoncent de futures catastrophes. Les idéologies cycliques relient ainsi le présent au passé, de telle manière que les événements courants prennent place dans une histoire attendue. Ce qui apparaît inattendu est en fait attendu. Les événements extraordinaires n'ont pas besoin de glisser dans le mythe, car ils sont déjà mythiques lorsqu'ils surviennent.

Dans un système complexe où les entités forment le tout, et où le tout se retrouve dans les entités, les divers calendriers sont des outils mis à la disposition des hommes afin qu'ils respectent l'ordre du cosmos et son bon déroulement. Selon le chamane Victoriano, pour que les hommes ne passent pas à côté de ce pour quoi ils ont été appelés à vivre sur terre, le *tzolk'in* a été créé, le calendrier sacré de 260 jours. Le *tzolk'in* est quotidiennement mobilisé par les chamanes pour permettre de calculer le *nahual* et d'évaluer ses retombées sur les parcours individuels et ceux de la communauté des vivants. Descola émet l'hypothèse que « les dispositifs de comput du type écriture sont absolument indispensables dans l'analogisme parce que la multiplicité des composantes du monde y est telle que leur mise en ordre, notamment par le biais des techniques de la divination, de la prédiction, suppose des tableaux de correspondances standardisés, en tout cas une forme de disposition spatiale des éléments retenus qui débouche, ou doit déboucher, pour des raisons de limites de la mémoire, sur des représentations graphiques du type pictogrammes ou écriture » (Descola in Latour et Gagliardi, *op. cit.* : 264). Le nombre, la complexité et l'imbrication des divers calendriers que l'on retrouve dans le bassin mésoaméricain (*tzolk'in*, calendrier lunaire, calendrier civil ou *haab* de 365 jours, calendrier basé sur le cycle sidéral de Vénus, les cycles longs...), illustrent la nécessité d'une gestion écrite du temps, court et plus long. Héritage des anciens mayas, ces calendriers sont actuellement manipulés avec plus ou moins de savoir par les chamanes mams de l'altiplano guatémaltèque.

CONCLUSION : DON POUR UNE QUÊTE DE PROTECTION ET RELATION DE PRODUCTION

Des conceptions d'équivalence sur le plan ontologique et des rapports de réciprocité, découle un classement des schèmes de relation. Philippe Descola recense six modes de relation qu'il répartit en deux ensembles : « l'un regroupe des relations potentiellement réversibles entre des termes substituables car situés à un même niveau ontologique (échange, prédation et don), l'autre comprend des relations orientées et irréversibles entre des termes non substituables car hiérarchisés de façon intrinsèque l'un par rapport à l'autre (production, protection et transmission) » (2005 : 456). Mais, précise Philippe Descola, « aucun des schèmes de la pratique ne régit à lui seul l'*ethos* d'un collectif » (*idem* : 458). Si aucune relation n'est hégémonique, un ou plusieurs schèmes de relation sont dominants dans un collectif.

À San Martín, j'ai pu observer la coexistence de deux schèmes de relation intrinsèquement liés : la protection et le don asymétrique, appelé dans les termes indigènes, l'offrande. La collection gigantesque d'existants uniques engendre une préoccupation constante pour la conservation d'un équilibre sans cesse menacé entre les pièces constitutives des individus et « la nécessité de maintenir actifs et efficaces les canaux de communication entre chaque partie des êtres et la foule des instances et déterminations qui leur assurent stabilité et bon fonctionnement » (*Ibid.* : 314). Les chamanes sont chargés de veiller à maintenir l'équilibre cosmique. Les temps d'offrandes cérémonielles ont pour objectif d'entrer en communication avec les entités non humaines et les instances transcendantes invisibles. Malgré de nettes différences dans les rituels observés, l'acte rituel exécuté par les chamanes présente une structure constante faite de deux éléments : des prières et des offrandes. Les matériaux constituant les offrandes lancées dans le feu sont : de fins cierges colorés, de l'encens, des fleurs, du *copal*³⁶, du sucre, éventuellement de la liqueur, un coq, un pigeon, des grains de sésame, du miel, du chocolat, des bonbons... Généralement à genoux, le chamane et l'assemblée qui l'accompagne se tournent vers les quatre coins cardinaux pour annoncer la cérémonie et demander la permission de pouvoir l'accomplir. Dans le contexte mésoaméricain, une des idées maîtresses du système de représentation est que l'homme doit alimenter ses divinités. Le mayaniste Alain Breton parle en

