



Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

110-111 | 2007

De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie

Anthropologies et controverse identitaire au Guatemala

Anthropologies and Controversies about Identity in Guatemala

Agnès Bergeret



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/941>

DOI : 10.4000/jda.941

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2007

Pagination : 161-183

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Agnès Bergeret, « Anthropologies et controverse identitaire au Guatemala », *Journal des anthropologues* [En ligne], 110-111 | 2007, mis en ligne le 22 juin 2010, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/941> ; DOI : 10.4000/jda.941

Ce document a été généré automatiquement le 1 mai 2019.

Journal des anthropologues

Anthropologies et controverse identitaire au Guatemala

Anthropologies and Controversies about Identity in Guatemala

Agnès Bergeret

- 1 À l'instar de nombreux pays d'Amérique latine, l'émergence au Guatemala dans le dernier quart du XX^e siècle de discours anthropologiques « indigènes » a profondément bouleversé l'organisation symbolique des identités composant l'espace national. Dans le cas du Guatemala, nous appelons « mayanistes » les différents mouvements qui ont pour objectif la défense des droits des peuples « indigènes »¹ du Guatemala sur le principe de l'existence d'une culture maya. Ces peuples composent entre 50 % et 60 % de la population, et sont divisés en 21 groupes linguistiques². L'anthropologie occidentale a largement contribué à l'épanouissement de ces mouvements mayanistes, et cet article tentera de dresser un portrait du rôle qu'elle a joué en la considérant comme un acteur interne au Guatemala. Sur les plans historique et institutionnel en effet, les anthropologies guatémaltèques ont été et demeurent dépendantes de l'anthropologie occidentale, mais les perspectives épistémologiques se sont diversifiées. En se focalisant sur les défis du multiculturalisme, les mouvements mayanistes veulent mettre en échec l'hégémonie ladina (ou métisse), tout en questionnant les enjeux implicites de l'anthropologie occidentale.
- 2 Les Ladinos composent l'autre pôle de la population guatémaltèque : ils sont le fruit du métissage des *Criollos*, ces colons blancs descendants d'Espagnols, avec les populations indigènes tout au long des différents processus de complexification sociale. L'adoption par certaines franges mayas de modes de vie ladinos est ainsi communément appelée *ladinisation*. Les Ladinos sont habituellement décrits comme ayant adopté un mode de vie occidental, mais recouvrent aujourd'hui une telle diversité d'origine ethnique et sociale que le langage politiquement correct les dénomme les « non-indigènes ».
- 3 « Maya » et « Ladino » sont donc deux termes très schématiques et recouvrant une grande diversité, mais ils désignent une constante de l'idéologie bipolaire de l'État guatémaltèque, et son empreinte historique est si forte que même les plus grands

critiques de cette bipolarité sont limités par son intériorisation sociale, idéologique, institutionnelle. L'enjeu de tout projet politique « national » est l'articulation de ces deux identités, et toute parole anthropologique est confrontée à l'acuité de cet enjeu.

- 4 Ainsi, si l'on veut éclairer les relations entre anthropologie occidentale et anthropologies des Suds dans le cas particulier du Guatemala, il semble que la distinction anthropologie dominante / anthropologie « subalterne³ » soit difficilement opérante. Au Guatemala, les anthropologies fonctionnent aujourd'hui non sur un mode binaire mais sur un mode ternaire complexe, politiquement différencié : la perspective occidentale, au sein de laquelle nous nous concentrerons sur l'influence des *Cultural studies* nord-américaines ; le point de vue mayaniste ; mais aussi, la position métissée de certains anthropologues guatémaltèques critiques, qui renvoient les deux premières dos-à-dos. Cet article cherchera à dévoiler, après un parcours historique de la formation institutionnelle de l'anthropologie guatémaltèque, quelques-uns des nœuds politiques et épistémologiques où se nouent les alliances mouvantes de ces trois ensembles de paroles anthropologiques.

Bilan historique de l'anthropologie guatémaltèque : les particularités de l'émergence des discours anthropologiques mayanistes

État bipolaire et importance de l'influence étatsunienne : la timide institutionnalisation de l'anthropologie guatémaltèque

- 5 Divers facteurs porteraient à refuser au Guatemala les possibilités mêmes d'une voix anthropologique propre : l'histoire de ce pays est celle de colonisations multiples et multiformes, de la colonisation espagnole à l'établissement des grandes exploitations allemandes et nord-américaines, qui ont fait du pays, selon les époques, une république caféière ou bananière... Elle s'adapterait parfaitement à une interprétation strictement dépendantiste du fonctionnement du pays (Fisher, 2001 : 70), si la bipolarité de la société ne rendait nécessaire un mode d'explication plus complexe de son fonctionnement.
- 6 De l'indépendance, en 1821, au printemps démocratique de 1944 à 1954, la république a maintenu un modèle d'État oligarque, extrêmement centralisé, et ségrégatif, ayant pour base le patriotisme *criollo*, puis le « nationalisme exclusif » ladino (Davis, 2004), pour justification idéologique le racisme, et pour fondement institutionnel indispensable à son économie l'État de tutelle et le travail forcé des populations indigènes. Dans ce contexte, aucune institutionnalisation de l'anthropologie n'a pu s'effectuer, sinon autour de groupes d'intellectuels « anthropologues » tels que Flavio Herrera, Luis Cardoza y Aragón, David Vela, Miguel Angel Asturias (Mendoza, 2001 : 25-26).
- 7 C'est avec le « Printemps démocratique » de 1944-1954, que la recherche d'une identité nationale et la valorisation du patrimoine culturel permettent l'institutionnalisation d'une anthropologie indigéniste et assimilationniste, par la création de l'Institut indigéniste national (*Instituto Indigenista Nacional* - IIN) et l'Institut d'anthropologie et d'histoire (*Instituto de Antropología e Historia* - IDAEH). Le premier directeur de l'Institut indigéniste national, Antonio Goubaud Carrera, est considéré comme le fondateur de l'anthropologie guatémaltèque, et son parcours est significatif de la forme de connexion organique entre la recherche guatémaltèque et la recherche étatsunienne, qui va souvent bien au-delà du seul lien académique : il a étudié à Berkeley et à Chicago, fomenté les

premières expéditions touristiques au Guatemala et deviendra ambassadeur auprès des États-Unis après ses fonctions à l'IIN. Autour de lui se forme une génération pionnière d'anthropologues, caractérisée par l'indigénisme, comptant Jorge Luís Arriola, Francisco Rodríguez Rouanet, Jaime Búcaro, Carlos Navarrete, Alfredo Méndez Domínguez, Joaquín Noval, Juan de Dios Rosales et Carlos Mejía Pivaral (Mendoza, *ibid.* : 28).

