

LA POLITIQUE DU SACRÉ

Vestiges, « lieux sacrés » et néo-autochtonie des migrants mayas q'eqchi' dans les basses-terres du Guatemala (département du Petén) *

*Titre de la thèse en cours

Romain DENIMAL
Doctorant, Université Paris Nanterre, Lesc-Erea (UMR 7186)

Introduction

Caractérisés tantôt par des vestiges archéologiques, tantôt par des saillances du paysage, les « lieux sacrés » (*lugares sagrados*) du Guatemala offrent à penser un entrelacs d'enjeux complexes. Une série d'exemples ethnographiques révèle que la question des lieux sacrés traverse l'ensemble des Amériques et concentre un faisceau de revendications politiques autochtones tout en suscitant l'émergence de nouvelles formes de liens ancestraux à ces espaces (Erikson & Vapnarsky, sous presse). À titre d'exemples, on peut mentionner : le Cerro Quilish au nord de Cajamarca au Pérou non loin des mines d'or de Yanacocha (Li 2013) ; le site de la Confluence en territoire navajo en Arizona avec le projet de développement Grand Canyon Escalade (Vogel, 2021) ; Wirikuta, dans l'État de San Luis Potosí au Mexique, convoité par une entreprise minière où les Wixaritari (Huichols) se rendent en pèlerinage (Gutiérrez del Ángel, 2016) ; ou encore les grottes de la Candelaria dans le nord du département de l'Alta Verapaz au Guatemala, récemment reconnues comme sacrées par l'État pour les Mayas Q'eqchi' dans le cadre d'une lutte politique et foncière contre un propriétaire terrien français (Woodfill, 2019 ; Ybarra, 2018).

Les lieux sacrés sont aussi le lieu d'une resémantisation constante, dans le sens de nouvelles mises en mots du monde. Ces espaces sont tour à tour sites archéologiques, lieux de mémoire associés aux ancêtres, lieux de pèlerinages, espaces cérémoniels, entités autres qu'humaines¹ dotées d'intentionnalités auxquelles sont destinées des rituels, espaces dits « naturels » pourvus de gisements de minerais, espaces économiques de développement touristique, emblèmes au service d'une identité nationale ou encore nature sanctuarisée qu'il convient de préserver. Si l'on reprend le concept de « friction » développé par Anna L. Tsing (2020 [2005]) et emprunté aux sciences physiques pour appréhender ces « rencontres hétérogènes et inégales » (*ibid.* : 32), on peut émettre l'hypothèse que, d'une part, le qualificatif « sacré » est au cœur de ces dites rencontres et que d'autre

¹ Je reprends ce terme issu du travail chez les Ojibwa d'Alfred Irving Hallowell (1960) qui pour moi gagne en inclusivité par rapport à celui de « non-humain » dont l'usage très répandu invite à une forte binarité. Le projet de colloque *Concevoir les existants. Les subjectivités autres qu'humaines en arts et sciences humaines et sociales* que proposèrent Khalil Khalsi et Magali Uhl cherchait également à défendre ce choix terminologique. Il fut malheureusement annulé en raison de la pandémie.

part, il suscite de « nouveaux agencements de culture et de pouvoir » (*ibid.*). L'enjeu de la thèse est donc d'interroger la place qu'occupe le sacré dans les mécanismes de ce processus de resémantisation.