³⁶ L'offrande que constitue le *copal*, *pom* dans son appellation mam, mérite une attention particulière. Le *copal* désigne à la fois diverses espèces d'arbres producteurs d'une gomme-résine et leur substance. Du *copal*, « arbre culturel par excellence » comme le nomme Jesús García-Ruiz (1981), est extraite la sève avec laquelle est élaboré le *copal* blanc tandis que le *copal* noir est préparé à base de l'écorce. Après avoir été préparé par des *copaleros*, le *copal* blanc se présente à l'achat comme des rondelles larges de deux à trois centimètres alignées dans une fine enveloppe végétale. Au *copal* noir, on donne la forme de boules d'environ cinq centimètres de diamètre.

termes d'un « contrat » sans cesse renouvelé entre l'autorité et les hommes : « Tout manquement à ces préceptes, négligence ou faute de la part des hommes, humeurs ou caprices du pouvoir, est menace de schisme, d'un retour aux ténèbres du monde » (1991 : 157-158).

Si la ritualisation des temps d'offrande est spécifique aux cérémonies chamaniques coutumières, elles prennent aussi place dans le vécu des catholiques et des évangéliques. Pour l'évangélique Florinda, « nous devons adorer Dieu en tout temps et faire des actions de remerciement pour tout ». Selon elle, nous devons dire merci à Dieu quand nous naissons, quand nous mourons, quand nous récoltons les cultures... Les pasteurs sont pour elle ce qu'étaient les « prêtres mayas » d'avant : « ce sont des personnes qui se consacrent à remercier Dieu ». Alors que les traditionalistes ont coutume d'organiser une cérémonie maya afin de présenter les premiers fruits de la récolte (premières feuilles de maïs, premiers épis de maïs...) et de faire acte de remerciement, les évangéliques et les catholiques poursuivent ce rituel au sein de leurs églises respectives : « Les évangéliques aussi apportent des épis de maïs à l'église, à la différence, précise María, qu'ils ne mettent pas de bougies à côté des épis ».

L'offrande est considérée comme un présent, un don, afin de gratifier une entité supérieure et de lui prouver son dévouement. En réponse à l'offrande, les *Tinecos* espèrent recevoir la protection des entités divines et non humaines comme la pluie, la montagne, le maïs... Dans ce sens, les chamanes ont le pouvoir d'intercéder pour la protection des entités naturelles qui les entourent, et donc, la capacité de protéger la communauté des humains dont ils font partie.

La protection, souligne Philippe Descola, « implique également une domination non réversible de celui qui l'exerce sur celui qui en bénéficie. (...) Même lorsqu'il y a intérêt réciproque, la relation demeure inégalitaire car elle est toujours fondée sur le fait que l'offre d'assistance et de sécurité par quoi elle se manifeste revient à l'initiative de celui qui est en mesure de l'accorder » (*op. cit.* : 445-446). Au-dessus des chamanes se trouvent des instances supérieures nommées parfois Mère Nature, *Corazon del cielo*, *Ajaw*, Dieu... L'instance transcendante, parfois considérée comme unique, comme duale ou comme multiple, doit sans cesse être remerciée et couverte de dons dans l'espoir qu'elle réponde aux nécessités des êtres humains par un contre-don (une bonne saison des pluies pour de bonnes récoltes, une arrivée sans embûches après un parcours migratoire pour les États-Unis, l'acquisition d'un bien...).