- 8 Le Guatemala oscille depuis lors entre divers modes de conception de sa société : les débats augurant chaque nouvelle constitution depuis 60 ans (en 1945, 1956, 1965 et 1985) traduisent dans ses différentes formes, les tiraillements entre l'égalitarisme et l'état de tutelle, l'assimilation et l'ethnicisme, mais c'est un universalisme tronqué qui l'emporte à chaque fois au travers des idéologies de l'intégration et de la ladinisation, puis du développementalisme (Taracena, 2004).
- 9 Après le coup d'État contre le Président Arbenz en 1954, les animateurs du Séminaire d'intégration sociale guatémaltèque (*Seminario de Integración social guatemalteco* - SISG) créé en 1956, liés au processus « de libération anticommuniste », travaillent sur la théorie de l'intégration sociale et de la ladinisation, qui doit mener les indigènes à la modernité par leur intégration économique et politique. Ce séminaire comptait des intellectuels guatémaltèques, tels que Skinner Klee, appuyés par des chercheurs étatsuniens (Melvin Tumin, John Gillin, Kalman Silvert, Richard Adams).
- 10 Le refus d'envisager la question ethnique en dehors de l'horizon de l'assimilation continue avec le modèle développementaliste et propaysan sur lequel s'appuient les dictatures militaires qui dirigent alors le pays. Mais cette caractéristique idéologique est dramatiquement radicalisée par la période de guerre civile et de tutelle de l'armée sur l'État à partir des années 1960, et jusque dans les années 1990. L'armée massacre des villages entiers et fait disparaître ou fuir la plus grande partie des intellectuels. La recherche anthropologique devient alors systématiquement suspectée de subversion. L'un des événements les plus symboliques de la ligne sécuritaire de l'armée guatémaltèque est l'assassinat de l'anthropologue Myrna Mack par des militaires, en 1990.
- 11 La coopération internationale, après les accords de paix de 1996, a tenté de lancer le renforcement et l'assainissement de l'État avec les clauses sur la fiscalité, le respect de toutes les composantes ethniques ou encore la réforme de la police, mais il est avéré que l'oligarchie, organisée en réseaux familiaux endogames dont l'assise serait bien plus solide que la succession formelle des régimes, n'est pas disposée à modifier la distribution des pouvoirs et des richesses (Casas Arzú, 1992). De plus, la masse financière étrangère mobilisée par les accords de paix a renouvelé la dépendance vis-à-vis de l'étranger et souvent remis en question les capacités des gouvernements successifs qui, par ailleurs, n'ont eu de cesse de renâcler à l'accomplissement des accords. On comprend alors la faiblesse des financements étatiques pour la recherche durant toute cette période, et la très faible connexion entre les investigations et les politiques publiques (Palma Murga, 2004 : 19). Ainsi, d'une part, la grande majorité des intellectuels d'aujourd'hui a été formée en Occident et surtout aux États-Unis⁴ ; d'autre part, ce sont alors les universités occidentales, les ordres religieux et les organisations non-gouvernementales, qui ont permis l'institutionnalisation de l'enseignement et la recherche en anthropologie depuis les années 1970. Aujourd'hui, six universités⁵ développent la recherche en sciences sociales, mais ce sont les « centres de recherche » qui dominent le paysage anthropologique. Outre le Centre de recherches régionales de Mésoamérique (*Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica* - CIRMA), pilier de la recherche et des ressources

bibliographiques fondé en 1978, l'Association de recherches et d'études sociales (*Asociación de Investigación y Estudios Sociales - ASIÉS*) est fondée en 1982, Myrna Mack imagine en 1986 l'Association pour le progrès des sciences sociales (*Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales - AVANCSO*), et la faculté latino-américaine des sciences sociales du Guatemala (*Facultad Latino-americana de Ciencias Sociales de Guatemala - FLACSO Guatemala*) s'installe en 1987 ; l'Institut d'études interethniques (*Instituto de Estudios Interétnicos -IDEI*) de l'université San Carlos, est créé en 1992.