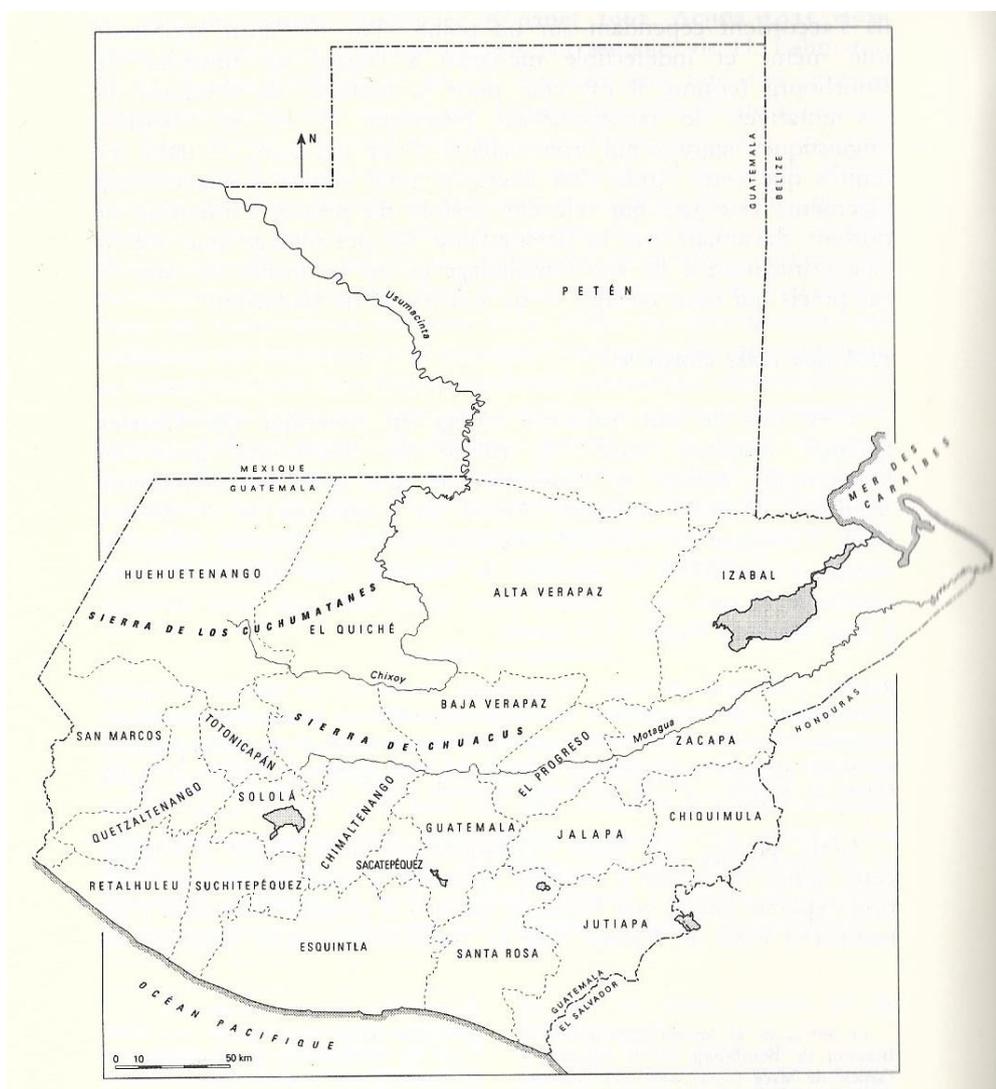
À l'origine de cette communication se trouve un questionnement au sujet des Q'eqchi' massivement déplacés depuis leurs hautes-terres d'origine vers les basses-terres forestières du Petén lors du conflit armé guatémaltèque (1960-1996). L'une des conséquences majeures de ces flux migratoires récents a été la mise au jour de nombreux vestiges archéologiques. Le cas analysé pour la thèse concerne des villages majoritairement mayas q'eqchi' des alentours de la grotte de Naj Tunich dans le sud-est du département du Petén, au nord du Guatemala. En 1979, Emilio Pop et son fils Barnabé – Q'eqchi' récemment installés dans un nouveau village du sud-est du Petén – chassaient dans la forêt et ont découvert « par hasard » la grotte de Naj Tunich et ses vestiges archéologiques – glyphes, dessins, céramiques, pierres de taille¹. La (re)découverte de ce site coïncide avec la fondation progressive de différents villages majoritairement q'eqchi' aux alentours de la grotte, au cours des années 1960-1970, depuis le sud vers le nord. Il s'agit aussi d'une redécouverte à l'origine de nombreux travaux archéologiques (Adams et Brady, 1994, 2005 ; Brady, 1989 ; Brady et Villagrán, 1991 ; Stone, 1995) qui ont contribué à l'inscription institutionnelle de ce site comme patrimoine culturel et naturel à préserver et potentiellement à faire visiter. Connecté aux espaces villageois, ce site est aujourd'hui considéré par les habitants de ces villages comme une entité autre qu'humaine qu'ils désignent par le concept q'eqchi' de *tzuultaq'a* – sur lequel je reviendrai. De plus, ce site est utilisé par les mêmes habitants pour des rituels individuels ou collectifs à l'adresse de l'entité *tzuultaq'a*.

Dans ces conditions, je me demande comment ces groupes q'eqchi' considèrent-ils les vestiges qu'ils côtoient, visitent et utilisent ? Je me demande également comment, à travers ces vestiges, ces personnes considèrent-elles les Mayas qui, plus de mille ans auparavant, les ont utilisés ? Pour comprendre la complexité que recouvre le sens attribué à Naj Tunich par les communautés q'eqchi' qui vivent à côté, je propose d'interroger l'enchevêtrement d'inscriptions institutionnelles, de personnes, de pratiques, de discours et de représentations associés à ce site. À ce stade de la recherche², l'ethnographie offre plusieurs biais pour engager des hypothèses de réponses à ces

¹ Au sujet de la « découverte » du site, voir le tout premier article consacré à Naj Tunich et signé George Stuart (1981) pour le *National Geographic*.

² Cette réflexion est construite à partir d'un court séjour ethnographique à visée exploratoire précédant la thèse et la pandémie d'une durée d'un mois (janvier-février 2020). Depuis, le travail de recherches a été effectué à distance, via des cours de langue q'eqchi' en ligne avec un professeur de l'université San Carlos de Guatemala ainsi que sur les réseaux sociaux. C'est pourquoi mon intervention ne vise pas à partager les résultats d'une recherche aboutie mais propose plutôt de contribuer à la discussion à travers une réflexion à visée programmatique avant, espérons-le, de retourner sur le terrain.

questions. Dans un premier temps, je propose de considérer le rôle de la juxtaposition d'inscriptions institutionnelles associées à cette grotte à travers la signalétique qui est donnée à voir aux visiteurs et aux habitants. Dans un second temps, je considérerai les discours de mes interlocuteurs qui entouraient la cérémonie que j'ai pu observer à l'intérieur de Naj Tunich. En somme, le découpage sémantique de termes q'eqchi' relatifs à la sacralité des vestiges me permettra de questionner les traductions qui y sont proposées aux visiteurs et aux habitants afin d'interroger la relation au *tz'ultaq'a* et la conception du sacré tout comme ce qu'induit l'institutionnalisation de ces pratiques, discours et représentations dans la singularisation du site et des personnes associées que sont, par exemple, les spécialistes rituels.