L'offrande révèle une requête inlassable de protection de soi dans un cosmos en instabilité permanente. « Certaines personnes ont toute la vie des problèmes, explique ainsi Francisco car ils ne se protègent pas, ils ne donnent pas d'offrande ». *In fine*, la trilogie « remercier, demander et offrir » vise à maintenir un équilibre entre les humains, les entités divines et toutes les autres entités non humaines, et ainsi, à éviter désaccord ou déception.

Malgré la remarquable permanence des « visions du monde » propres à une culture ou une civilisation, il existe des ruptures structurelles qui pourraient expliquer les états successifs de leur devenir, mais qui sont cependant difficiles à isoler. Philippe Descola propose de laisser de côté les questions de genèse et de causalité antécédentes pour céder le pas à une démarche résolument synchronique qui permet alors de mettre en lumière les propriétés structurales des combinaisons retenues et les conditions positives ou négatives de leurs transformations.

À San Martín, on peut émettre l'hypothèse que le don asymétrique et la protection céderaient le pas à la production, mode central de relation dans une ontologie naturaliste. Le système relationnel analogique basé sur l'offrande reflète une hiérarchie des entités : par ce médium, les êtres humains s'adressent aux entités supérieures non humaines et divines afin de leur prouver leur attachement, par crainte des représailles et dans l'espoir d'une protection. L'homme se considère ainsi comme inférieur aux entités non humaines et divines qui l'entourent. Mais, le sens de cette hiérarchie tend aujourd'hui à s'inverser. Si les principes divins restent sur leur piédestal (les offrandes n'ont de cesse de leur être présentées en demande de protection), les hommes mettent en place des relations de domination envers les entités non humaines. La production, type de relation qui se déploie entre des termes hiérarchisés, l'emporte alors sur le don asymétrique. La conception de la terre comme ressource économique domine idéologiquement et prime sur un rapport coutumier avec celle-ci. L'éthique écologique et le caractère sacré de la terre comme héritage d'une civilisation millénaire deviennent bien plus le reflet d'une idéalisation que celui de pratiques effectives.

Les entités non humaines (telles que le maïs, les arbres, les montagnes, les sources d'eau,...), traditionnellement respectées car animées par des intériorités, sont observées comme des ressources naturelles à exploiter. Toutefois, certains traditionalistes déplorent la déperdition des communications coutumières complexes des êtres humains avec les entités non humaines : « On ne respecte plus notre culture, la culture traditionnelle des peuples mayas qui protège la terre comme leur propre mère, on ne respecte plus la terre ». L'exploitation des entités non humaines conjuguée à l'absence d'offrande expliquerait le déséquilibre entre les entités qui peuplent le cosmos et, dès lors, les désastres naturels.

Pour qu'une technique nouvelle apparaisse (comme les techniques permettant une intensification agricole), précise Philippe Descola, il faut assurément qu'elle présente une utilité réelle ou imaginaire, et qu'elle soit compatible avec les autres caractéristiques du système où elle prend place : « ce n'est pas le progrès technique en soi qui transforme les rapports que les êtres humains entretiennent entre eux et avec le monde, ce sont plutôt les modifications parfois ténues de ces rapports qui rendent possible un type d'action jugé auparavant irréalisable sur ou avec une certaine catégorie d'existants » (*idem* : 525). L'acte rituel matérialisé par des offrandes

symboliques s'est vu avec le temps remplacé par des actes techniques en vue de « nourrir les terres d'intrants chimiques »³⁷. Une relation nouvelle avec la terre émerge : alors que la logique des agriculteurs *Tinecos* était de se mettre à genoux en signe de respect et de lui demander la permission avant de la semer, la hiérarchie se renverse. Maintenant, c'est à la terre et aux cours d'eau de se plier aux nécessités de rendements et au bon vouloir des hommes. Dans la logique du don asymétrique comme dans la logique de production, les sujets créent d'autres sujets dépendants ou subordonnés. On observe ici une inversion de la subordination.