L'« émergence » des mouvements mayanistes dans le contexte de la guerre civile

- 12 Le renversement du paradigme de l'indigénisme assimilateur s'opère dans le contexte particulier de la guerre froide et du conflit armé des années 1970. Les origines de ce processus sont à la fois internes et externes au pays, et nous en présenterons trois : le débat historique et anthropologique sur le marxisme, les modes d'action des leaders indigènes, et les réactions des intellectuels étrangers.
- 13 Le premier facteur de renversement est la discussion autour du marxisme orthodoxe et de la contradiction ethnique (cf. Taracena, *op. cit.*) : jusqu'alors considérée comme une contradiction secondaire par rapport à la contradiction de classe⁶, le pamphlet du Guatémaltèque Guzman Böckler et du Français Herbert (1970) en fait une contradiction première, issue du colonialisme interne dont les structures demeureraient en vigueur au Guatemala. Il s'inscrit en rupture avec le culturalisme indigéniste, et son précepte d'assimilation par la ladinisation. L'analyse de Guzman Böckler révèle de plus le Ladino comme un être fictif, qui ne peut constituer la base d'un projet de construction nationale. Les nouveaux mouvements révolutionnaires se tournent alors vers la problématique de la discrimination et du racisme, mais sans véritablement la mener à son terme, limités par l'ethnocentrisme occidental de ses modèles de pouvoirs, d'État et de nation (Le Bot, 1995).
- 14 Entré en clandestinité, le mouvement communiste historique (le Parti guatémaltèque du travail- *Partido Guatemalteco del Trabajo*), dirigé par l'anthropologue Joaquin Noval, demeure quant à lui attaché à une vision classiste mais non dénuée de finesse et de réalisme⁷ : sa pensée semble paradoxalement plus adaptée au contexte culturel de certaines régions du Guatemala (Grandin, 2004 : 120).
- 15 Deuxièmement, l'impulsion vers l'anthropologie mayaniste vient de la part de leaders indigènes, qui luttent contre l'ethnocentrisme ladino. Depuis les années 1950, Adrian Chavez, grâce à sa traduction pionnière du Pop Guj en k'iché, sa quête de formalisation d'un alphabet maya, incluant des symboles inspirés de l'iconographie des anciens Mayas et la création de l'Académie de langue maya-quiché (*Academia de Lengua Maya Ki-ché*) en 1959, avait préparé le terrain. Dans les années 1970, le mouvement Patinamit, l'initiative du parti indigène Front d'intégration nationale (*Frente de Integración Nacional*), la revue *Ixim* entre 1977 et 1979, et d'autres comme le député Tezahuic Tohón, les activistes Macía Caxal ou Pop Caal, appellent à faire obstacle à l'hégémonie idéologique orchestrée par la presse et les partis traditionnels, à s'opposer à la folklorisation et aux stéréotypes de leurs modes de vie et à sauvegarder les valeurs indigènes par l'histoire, la linguistique et l'anthropologie, en mettant en avant un projet de pays bi-national. Mais ces premières tentatives d'échapper aux modèles et idéologies étrangères tournent court.

- 16 Troisième facteur : le contexte de guerre froide. La répression anticommuniste post-1954 a en effet détruit les organisations et le langage naissant du réformisme agraire par lequel les paysans faisaient leur demande à l'État. Il fallait, pour obtenir une réaction internationale aux massacres perpétrés par l'armée, jouer sur un autre tableau que celui de la lutte des classes : celui de la discrimination ethnique. C'est ce qu'ont opéré les nouveaux mouvements révolutionnaires, dont le choix narratif de Rigoberta Menchú, dans l'ouvrage qui la fit connaître, de privilégier les aspects culturels⁸, et son engagement dans le Comité d'unité paysanne (*Comité de Unidad Campesina* - CUC), sans préciser les liens que celui-ci avait avec le mouvement de guérilla EGP (*Ejercito Guerrillero de los Pobres*) sont le meilleur exemple⁹. Or, la réaction internationale a effectivement été décisive : dans les années 1980, la tribune obtenue auprès des organisations de défense des droits de l'homme internationales permet aux mouvements mayas de fleurir. De leur côté, nombre d'anthropologues confrontés à de graves questions éthiques (Watanabe, 1997) s'orientent vers la défense des peuples opprimés et participent en grande partie de la mise en forme de la tradition et de la culture maya. Ils se concentrent tout d'abord sur la déconstruction historique de ce qui constitue la culture maya puis sur les thèmes de la violence, de l'oppression et sur l'ambivalence des effets du néolibéralisme et de la globalisation économique sur les Mayas, notamment la coïncidence stratégique entre le nouvel ordre néolibéral international et l'ampleur des mouvements indigènes (Warren, 1998 ; Fisher, *op. cit.* : 247).
- 17 Là surgit la reconnaissance paradoxale par des anthropologues occidentaux d'une parole anthropologique « propre », qu'ils ont passionnément contribué à construire – beaucoup soulignent le rôle des archéologues Proskouriakoff et Schele dans la réappropriation des symboles et glyphes mayas, et des missions étatsuniennes protestantes, telles que l'Institut linguistique d'été (*Summer Institute of Linguistics*) ou du poids des ONG et fondations étrangères dans le Projet linguistique Francisco Marroquin (*Proyecto Lingüístico Francisco Marroquín*), dans la formalisation des langues mayas. Warren (*op. cit.*) souligne que l'enjeu était de mettre à jour le rôle actif des Mayas dans la transformation de leur culture et de leur histoire. Il était alors impératif de favoriser l'émergence d'une anthropologie proprement indigène.
- 18 Cet objectif se traduit par l'aide apportée par des universités et des organisations humanitaires étrangères aux centres d'études tels l'IDEI, la FLACSO ou le CIRMA, marqués par la présence de fortes personnalités mayanistes (notamment Cojti Cuxil pour l'IDEI), ainsi que par des programmes de bourses exclusivement destinés aux étudiants mayas, tel que le « Maya Competence Building », programme de coopération entre l'IDEI et l'université de Tromsø, en Norvège.
- 19 Ce mouvement crée un espace de recherche propre au sein du système universitaire et des centres de recherche, participant de l'élan humanitaire d'après-guerre : on observe une circulation importante des élites intellectuelles entre la recherche et les organisations humanitaires, et une forte interpénétration des discours¹⁰.
- 20 Par la suite, ces mouvements mayanistes prennent leur autonomie par rapport au mouvement révolutionnaire, et refusent de se déterminer sur l'échiquier politique des dominants, accusant la gauche comme la droite de les instrumentaliser (Montejo, 1997 : 109). Le discours anthropologique mayaniste a donc finalement pris une place relativement autonome dans l'arène politique. Sa plus grande réussite est d'avoir permis la sauvegarde, le renforcement, le renouvellement des savoirs et pratiques rituelles

mayas, la généralisation de l'éducation bilingue, ainsi que la sensibilisation de la Justice aux systèmes de normes différents régissant les communautés indigènes¹¹.