Carte 1. Carte des frontières politiques actuelles du Guatemala (Breton, 1994:21)

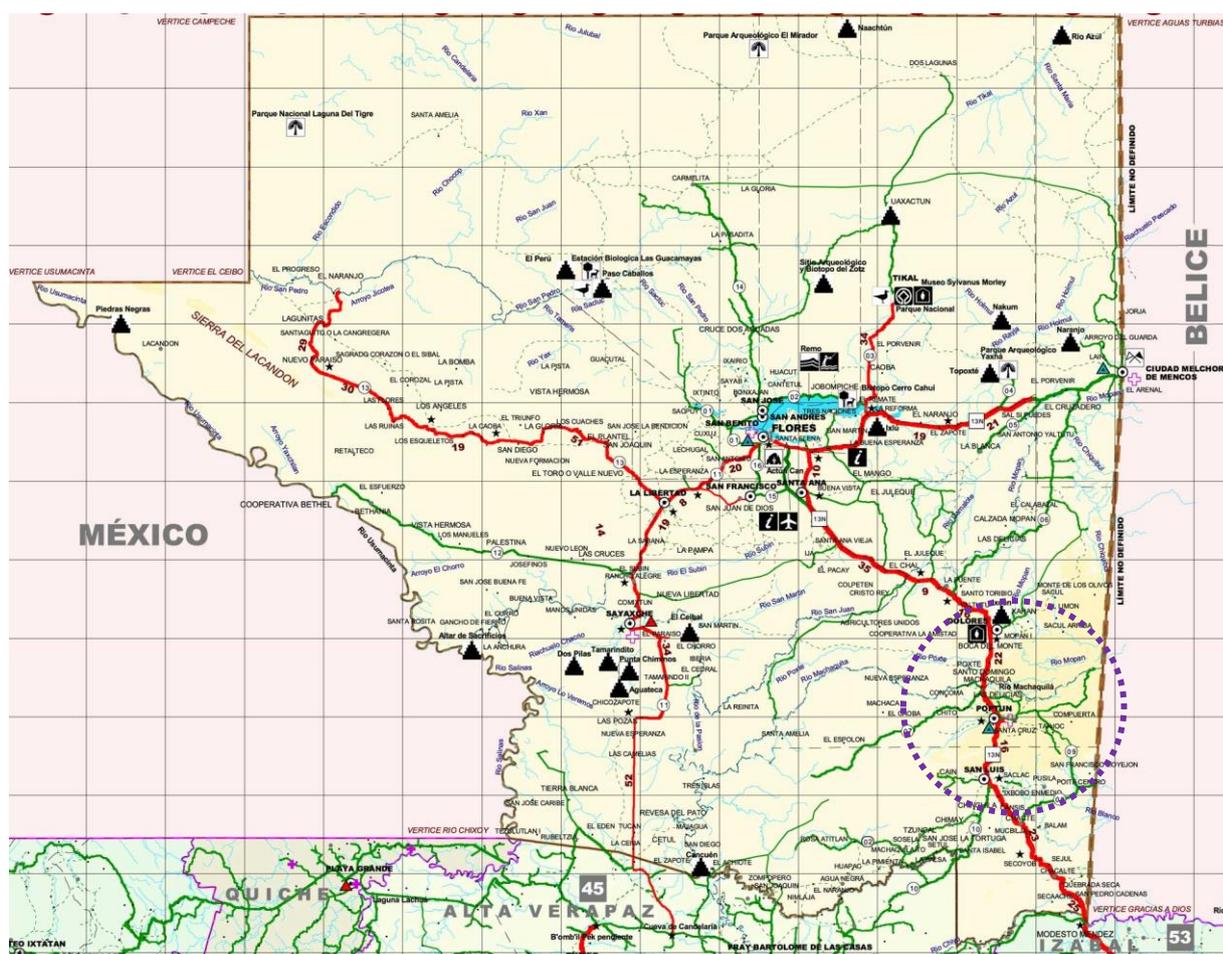
Éléments de contextualisation

Le 19 octobre 1962, le Congrès du Guatemala adopte le décret 1551 dit « loi de transformation agraire ». Celui-ci participe à forger une vision du Petén constitué de terres « vacantes » (*baldías*) à conquérir, exploiter et rentabiliser en vue de consolider l'économie nationale. Cette gigantesque opération de colonisation fut déléguée à un organisme militarisé actif de 1959 à 1986 (Schwartz, 1990) qui portait le nom d'Entreprise nationale de promotion et de développement économique du Petén (*Empresa Nacional de Fomento Y Desarrollo Económico del Petén, FYDEP*). L'ambition gouvernementale était triple (*ibid.* : 251) : (1) augmenter les capacités de production alimentaire nationale par la transformation des zones forestières en zones d'élevage et d'agriculture ; (2) développer l'extraction de matières premières tel que le bois pour l'export international ; (3) apaiser les tensions politiques et sociales qui s'intensifiaient dans les hautes terres du Guatemala. De nombreux Q'eqchi' ont alors saisi cette opportunité pour s'extraire de l'engrenage du système latifundiaire des hautes terres de l'Alta Verapaz afin de devenir à la fois propriétaires et exploitants de leurs propres terres. Un interlocuteur q'eqchi' m'expliquait qu'à l'époque de la colonisation du Petén, la FYDEP offrait l'équivalent de 18,3 hectares ($\frac{1}{2}$ *caballería*) par famille. La condition *sine qua non* de l'octroi d'une concession résidait dans le défrichage quasi intégral des parcelles concernées qui étaient généralement couvertes de forêt (Bergeret, 2012 : 45). En l'espace de trente ans, près de 50% du couvert forestier a alors disparu dans le Petén (Ponciano, 1998, cité par Ybarra, 2018 : 49). Cette politique de distribution des terres suscita un phénomène de migrations très important d'autant plus qu'en plein cœur du conflit qui embrasait les hautes-terres (1979-1983), près d'une centaine de villages q'eqchi' ont été rayés de la carte, des dizaines de milliers d'habitants ont été massacrés tandis que d'autres villages subissaient des réorganisations spatiales et sociales forcées (Wilson, 1991 : 40-41, 1993a : 131).