Fondamentale dans le processus de changement, la désagrégation d'un rapport autrefois prépondérant « intervient habituellement lorsque des circonstances engendrées par les aléas de l'histoire, les bouleversements du climat et les effets inintentionnels de l'action humaine forcent des peuples à s'adapter à des milieux différents ou dont les caractéristiques se sont altérées » (*Ibid.* : 530). Mais les circonstances qui modifient un rapport autrefois dominant peuvent également être provoquées par des collectifs d'humains conquérants qui circonscrivent d'autres collectifs d'humains dans un territoire limité soumis alors à une exploitation plus intensive. Descola cite à ce sujet les cas des migrations sous la pression d'envahisseurs ou de voisins belliqueux, l'expansion conquérante, la dégradation anthropogénique d'un écosystème ou sa transformation progressive à la suite d'accidents climatiques. Ce type de « circonstances », « oblige les hommes à modifier leurs stratégies de subsistance et surtout ébranle les relations qui les unissent les uns aux autres et avec le monde, les rendant plus réceptifs à des hardiesses autrefois considérées avec suspicion » (*Ibid.* : 530).

Lorsque les correspondances entre les entités deviennent ténues, l'ordre interne est remis en question et le collectif analogique s'effrite. Les Églises évangéliques doivent leur émergence et leur croissance dans l'altiplano mam entre autres grâce à leur proposition d'un nouvel ordre face à la dégradation de l'ancien. Toutefois, ces nouvelles religions ne se détachent pas d'un principe supérieur hiérarchique, et la plupart de leurs fidèles n'ont pas évacué les principes culturels qui habitent les entités non humaines qui peuplent leur environnement. Les processus de scolarisation, de sortie de la communauté par l'émigration et bien sûr les nouveaux modes de production agricole sont probablement les voies qui amènent les *Tinecos* à remettre davantage en question les bases du système analogique.

À San Martín, alors que prédominait un modèle de relation basé sur le don asymétrique, les transformations actuelles amènent à considérer une inversion de l'asymétrie : autrui qui n'est pas humain, est aujourd'hui dominé par les humains afin de garantir ses propres intérêts. Ou pour le dire en d'autres

³⁷ L'expression locale « *alimentar la tierra de cimicos* » connote de sacrée cette action de nourrir la terre. Il serait intéressant toutefois d'analyser si cet acte est aujourd'hui exempt ou non de toute charge symbolique d'offrande à la terre.

termes, dans le but de traduire la proposition dans les termes ethnocentriques des naturalistes que nous sommes : les êtres humains s'emparent de la Nature et de ce qui la compose afin d'assouvir leurs propres besoins en faisant fi de toute logique de réciprocité. Derrière la lente mais certaine modification des schèmes de relation suscitée entre autres par les objectifs de la production, s'opère, à San Martín, toute une réorientation culturelle.

La logique de relation occidentalo-centrée, à prétention universelle, qui se dégage aujourd'hui à San Martín nous invite à considérer les transformations qui s'opèrent sur le plan des identifications. Car les relations des hommes avec ce qui les entoure ne sont pas sans influence sur les manières de concevoir l'autre dans son identité physique et ses intériorités. Tandis que l'ontologie analogique cherchait en vain à imbriquer corps et intériorités idiosyncratiques dans un tout cohérent, à San Martín l'articulation coutumière des intériorités et des corps humains et non humains tend à s'effriter et désarticule les schèmes ancestraux d'identification.

BIBLIOGRAPHIE

Michel ANTOCHIW, Jacques ARNAULD, Alain BRETON, « Un peuple, trois pays... Un passé et des milliers d'histoires », in Alain BRETON, Jacques ARNAULD (dir.), *Mayas. La passion des ancêtres, le désir de durer*, Paris, Autrement, 1991, pp. 25-41.

Carlos BARRIOS, *Ch'umilal Wuj. El libro del destino*, Guatemala, Cholsamaj Fundacion, 2004.

Alain BRETON, « Un besoin infini d'ancêtres », in Alain BRETON, Jacques ARNAULD (dir.), *Mayas. La passion des ancêtres, le désir de durer*, Paris, Autrement, 1991, pp. 150-158.