La controverse identitaire : enjeux politiques et épistémologiques

- 21 Le discours anthropologique mayaniste, en partie « créature » des anthropologues et archéologues étatsuniens, prend aujourd'hui un tour épistémologique et politique qui provoque de nombreuses réactions.
- 22 En effet, l'anthropologie occidentale est depuis les années 1990 mise en joue sur sa position hégémonique par les intellectuels mayanistes (Warren, *op. cit.* : 146 ; Fisher, *op. cit.* : 25). « Que faites-vous réellement ici ? » demandent-ils, associant l'anthropologie au néocolonialisme¹².

Refonder une histoire nationale multiculturelle

- 23 L'anthropologie mayaniste, assumant donc une position de « subalterne », s'attache à élaborer une autre histoire que l'histoire officielle « dictée » par les étrangers et les Ladinos.
- 24 C'est à l'échelle de l'État que les intellectuels mayanistes pensent, mettant en défaut les catégories étatsuniennes qui opposaient le localisme indigène au nationalisme ladino. Ils visent ou bien l'abolissement ou bien la réforme d'un État souvent qualifié de « colonialiste », et le renforcement des institutions étatiques qui garantissent l'épanouissement de la diversité culturelle. Il s'agit alors de lutter contre l'histoire officielle nationale construite par l'élite ladina et contre la folklorisation de leur culture, comme l'a fait Sam Colop dans son ouvrage « Jub'aqtun Omay Kuchum K'asmelal ; Cinco siglos de encubrimiento » (1991). L'unité des Mayas est présentée non comme à faire mais comme un fait dont il ne manque plus que de prendre conscience. C'est dans cet ordre d'idée que l'anthropologue maya-jakaltèque Montejo (*op. cit.*) oppose à l'hégémonie ladina actuelle l'hégémonie maya de l'époque classique précolombienne et la perfection de cette civilisation, période qui scelle selon lui la « culture sous-jacente, de base » des Mayas. Il trouve la preuve de sa continuité dans la survivance des calendriers rituels, des langues, et de la cosmologie, et fonde ainsi la légitimité de l'unité du mouvement maya de nos jours.
- 25 Cette vision se fonde donc sur une critique du concept d'État occidental moderne, et l'histoire officielle qui en fait le modèle de fonctionnement de l'État guatémaltèque. En effet, alors que les anthropologues étatsuniens étudient comment se sont influencés mutuellement la conscience de soi des Mayas et l'État guatémaltèque pensé comme *hégémonique*, certains anthropologues mayanistes insistent sur la faiblesse de la souveraineté de l'État dans certaines régions du pays et l'autonomie des institutions indigènes par rapport à l'État (Velasquez Nimatuj, 2005 : 109). Les mayanistes considèrent le « multiculturalisme » d'aujourd'hui, soutenu par les grandes institutions internationales, comme une version allégée ne promouvant aucune transformation réelle pour les majorités marginalisées. Ils multiplient donc les comparaisons de la situation guatémaltèque à d'autres formations nationales, en particulier l'apartheid sud-africain et

la crise du Kosovo, l'autonomisme espagnol ou les exemples suisse ou belge, évoquent des solutions fédérales ou une refonte binationale de l'État.

- 26 De plus, alors que la conception de la mayanité demeure souvent indissociable dans les analyses occidentales de la vie en communauté, du travail agricole ritualisé et d'institutions telles que les confréries, l'anthropologie mayaniste développe un point de vue original en ce qu'elle disjoint l'identité maya de cet ancrage communautaire, et condamne l'anthropologie occidentale passée ou présente qui ne donnerait pas d'autre place aux Mayas que celle que la colonisation et l'oligarchie leur ont laissée, et rendrait difficile la redéfinition de l'identité des Mayas dans leur existence de plus en plus urbaine. Ainsi, le concept de *ladinisation*, devenu problématique même pour ses premiers défenseurs (Adams, 1994) est aujourd'hui quasiment banni du vocabulaire anthropologique (Warren, *op. cit.* : 69). De nombreuses études tentent de montrer que les indigènes peuvent se moderniser, s'urbaniser, sans pour autant se « ladiniser ».
- 27 Cependant, l'attachement à la notion d'essence ne pouvait que provoquer des réactions de la part des anthropologues occidentaux.

Les débats autour de l'essentialisme mayaniste

- 28 En effet, cette anthropologie « subalterne » fascine, comme le montre le nombre d'études qui lui sont consacrées (Nelson, 1999 ; Warren, *op. cit.* ; Morales, *op. cit.* ; Fisher, *op. cit.*), mais la grande majorité des anthropologues occidentaux est d'accord pour considérer la parole anthropologique indigène comme essentialiste, et trouve ses analyses de la « culture de base », de la spiritualité et de la tradition maya¹³ idéalistes, simplificatrices, ethnicistes, manichéennes et normatives (Warren, *op. cit.* : 147). Certes, il faut constater l'emploi stratégique de l'essentialisme par les intellectuels mayanistes. Montejo revendique et définit ainsi son usage du terme « essence » qui renvoie aux : « racines historiques profondes qu'ont les peuples indigènes dans les terres et les territoires qu'ils continuent d'habiter et pour la défense desquels ils luttent contre l'exploitation capitaliste et l'expropriation transnationale. [...] cela implique l'existence de valeurs centrales et des visions du monde distinctes que les peuples indigènes expriment au travers de leurs cosmologies vécues » (Montejo, 2004 : 231. Traduction de l'auteur).
- 29 L'« essence », ce sont donc les racines historiques de l'identité qui permettent aux « subalternes » de se défendre dans un contexte hostile à leur reproduction. Leurs fondements sont le territoire et la continuité historique des visions du monde indigènes. Ce nœud symbolique identitaire est constitué essentiellement par les langues, les cérémonies, la relation particulière au cosmos et au temps, les vêtements traditionnels, les symboles de la croix, des couleurs... Il se niche dans des concepts, des idées, une mémoire et des rituels perpétués, plus que dans un mode d'organisation sociale précis. Ce sont ces éléments « inaliénables » qui maintiendraient le groupe dans son unité. Certes, les mayanistes les recréent en même temps qu'ils les décrivent (mais, pourrait-on dire, comme toute œuvre anthropologique). Cependant, cet essentialisme très malléable, créatif et dynamique relève davantage d'une « realpolitik » (Fisher, *op. cit.* : 67) que d'une démarche scientifique d'analyse des rapports identitaires dans un contexte historique précis. Là se trouve la rupture avec le principe de relativisme méthodologique fondant l'anthropologie en Occident¹⁴. Or, souvent, l'engagement des anthropologues pour la défense des droits des indigènes les empêche de dénoncer l'« essentialisme » mayaniste avec trop de vigueur, pour la raison qu'un discours déconstructiviste donnerait de l'eau