La population du Petén s'est ainsi multipliée par 33. En 1964, 26 720 habitants étaient recensés dans le département contre 200 000 en 1984 (Schwartz 1990 : 10) et enfin 858 256 pour l'année 2020 selon l'Institut national de statistiques¹. Cette explosion démographique soudaine a bouleversé la région sur tous les plans. Il s'agit d'une rupture historique que Norman B. Schwartz (1990) n'hésite pas à qualifier de « deuxième colonisation », la première étant celle entreprise par les Espagnols et achevée après l'occupation de la cité maya de Tayasal, en 1697 (Jones, 1998). Plus de vingt ans après la signature des Accords de Paix de 1996, le Guatemala compte aujourd'hui environ 16 millions d'habitants dont près de 4,5 millions de Mayas. Il s'agit plus exactement de 21 groupes

¹ Consulté en ligne le 21 février 2020, URL : [http://www.oj.gob.gt/estadisticaj/reportes/poblacion-total-por-municipio\(1\).pdf](http://www.oj.gob.gt/estadisticaj/reportes/poblacion-total-por-municipio(1).pdf).

de populations très hétérogènes apparentés à la famille de langues mayas. Parmi elles, le q'eqchi' est la langue la plus parlée au Guatemala après l'espagnol et devant le maya k'ichee' : en 2014, d'après l'Institut national de statistiques¹, 28,3% des Mayas du Guatemala étaient recensés comme Q'eqchi', soit environ 1 273 899 personnes, alors qu'ils n'étaient que 361 000 recensés en 1982 (Poianco Barrera, 1992 : 18). Aujourd'hui, et bien que les villages ruraux du sud-est du Petén ne soient pas exclusivement habités par des Q'eqchi', la langue q'eqchi' y est majoritairement véhiculaire au même titre que l'espagnol.



Carte 2. Carte du département de Petén avec, en cercle pointillé violet, les lieux de mon ethnographie exploratoire en janvier-février 2020 (URL : https://www.ijfex.com/fullsize/2011-11-23-14993/Mapa_de_Peten.html, consultée le 17/02/2020)

¹Page consultée en ligne le 1^{er} juillet 2021, URL : <https://www.ine.gob.gt/sistema/uploads/2016/02/03/x1V5rkCljjq7MVrAlaXLDtHp8epb2gkm.pdf>