Philippe DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

Philippe DESCOLA, « À qui appartient la nature ? », *La vie des idées*, 2008 [En ligne]. URL : <http://www.laviedesidees.fr/A-qui-appartient-la-nature.html>.

David FREIDEL, Linda SCHELE, Joy PARKER, *Maya Cosmos. Three thousand years on the Shaman's Path*, New York, HarperCollins, 2001.

Jesús GARCÍA-RUIZ, « Éléments pour une analyse de la représentation et de la conception de la personne chez les mam », *Cahiers des Amériques latines*, vol. 19, 1979, pp. 167-183.

Jesús GARCÍA-RUIZ, « La cervelle du ciel : ethnologie du copal au Mexique », *Folklore Américano*, n° 32, 1981, pp. 93-126.

Roberte HAMAYON, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990.

Bertrand HELL, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion, 1999.

Julie HERMESSE, *Un ouragan passe... Catastrophe socio-environnementale et transformations culturelles au Guatemala*, Paris, Karthala, 2014 (à paraître).

William R. HOLLAND, *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978.

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

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE), *Censos Nacionales XI de Población y VI de Habitación 2002*, Guatemala, INE, 2003.

Bruno LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1991.

Bruno LATOUR, Pasquale GAGLIARDI, *Les atmosphères de la politique. Dialogue pour un monde commun*, Paris, Les Empêcheurs de tourner en rond, 2006.

Alfredo LÓPEZ AUSTIN, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*, México, UNAM, 2008 (1980).

Sebastian MATTEO, « U way : "Son alter ego". Image et propriété de l'alter ego dans la céramique maya de l'époque Classique », *Annales d'Histoire de l'art et d'archéologie*, vol. 27, 2005, pp. 109-130.

Sylvie PÉDRON COLOMBANI, *Maximón au Guatemala. Dieu, saint ou traître*, Londres, Periplus, 2004.

Adrián RECINOS (trad.), *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Enrique RODRÍGUEZ BALAM, « Acercamiento etnográficos a la cosmovisión de los mayas pentecostales en una comunidad de Yucatán », in Mario HUMBERTO RUZ, Carlos GARMA NAVARRO (dir.), *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*, México, UNAM, 2005, pp. 155-175.

Cecilio L. ROSALES, « Aproximación a la noción de persona en mam », *Revista Pueblos y Frontera digital*, vol. 4, 2008 [En ligne]. URL: <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx>

Robert K. SITLER, "The 2012 Phenomenon. New Age Appropriation of an Ancient Mayan Calendar", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, vol. 9, n° 3, 2006, pp. 24-38.

Nathaniel TARN, *Chamans et prêtres du Guatemala dans la région du lac Atitlán. Scandales dans la maison des oiseaux*, Paris, L'Harmattan, 2006.

Eric THOMPSON, *Grandeur et décadence de la civilisation maya*, Paris, Payot, 1973.

Alfonso VILLA ROJAS, *Etnografía Tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovision prehispánica*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, 1990.

Anne-Marie VUILLEMENOT, *La yourte et la mesure du monde. Avec les nomades au Kazakhstan*, Louvain-La-Neuve, Academia-Bruylant, 2009.

RÉSUMÉ : Par son analyse de l'articulation de différents systèmes ontologiques depuis une perspective « descolienne » dans un terrain ethnographique particulier (une municipalité de l'Altiplano du Guatemala), cet article contribue aux discussions sur les rapports qu'entretiennent les membres d'une communauté mam entre leurs physicalités, leurs intériorités et celles qu'ils attribuent à leur espace environnant. L'auteur présente de manière plus spécifique le système analogique mésoaméricain et son implication sur la conception du corps (distinction chaud/froid; mauvais œil...). Il sera également question des analogies entre les physicalités humaines et non humaines ainsi que de la quête perpétuelle d'un équilibre (grâce au travail des chamanes et des guérisseurs) entre ces entités idiosyncratiques.

MOTS-CLÉS : ontologie analogique, Guatemala, figures de l'invisible.