au moulin des adversaires des mouvements mayas (Fisher & Watanabe, 2004 : 4). On pourrait avancer que ces débats font partie d'un cercle vicieux, celui des impasses du système monolithique et totalisant des perspectives multiculturalistes – que décortique Scott Michaelsen dans *The Limits of Multiculturalism* (1999).

- 30 En conséquence, cet essentialisme aboutit à une nouvelle folklorisation : la création de nouveaux « indiens mythologiques et purs » coupe la route à des initiatives dynamiques et alternatives de définition de l'identité (Esquit, 2004). En particulier, la construction de la « spiritualité maya » est menée par de nouveaux prêtres mayas, une élite qui édicte ce qui relève ou non de la tradition. La sophistication de leurs rituels, leur rôle dans la protection des lieux sacrés, leur notion d'ancestralité et leurs habitudes de vie par ailleurs très occidentales, se révèlent relativement coupées des conceptions et pratiques populaires et surtout des préoccupations quotidiennes des populations indigènes. Désignés *hackers* pour leur adaptation aux techniques modernes occidentales (Nelson, *op. cit.*), les mayanistes n'apparaissent plus capables de créer une vision subalterne alternative à la version occidentale : ils ne pourraient plus en constituer qu'un miroir réfléchissant (Morales, *op. cit.* ; Esquit, 2004¹⁵).
- 31 Cependant, un récent débat dans la revue *Mesoamérica* (2005, 47) retourne l'accusation essentialiste vers les anthropologues des *cultural studies*. En effet, Carol Smith critique à cette occasion ses collègues, notamment Warren (*op. cit.*) et Nelson (*op. cit.*) pour la réduction à laquelle ils ont soumis les mouvements mayas en se focalisant sur leur seul aspect culturel, impliquant une distorsion de leur signification et de leurs résultats politiques (Smith, 2005 : 114). Warren et Nelson les auraient à leur tour *essentialisés*. Smith perçoit dans leur démarche la réaction d'anthropologues qui veulent récupérer leur autorité comme experts en cultures non-occidentales : leur tactique serait alors de réduire les paroles mayas à un type de parole illégitime – l'essentialisme – pour l'anthropologie occidentale. Ainsi, l'essentialisme mayaniste et les *cultural studies* nord-américaines ont invisibilisé et dépolitisé¹⁶ les luttes populaires bien présentes dans le pays, qui relient les questions de droits culturels aux droits économiques et politiques, en ne prenant en compte qu'un type particulier d'intellectuels mayas « bien vus » par le gouvernement et les institutions internationales, et une partie seulement de leur agenda.

Le troisième terme de la construction des identités guatémaltèques : vers une anthropologie guatémaltèque critique

- 32 De fait, le dialogue entre certains anthropologues des *cultural studies* et les intellectuels mayanistes a longtemps été basé sur une alliance plus ou moins explicite contre l'« hégémonie ladina », utilisant comme repoussoirs les Ladinos, reconnus implicitement et uniformément comme *racistes*. En se centrant sur la mayanité, ils ont refoulé la question de la *relation* qui fonde le fonctionnement de la société guatémaltèque. C'est donc sur la question de la ladinité et de la forme des relations interculturelles que se concentre aujourd'hui la difficulté à mettre en place des définitions satisfaisantes, afin d'explicitier les champs de validité, de façon critique, des termes « maya », « indigène », « ladino ». Il s'agit de dépasser l'impasse tautologique imposée par une analyse en termes d'hégémonie ladina face à la résistance maya (Watanabe, 1997). Or, du fait de la grande diversité de ses situations socio-économiques, et parce qu'il est souvent issu d'un « sacrifice » d'une partie de ses fils, nécessaire au fragile équilibre de la paysannerie

indigène, un « Ismaël » d'Amérique centrale (Wolf, 1959 : 230), le Ladinoguatémaltèque demeure un monde de l'ombre.