Présentation du terrain ethnographique

Pour amorcer l'ethnographie, ma future directrice de recherches, Valentina Vapnarsky, m'avait recommandé auprès de Reginaldo Chayax Huex¹ et de son fils Aderito, fondateurs et représentants de la fondation Bio-Itza' installée à San José, sur la rive nord du lac central (voir carte n°2). Ce sont eux qui m'ont ensuite orienté vers la fondation ProPetén, dont le siège se trouve sur l'île de Flores. Fondée par l'anthropologue Norman B. Schwartz décédé en 2018 et dont le portrait trône aujourd'hui à l'accueil, cette ONG travaille à la protection de l'environnement en lien étroit avec les populations q'eqchi' du Petén. Afin de m'introduire à différentes communautés villageoises, sa directrice Rosita Contreras me proposait d'accompagner dès le lendemain matin l'un des agronomes de la fondation dans sa tournée hebdomadaire de travail avec les communautés q'eqchi' organisées en coopérative de cultivateurs de cacao affiliée à ProPetén et installées entre les municipes de San Luis et Poptún. C'est un peu avant 6h du matin le 25 janvier 2020 que j'ai fait la rencontre de Daniel Castellanos, l'agronome de ProPetén. À l'image de son patronyme, Daniel n'est pas Q'eqchi' ni même Maya, mais se dit Petenero², et se définit comme un habitant non-maya originaire de ce département. Après m'avoir récupéré sur l'île de Flores avec son pick-up blanc flanqué du logo de la fondation, nous avons pris la route goudronnée jusqu'à Poptún avant de nous enfoncer sur des pistes cahoteuses en direction de l'est et de la frontière bélizienne (voir carte n°2). Le paysage qui s'offrait à nous devenait une succession de vallons et de petites collines parcellisées et cultivées qui alternaient maïs, haricots et pâturages pour le bétail. Chaque millimètre de ce paysage semblait marqué par une présence humaine récente, régulière et constante. Daniel m'amena ainsi à la rencontre des quatre communautés q'eqchi' qui composent la coopérative pour la production, la transformation et la vente de cacao : Jalacté, La Compuerta, Se'tul aussi nommée San Lucas Aguacate et enfin Poite Centro³. Chacune de ces localités fut d'abord fondée par des Q'eqchi' originaires d'Alta Verapaz ou d'Izabal entre les années 1960-70. Le travail de Daniel cette semaine-là consistait à estimer la récolte à venir en comptabilisant les fruits que présentaient chaque cacaoyer. Lors de cette tournée, la visite des communautés n'était malheureusement que partielle car chaque soir nous dormions à un point fixe, dans un motel près de San Luis et ce n'est que le jour que nous partions avant le lever du soleil à la rencontre des différents agriculteurs affiliés à la coopérative. Ceux-ci nous attendaient alors à l'extérieur de leurs maisons. Une fois sur place, la

¹ Décédé de la Covid-19 le 1^{er} octobre 2020, voir l'hommage de Scott Atran, Ximena Lois et Valentina Vapnarsky (2020) qui retrace également l'histoire de Bio-Itza'.

² Comme Norman B. Schwartz (1990) l'emploie à la manière d'un gentilé, je choisis de suivre son exemple et d'adopter une graphie sans italique et avec une majuscule dans le cas du nom.

³ Pour information, voici une vidéo faisant la promotion de cette coopérative : <https://www.youtube.com/watch?v=tvGpnyy6IJ0>.

composition de notre groupe exclusivement masculin oscillait entre trois et six hommes selon les communautés, un chiffre incluant l'agronome et moi-même. Nous partions ensemble vers leurs parcelles et étions parfois invités à déjeuner au domicile de l'un des agriculteurs qui nous accueillait. Mais le rôle déterminant de Daniel dans l'estimation des bénéfices financiers que rapportera la prochaine récolte de cacao participait à poursuivre le caractère professionnel de ces rencontres. C'est pour cette raison qu'une semaine plus tard, je revenais séjourner seul et en dehors du cadre professionnel de la fondation, dans la famille du cacaoculteur qui nous avait accueilli à Se'tul, Francisco Xuc, son épouse Olivia et leurs filles Carmelina et Ingrid. Lors de mon retour en solitaire, la cuisine devenait un espace légèrement plus ouvert où je pouvais passer du temps avec Olivia et ses filles après avoir passé la journée avec Francisco dans ses parcelles agricoles (*milpa*). À l'intérieur de cet espace très féminin, mes maladresses culinaires laissaient place aux rires, aux anecdotes et à une parole plus libérée au sujet de la complexe question de l'installation dans le Petén. J'apprenais qu'Olivia, née en 1978, est l'une des premières natives de Se'tul. J'apprenais aussi qu'à l'origine, seulement des Q'eqchi' habitaient ce village, d'où son toponyme de langue q'eqchi' qui signifie « le lieu du bananier ». Très rapidement, des non-Mayas désignés comme *Castellanos* sont venus s'installer et acquérir des terres pour de l'élevage. À ce moment, Se'tul n'a pas perdu son nom q'eqchi' mais s'est vu adjoindre celui de San Lucas el Aguacate, village désormais sous le saint patronage de San Lucas. Avec la diminution très rapide des terres disponibles, les migrations q'eqchi' qui continuaient se sont dirigées davantage vers le nord pour fonder de nouvelles communautés, comme Poite Centro ou La Compuerta. Eloigné de tout cours d'eau et placé sur les hauteurs d'une colline, La Compuerta fut l'un des derniers villages fondés dans cette zone et c'est là que se trouve la grotte de Naj Tunich, le « lieu sacré » le plus célèbre de la région.

Signalétique, restrictions et singularisation du site

Lorsque l'on quitte le village de La Compuerta pour prendre la direction de la grotte de Naj Tunich en contrebas, deux panneaux indiquent le chemin. Le premier panneau donne la « bienvenue dans le parc archéologique de Naj Tunich » (photo n°1). Il ne donne aucune indication sur les règles en vigueur mais indique la valeur patrimoniale du site à travers quatre signes. Premièrement, on peut voir un humain muni d'une lampe frontale avançant entre des stalactites et stalagmites pour indiquer qu'il s'agit d'une grotte. Le deuxième indique la dimension archéologique du site à travers le schéma d'une pyramide maya sur le modèle architectural des célèbres temples de Tikal. De fait, les vestiges précolombiens présents dans la grotte soumettent le lieu au décret n°26-97 qui correspond à la « loi pour la protection du patrimoine culturel de la Nation » (*Ley para*

la protección del patrimonio cultural de la Nación)¹. Depuis le 23 septembre 2002, Naj Tunich est également inscrite au patrimoine mondial de l'humanité de l'Unesco, dans la section dite « mixte », c'est-à-dire à la fois pour ses caractéristiques naturelles et culturelles. Le troisième signe présent sur le panneau est constitué d'arbres sur une pente. Ceci rappelle que Naj Tunich se trouve dans la « zone tampon » (*zona de amortiguamiento*) de la réserve de la biosphère nommée Montañas Mayas Chiquibul administrée par le Conseil national des aires protégées du Guatemala (CONAP). En somme, Naj Tunich est une enclave enveloppée de zones agricoles et villageoises sujette aux politiques de conservation de la nature et de patrimonialisation culturelle. Il n'y est pas possible de chasser, de cultiver, de collecter, de défricher ou d'exploiter les ressources naturelles de cette zone. La quatrième et dernière figure du premier panneau indique un oiseau observé à travers des jumelles pour indiquer que la faune aviaire y est protégée au même titre que la végétation.

C'est le deuxième panneau qui, toujours à l'aide de signes, fait office de table des lois (photo n°2). Il indique que l'on entre « dans une zone archéologique et un lieu sacré » et donne l'ordre de respecter une série de règles pour sa sécurité et celle du lieu. De gauche à droite et de bas en haut, les consignes sont : interdiction de diffuser de la musique, de porter et d'utiliser des armes à feu, d'allumer du feu, de fumer, de défricher, d'extraire des minerais ; obligation de jeter ses déchets à la poubelle ; interdiction de monter sur les parois de la grotte, de faire des graffiti, de prélever des objets archéologiques, d'amener un chien (sans laisse ?), de boire de l'alcool, de prélever des végétaux, de capturer la faune aviaire et enfin, de collecter du bois.

¹ Naj Tunich est donc classée au patrimoine national et administrée par le ministère de la Culture et des Sports à travers le département des Monuments Préhispaniques et Coloniaux de l'Institut d'Anthropologie et d'Histoire lui-même rattaché à la direction générale du Patrimoine Culturel et Naturel du viceministère éponyme.



Photo 1. Premier panneau en bas du village, à l'entrée du sentier et de la forêt (©Denimal, janvier 2020)



Photo 2. Deuxième panneau en bas du village, à l'entrée du sentier et de la forêt (©Denimal, janvier 2020)

À travers ce deuxième panneau, l'obligation de respecter des règles de visite est indiquée au même titre et au même moment que l'information d'entrée dans la « zone archéologique » et dans le « lieu sacré ». Ce sont des informations signalétiques qui ne nous permettent pas de savoir lequel de ces deux statuts justifie la liste de restrictions ; en revanche, ce sont des informations qui permettent d'esquisser de prime abord de quelle manière cet espace se distingue de l'espace villageois. D'abord, la présence même d'une signalétique spécifiant l'espace « protégé » distingue le site de l'espace villageois qui, quant à lui, ne présente aucune signalétique publique de ce type. Ensuite, il s'en distingue à travers des qualités qui lui sont propres que l'on retrouve inscrites sur le premier panneau. Enfin, il s'en distingue à travers une série de quatorze interdictions et une obligation indiquées sur le deuxième panneau. Au sein de l'espace villageois, ces interdictions et cette obligation sont pourtant légales, tolérées ou bien soumises à des règles moins formelles que l'on pourrait éventuellement qualifier de coutumières ou implicites.



Photo 3. Vue de la grotte depuis la cabane du gardien (©Denimal, janvier 2020)

Une fois le sentier parcouru aux trois-quarts, on arrive à une clairière offrant la possibilité de petits rassemblements. Sur la gauche, une rambarde protège du vide qui sépare le visiteur de la

grotte gigantesque qui est enfin donnée à voir (photo n°3) et sur la droite se trouvent une tonnelle pouvant accueillir du public ainsi que la cabane du gardien employé par le ministère pour veiller au respect des règles de protection du site. C'est là que se paie la taxe d'entrée pour les personnes souhaitant visiter le lieu. Ces tarifs sont de trois types : 15Q¹ pour une personne guatémaltèque, 25Q pour une personne étrangère et gratuité pour les guides et les personnes venant dans le cadre officiel d'une cérémonie. C'est aussi là que se signe le registre que le gardien fait émarger par les visiteurs, ces personnes signalant leurs noms, la ville ou le pays de résidence ainsi que la date de visite. L'ensemble des visiteurs ayant émargé ce cahier de novembre 2019 à janvier 2020 étaient originaires du Guatemala, donc a priori, la présence touristique étrangère en ce lieu est très faible. Au niveau de la rambarde en bois qui protège les visiteurs de la chute, un troisième panneau comporte un plan de la grotte, une photo de cérémonie ainsi qu'une liste des règles spécifiquement relatives au lieu sacré (photo n°4). Il s'agit donc de règles que le visiteur n'aurait pas pu connaître sans s'aventurer jusque-là.