- 33 Un troisième type de parole tente donc de se constituer et de se déprendre des pièges de l'essentialisme mayaniste comme des modèles occidentaux plaqués sur le cas guatémaltèque, et elle compte autant d'auteurs ladinos que mayas encore étrangers. Esquit (2004) réalise un bilan remarquable des vices de ces deux derniers types de paroles, sans pour autant les rejeter en bloc¹⁷. Mendoza (*op. cit.*) tente d'élaborer de son côté une histoire de l'anthropologie guatémaltèque pour contribuer à la construction de cette pensée propre. En effet, cette parole peut être présentée comme l'héritière de la génération pionnière indigéniste et du débat des années 1970, et notamment des plus beaux travaux d'anthropologues guatémaltèques, ceux de Falla (1978) et Cabarrus (1979), dont l'argument est que les changements dans les cultures indigènes constituent plutôt une « indianisation » d'éléments ladinos et occidentaux, ce qu'ils démontrent en se focalisant davantage sur les rapports de pouvoirs dans leur globalité symbolique que sur les seules différences culturelles. Leurs études ne se basent pas sur la représentation préétablie d'éléments identitaires. Dans *Quiché Rebelde* par exemple, Falla étudie les recompositions identitaires au travers des mouvements religieux et des structures commerciales d'un village quiché. Il s'agit ainsi de reconnaître la diversité des histoires régionales de conformation des identités (Shackel, 2000¹⁸) ou encore de comprendre comment se sont articulées les logiques de la guerre froide et les logiques locales d'une lutte paysanne proprement indigène (Grandin, *op. cit.*).
- 34 Casaus Arzú, par son analyse fondamentale *Guatemala : linaje y racismo* [*Guatemala : lignage et racisme*], en 1992, inaugure une série d'études sur l'oligarchie guatémaltèque et son idéologie raciste et rompt avec l'invisibilisation du *Criollo* (les descendants d'Espagnols constituant l'oligarchie « blanche » et endogame du Guatemala). La question du racisme devient fondamentale et bénéficie d'études approfondies (comme celle de Flores et Midré, 2002), prenant en compte les différences régionales et les différents mécanismes concrets de discrimination, et pour lesquels Watanabe (1997) propose alors les termes de « culture procédurale ».
- 35 Enfin, Mario Roberto Morales – en reprenant le principe de Hawkins dans ses *Inverse images* (1984) – avec *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón* (2002) affirme l'interdépendance structurale existant entre les Mayas et les Ladinos : « Le Guatemala est le mariage mal accordé entre les indiens et les ladinos. Si ce mariage devait être rompu, le pays cesserait d'exister culturellement. Mais le fait qu'il ne se rompra jamais n'obéit pas à la terreur que le pays cesse d'exister, mais à la terreur souterraine des indiens et des ladinos de cesser d'exister comme tels si cessait d'exister leur contrepartie » (Morales, *op. cit.* : 212. Traduction de l'auteur).
- 36 Cependant Morales remet en question la réalité de cette représentation bipolaire, en soulignant que tous les Guatémaltèques sont des métis, mais selon des modalités très diverses et très différentes. Morales constate que les différents groupes culturels entrent en contact par un métissage de jointure, d'intersections, pour lequel on peut reprendre le concept d'hétérogénéité non dialectique. Morales oppose le multiculturalisme, dans son sens fort de reconnaissance de droits particuliers à chaque communauté culturelle, à l'interculturalisme comme présence de cultures différentes qui peuvent dialoguer, opérer des croisements dans des espaces particuliers, et reprend là un concept sur lequel de nombreux groupes mayas sont d'accord pour discuter (Esquit, 2003 : 7). Enfin, il relie les nouvelles négociations identitaires aux phénomènes de globalisation économique pour

montrer que la véritable question est pour lui celle des effets du néolibéralisme et la nécessité d'un État fort qui garantisse ses droits, culturels comme économiques, sociaux, et politiques à toute la population.

- 37 On peut espérer pour l'anthropologie guatémaltèque qu'elle parvienne à montrer, sans dissoudre la richesse et la diversité de la cosmovision de chacun, l'interdépendance et les modalités d'articulation (indissociablement politique, économique et culturelle) des différents systèmes sociaux qui composent le pays.

Conclusion

- 38 La question de l'articulation entre les *communautés imaginées* des Mayas et des Ladinos au Guatemala a donc donné lieu à trois constructions anthropologiques : l'identité comme ethnie, essence et culture de base ; l'identité comme *culture à déconstruire* ; l'identité comme processus idéologique et politique.
- 39 Dans le processus d'institutionnalisation originel des années 50, puis la reconfiguration qui s'opère avec la guerre civile, l'anthropologie occidentale joue un rôle majeur mais non hégémonique : elle devient un acteur interne, objet de critiques, et notamment de la part du secteur mayaniste qu'elle a contribué à former.
- 40 Or, cette voix mayaniste qui semblait devoir tenir le rôle de parole subalterne critique se révèle politiquement très liée à l'anthropologie états-unienne pour sa radicalité anti-ladina, et problématique au niveau épistémologique pour son essentialisme. Plus discrète, une anthropologie proprement guatémaltèque tente de s'institutionnaliser dans ce contexte : refusant le radicalisme, mais sans rejeter ni la préoccupation des mayanistes pour les populations les plus marginalisées, ni les apports conceptuels et méthodologiques occidentaux, elle lance le défi de l'élaboration d'études sur l'État et les relations interculturelles, dans les divers contextes régionaux et sociaux qui composent le Guatemala.

BIBLIOGRAPHIE

- ADAMS R., 1994. « Ladinización e historia. El caso de Guatemala », *Mesoamérica* ; 15(28) : 289-304.
- BURGOS E., 1983. *Moi, Rigoberta Menchú*. Paris, Gallimard.
- CABARRUS C., 1979. *La cosmovisión k'ekchi en proceso de cambio*. San Salvador, Universidad Centroamericana José Siméon Cañas.
- CASAUS ARZÚ M.-E., 1992. *Linaje y racismo*. San José, FLACSO.
- DAVIS S.H., 2004. « Mouvement maya et culture nationale au Guatemala », *Journal de la société des américanistes*, 90(2) : 137-166.
- ESQUIT E., 2003. *Caminando hacia la utopía. La lucha política de las organizaciones mayas y el estado en Guatemala*. Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos, 4(4).

- ESQUIT E., 2004. « Las rutas que nos ofrecen el pasado y el presente : activismo político, historia y pueblo maya » in EURAQUE D., GOULD J. & HALES C. (eds), *Memorias del Mestizaje. Cultura Política en Centroamérica de 1920 al presente*. Guatemala, CIRMA : 167-192.
- FALLA R., 1978. *Quiché Rebelde*. Guatemala, Editorial universitaria.
- FISHER E., 2001. *Cultural Logics and Global Economies. Maya Identity in Thought and Practice*. Austin, University of Texas Press.
- FISHER E., WATANABE J. (eds), 2004. *Pluralizing Ethnography. Comparison and Representation in Maya Cultures, Histories and Identities*. Santa Fe, School of American Research Press.
- FLORES S., MIDRÉ G., 2002. *Elites ladinas, políticas públicas y pobreza indígena*. Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos. Magna Terra Editores.
- GUZMAN BÖCKLER C., HERBERT J-L., 1995[1970]. *Guatemala, una interpretación histórico-social*. Guatemala, Cholsamaj.
- GRANDIN G., 2004. *The Last Colonial Massacre. Latin America in the Cold War*. Chicago, University of Chicago Press.
- HAWKINS J., 1984. *Inverse Images: the Meanings of Culture, Ethnicity and Family in Postcolonial Guatemala*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- LE BOT Y., 1995. *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*. Mexico, fondo de Cultura Económica.
- MARTÍNEZ PELÁEZ S., 1998 [1970]. *La patria del criollo*. Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- MENDOZA E., 2001. *Antropologistas y antropólogos : una generación*. Guatemala, Universidad San Carlos.
- MICHAELSEN S., 1999. *The Limits of Multiculturalism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- MONTEJO V., 1997. « Pan-mayanismo : la pluriformidad de la cultura maya y el proceso de autorrepresentación de los mayas », *Mesoamérica*, 18(33) : 93-123.
- MONTEJO V., 2004. « Angering the Ancestors. Transnationalism and Economic Transformation of Maya Communities in Western Guatemala », in FISHER & WATANABE (eds), *Pluralizing Ethnography. Comparison and Representation in Maya Cultures, Histories and Identities*. Santa Fe, School of American Research Press : 231-255.
- MORALES M. R., 2002. *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón. Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*. Guatemala, Consucultura, Palo de Hormigo (1^e édition : 1999).
- NELSON D., 1999. *A Finger in the Wound. Quincentennial Bodypolitics in Guatemala*. Berkeley, University of California Press.
- PALMA MURGA G., 2004. « Investigación en ciencias sociales. Un estado de la cuestión », *L'ordinaire latino-américain*, 197 : 7-22.
- SAM COLOP E., 1991. *Jub'aqtun Omay Kuchum K'asmelal ; Cinco siglos de encubrimiento*. Guatemala, Cholsamaj.
- SCHACKT J., 2000. « La cultura q'eqchi' y el asunto de la identidad entre indígenas y ladinos en Alta Verapaz », *Estudios interétnicos*, 8(13) : 14-20.
- SMITH C., 2005. « Acerca de los movimientos mayas en Guatemala », *Mesoamérica*, 26(47) : 114-138

TARACENA ARRIOLA A. et alii., 2004. *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1944-1985*. Antigua Guatemala, CIRMA.

VANTHUYNE K., 2004. « Guatemala. Des ONG œuvrant pour la “paix” », *Journal de la société des américanistes*, 90(1) : 240-258.

VELASQUEZ NIMATUJ I., 2005. « Entre el cuerpo y la sangre de Guatemala », *Mesoamérica*, 26 (47) :105-113.

WARREN K., 1998. *Indigenous Movements and their Critics. Pan Maya Activism in Guatemala*. Princeton, Princeton University Press.

WATANABE J., 1997. « Los mayas no imaginados : antropólogos, otros y la arrogancia ineludible de autoría », *Mesoamerica*, 18(33) : 41-72.

WATANABE J., 1999. « Getting over Hegemony and Resistance. Reinstating Culture in the Study of Power Relations Across Difference », *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 66: 117-126.

WOLF E., 1959. *Sons of the Shaking Earth*. Chicago, University of Chicago Press.

NOTES

1. Nous utilisons « indigène » (sans guillemets dans la suite du texte) pour désigner les peuples appelés « *indígena* » au Guatemala : ceux auxquels on attribue ou qui revendiquent une ascendance précolombienne et qui se définissent ainsi en opposition aux colons espagnols et à leurs descendants, en prenant la conquête et la colonie comme rupture historique fondatrice. Pour notre part, le critère d'une indigénité remontant à cinq siècles pose problème : elle rejette une bonne part de la population, qui est née dans le pays depuis plusieurs générations mais n'est pas considérée comme « indigène ». Nous pensons que, d'évidence, toute la population guatémaltèque est issue de métissages divers et complexes : nous utilisons le terme « indigène » parce qu'il est un terme usuel dans le pays, et montrons les problématiques que son usage alimente.
2. Il faudrait ajouter deux groupes ethniques non-mayas – les Garifunas et les Xinkas –, mais ils sont très minoritaires. Nous avons choisi de nous concentrer sur la question maya.
3. Dans le sens des *subaltern studies* : l'anthropologie des opprimés propose une alternative critique à l'anthropologie dominante justifiant l'oppression.
4. Claudia Dary, anthropologue aujourd'hui coordinatrice académique de la FLACSO-Guatemala, a étudié à Pittsburg. Estuardo Zapeta, aujourd'hui journaliste, a réalisé des études anthropologiques à la SUNY-Albany et Enrique Sam Colop, l'une des plus grandes voix du mouvement mayaniste, a obtenu un doctorat en linguistique maya à la SUNY-Buffalo. Parmi les chercheurs de l'Institut d'études interethniques, Demetrio Cojti Cuxil a obtenu son doctorat en communication sociale en Belgique. Victor Montejo, anthropologue maya-jakaltèque, a obtenu son doctorat à l'université du Connecticut.
5. L'université publique San Carlos, l'université privée Rafael Landívar créée au début des années 1960 par les jésuites et avec l'apport de l'US-AID, l'université Del Valle, privée et non-confessionnelle, l'université Francisco Marroquin, l'université Mariano Galvez fondée par le *Summer Institute of Linguistics* (mission protestante), et l'université rurale de Guatemala.
6. Cf. Martínez Peláez (1998).
7. Noval critique Böckler et Herbert pour leur compréhension romantique de la culture indigène, qui suppose qu'elle devrait automatiquement être solidaire de la révolution. Malgré les déficits de son analyse instrumentaliste de l'ethnicité, Noval a compris que la culture maya est

susceptible de manipulation par les classes dominantes, que le colonialisme a efficacement utilisé les traits culturels distinctifs comme le langage, les vêtements et les institutions politiques et religieuses locales pour contenir les masses indigènes dans de petits groupes contrôlables. L'enjeu selon Noval est alors non de détruire ces traits distinctifs, mais de leur permettre de devenir des signifiants critiques.