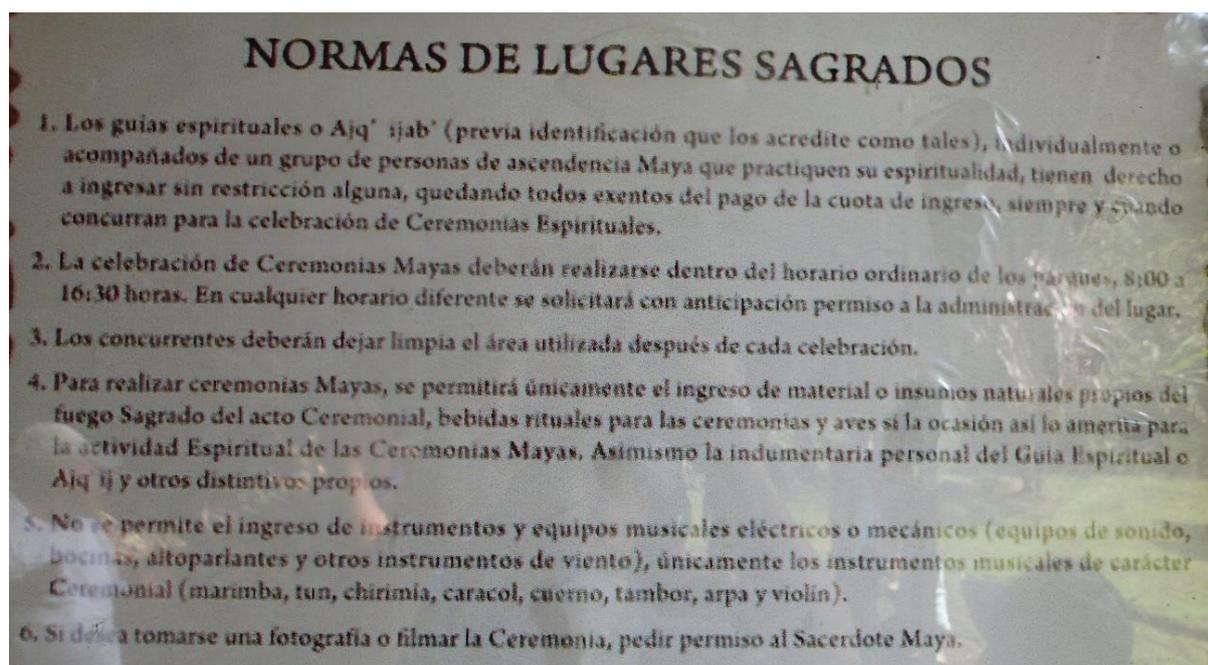


Photo 4. Panneau présentant les règles relatives aux lieux sacrés situé au niveau de la cabane du gardien, en contrebas du sentier (©Denimal, janvier 2020)

Retranscription et traduction des règles écrites sur le panneau de la photo n°4 :

- | | |
|---|--|
| 1. Los guías espirituales o Ajq'ijab' (previa identificación que los acredite como tales), individualmente o acompañados de un grupo de personas de ascendencia Maya que practiquen su espiritualidad, tienen derecho a ingresar sin restricción alguna, quedando todos exentos del pago de la cuota de ingreso, siempre y cuando concurren para la celebración de Ceremonias Espirituales. | 1. Les guides spirituels ou Ajq'ijab' (avec une identification préalable qui les accrédite comme tels), individuellement ou accompagnés d'un |
|---|--|

¹ Pour information, en date du 12 juillet 2021, 1 quetzal ≈ 0,11 €.

personas de ascendencia Maya que practiquen su espiritualidad, tienen derecho a ingresar sin restricción ninguna, quedando todos exentos del pago de la cuota de ingreso, siempre y cuando concurren para la celebración de Ceremonias Espirituales.

2. La celebración de Ceremonias Mayas deberán realizarse dentro del horario ordinario de los parques, 8:00 a 16h30 horas. En cualquier horario diferente se solicitará con anticipación permiso a la administración del lugar

3. Los concurrentes deberán dejar limpia el área utilizada después de cada celebración.

4. Para realizar ceremonias Mayas, se permitirá únicamente el ingreso de material o insumos naturales propios del fuego Sagrado del acto Ceremonial, bebidas rituales para las ceremonias y aves si la ocasión así lo amerita para la actividad Espiritual de las Ceremonias Mayas. Asimismo, la indumentaria personal del Guía Espiritual o Ajq'ij y otros distintivos propios.

5. No se permite el ingreso de instrumentos y equipos musicales eléctricos o mecánicos (equipos de sonido, bocinas, altoparlantes y otros instrumentos de viento), únicamente los instrumentos musicales de carácter Ceremonial (marimba, tun, chirimía, caracol, cuerno, tambor, arpa y violín).

6. Si desea tomarse una fotografía o filmar la Ceremonia, pedir permiso al Sacerdote Maya.

groupe de personnes d'origine maya qui pratiquent leur spiritualité, ont le droit d'entrer sans aucune restriction, étant tous exemptés du paiement du droit d'entrée, tant qu'ils assistent à la célébration des cérémonies spirituelles.

2. La célébration des cérémonies mayas doit se dérouler dans le cadre des horaires habituels des parcs, de 8h00 à 16h30. Pour tout autre horaire, une autorisation doit être demandée à l'avance à l'administration du lieu.