8. Elisabeth Burgos souligne cette dimension exemplaire du récit de Rigoberta Menchú : « la discrimination qu'elle subit culturellement est celle que tous les Indiens du continent subissent depuis la conquête espagnole » (1983 : 7).

9. Morales (2002 : 130, 183).

10. Prenons pour exemple le projet « Estudios Etnicos » de la FLACSO dirigé par l'anthropologue Santiago Bastos, développé en collaboration avec le CIRMA et financé en partie par l'ONG OXFAM-UK. Il prend acte de l'efficacité politique du « mouvement maya » et s'attache à étudier comment la société « vit, comprend, recrée cette nouvelle forme de comprendre la diversité ethnique ». Il s'agit alors de « répondre aux préoccupations manifestées par le "Mouvement maya" et d'autres acteurs politiques sur la capacité de mobilisation, l'acceptation et les possibilités de développement de ce nouveau discours ». Traduction de l'auteur. www.flacso.edu.gt/etnicos.htm#1

11. Mais le mouvement est très divers et conflictuel dans ses positions politiques. Concrètement, les résultats tardent à se faire sentir dans les politiques publiques de l'État et dans son organisation, et sont d'autant plus ralentis après l'échec du référendum sur la réforme constitutionnelle énonçant la reconnaissance de droits particuliers aux différents groupes ethniques, le 16 mai 1999.

12. « "Les leaders mayas" soumettaient effectivement mon approche constructiviste à leur propre critique des intellectuels étrangers comme une catégorie politique néocoloniale » (Warren, *op. cit.* : 74. Traduction de l'auteur).

13. Pour ce qui est de l'essentialisme dans le domaine humanitaire, consulter l'analyse fine de Karine Vanthuyne (2004) sur la « réactivation des divisions manichéennes » et la radicalisation normative des interventions associatives.

14. « Cojti Cuxil soutient vigoureusement que le rôle approprié des anthropologues nord-américains devrait être celui d'aider à identifier les continuités dans la culture maya, les caractéristiques éternelles qui font des Mayas ce qu'ils sont » (Warren, *op. cit.*: 74. Traduction de l'auteur) ; « Demetrio Cojti Cuxil voulait que je fasse ce que je ne pouvais pas faire : être une archéologue culturelle ou une ethnohistorienne qui trouverait les continuités et, quelles que soient leurs significations réelles, soutiendrait qu'elles sont la culture maya » (*ibid.* : 78. Traduction de l'auteur).

15. « Les activistes et intellectuels mayas ont rationalisés le passé maya à la manière occidentale, et leur discours politique et académique est plus que jamais clairement influencé par les concepts et les catégories que génèrent la science et l'idéologie européenne, étatsunienne ou latino-américaine » (Esquit, *op. cit.* : 175. Traduction de l'auteur).

16. « L'intérêt pour la sauvegarde culturelle [de la part des leaders mayas] ne signifie pas qu'il y ait un manque d'intérêt pour les droits politiques et économiques mayas, ce qui est obscurci par le traitement sélectif des intellectuels mayas de la part de Warren et Nelson » (Smith, *op. cit.* : 125. Traduction de l'auteur).

17. « Nous les Mayas, en nous rapprochant de l'académie et de la science occidentale, peut-être pourrions-nous trouver des chemins adéquats pour affronter notre présent et notre futur ». (Esquit, *op. cit.* : 188. Traduction de l'auteur).

18. Par exemple, en Alta Verapaz, les relations entre Q'eqchi' et Ladinos sont très différentes de celles d'autres régions du Guatemala, notamment par la pratique courante de la langue q'eqchi' par les Ladinos et la difficulté des Q'eqchi' à s'identifier comme Mayas. Une femme q'eqchi' explique en effet à Schackt : « Je suis indigène [...] mais maya, non. Celui qui dit que nous sommes

mayas, c'est une chose politique du gouvernement : car eux, les politiques, nous appellent Mayas pour demander de l'aide à d'autres pays » (Schackt, *op. cit.* : 20. Traduction de l'auteur).

RÉSUMÉS

Cet article décrit l'émergence des discours anthropologiques mayanistes au Guatemala et leurs rapports complexes avec l'anthropologie occidentale en se centrant sur la question des identités maya et ladina. Si l'anthropologie occidentale a fortement contribué à la formalisation de la tradition maya et aux possibilités d'épanouissement institutionnel et politique d'une nouvelle autoanthropologie, elle se trouve aujourd'hui mise en cause par les mayanistes sur sa position hégémonique. Cependant, on ne peut parler proprement au Guatemala d'affrontement binaire entre une anthropologie subalterne et une anthropologie dominante : une troisième perspective anthropologique, métisse et critique par rapport au culturalisme, nous contraint à envisager d'une façon plus complexe les différentes positions épistémologiques et politiques des anthropologies au Guatemala.

This article describes the emergence of Mayanist anthropological discourses in Guatemala and their complex relations with Western anthropology by focusing on the question of Maya and ladino identities. If Western anthropology has contributed greatly to the formalisation of Maya tradition and to the opportunities for institutional and political development of a new auto-anthropology, its hegemonic position is questioned today by Mayanists. However, we cannot speak of a simple binary opposition between a subaltern anthropology and a dominant anthropology: a third anthropological perspective, mixed and critical with respect to culturalism, obliges us to consider in a more complex way the different epistemological and political positions of anthropologies in Guatemala.

INDEX

Keywords : essentialism, Guatemala, identity, mayanism, multiculturalism

Mots-clés : essentialisme, Guatemala, identité, mayanisme, multiculturalisme

AUTEUR

AGNÈS BERGERET

IHEAL - CREDAL/CEMCA