3. Les participants doivent laisser l'endroit propre après chaque célébration.

4. Pour les cérémonies mayas, seule l'entrée de matériaux naturels ou de fournitures pour le feu sacré de l'acte cérémoniel, de boissons rituelles pour les cérémonies et d'oiseaux si l'occasion le justifie pour l'activité spirituelle des cérémonies mayas sera autorisée. De même, les vêtements personnels du guide spirituel ou de l'Ajq'ij et d'autres signes distinctifs.

5. L'entrée d'instruments et d'équipements musicaux électriques ou mécaniques (appareils de sonorisation, klaxons, haut-parleurs et autres instruments à vent) n'est pas autorisée, sont uniquement autorisés les instruments de musique de caractère cérémoniel (marimba, *tun*, *chirimia*, conque, cor, tambour, harpe et violon).

6. Si vous souhaitez prendre une photo ou filmer la cérémonie, demandez la permission au prêtre maya.

Comme pour les deux premiers panneaux, ces règles contribuent à distinguer le site de l'espace villageois par une série d'interdictions et d'attitudes réglementées. On y découvre aussi à quel point les activités cérémonielles sont soumises à un cadre légal précis, notamment le respect « des horaires habituels des parcs, de 8h00 à 16h30 ». Par ailleurs, la terminologie employée dans ces règles est très intéressante : le spécialiste rituel est qualifié de « guide spirituel » (règles n°1 et n°4), d'*ajq'ij* (règles n°1 et n°4) et enfin de « prêtre maya » (règle n°6). On pourrait s'imaginer assez facilement qu'une personne étrangère aux langues et aux cultures mayas établisse spontanément une

opposition entre espagnol et maya arrivant donc à la conclusion que les termes non espagnols se réfèrent à la langue des gens qui habitent les lieux, en l'occurrence, les Q'eqchi'. Mais *ajq'ij* n'est pas un terme q'eqchi', il s'agit d'un terme de langue k'ichee'. Littéralement, *ajq'ij* signifie « celui ou celle dont l'occupation concerne le jour » (Tedlock, 1992 : 2). Barbara Tedlock le traduit en anglais par *daykeeper* car l'idée de « jour » est à comprendre en lien étroit avec le soleil et le décompte du temps. Je reviendrai plus en avant sur les manières de désigner les spécialistes rituels.

La présence de telles règles témoignent de l'inscription de Naj Tunich par l'État guatémaltèque sur la liste des lieux sacrés officialisée par la Commission pour la définition des lieux sacrés administrée par le Secrétariat pour la Paix qui existe depuis 1998 à la suite de la signature de l'Accord sur l'identité et les droits des peuples autochtones qu'incluaient les Accords de paix (1996). Malgré cette reconnaissance, il n'y a pas de lois officielles du Congrès qui stipule la responsabilité, le contrôle et la gestion de ces sites par les communautés autochtones pour qui ces lieux sont sacrés. Le projet de loi n°3835 porté en 2007 par l'ONG maya Oxlajuj Aj Pop et nommé « Initiative de loi des lieux sacrés des peuples autochtones » (*Iniciativa de Ley de Lugares Sagrados de los Pueblos Indígenas*) n'a jamais été voté et est encore sujet à débat. Ces lieux officiellement sacrés sont dans une zone juridique floue et le pouvoir des groupes locaux sur ces lieux réside dans les menace de soulèvement ou de potentielles actions juridiques (Woodfill, 2019 : 212). Ce qui est très bien illustré à travers la sacralisation des grottes de la Candelaria ethnographiée par Megan Ybarra (2010 : 108-113, 2017 : 133).

Cérémonies

Le 27 janvier 2020, Daniel et moi étions dans le village de La Compuerta pour accompagner le cacaoculteur q'eqchi' Eliseo Caal afin d'estimer ses prochaines récoltes. Les questions fusaiement dans mon esprit et j'essayais de ne pas inonder mon interlocuteur de ce trop-plein d'interrogations. À propos des champs de cacao, je lui demandais ce qu'il faisait pour engager de meilleures récoltes ; notamment si, au-delà des techniques agraires proprement dites, des rituels étaient réalisés à la manière de ceux décrits dans de nombreuses ethnographies (Bergeret, 2012 ; Carter, 1969 ; Schackt, 1986 ; Siebers, 1999 ; Wilk, 1991 ; Wilson, 1999). Eliseo me répondait par la positive et ajoutait être depuis près de 20 ans l'apprenti de son père, Don Ruperto, le spécialiste rituel de La Compuerta. Il m'annonçait ensuite qu'un rituel allait avoir lieu l'après-midi, pas pour des récoltes comme je le lui demandais, mais pour guérir quelqu'un. À la question, « où le rituel va-t-il avoir lieu ? », Eliseo répondit en espagnol « dans la grotte sacrée en bas du village » (*en la cueva sagrada abajo del pueblo*) : Naj Tunich.

Après le travail dans les champs de cacao, nous avons mangé à son domicile un repas confectionné par son épouse lorsque le père d'Eliseo nous a rejoints. Ils échangèrent quelques mots en q'eqchi' puis Eliseo s'est lavé, s'est vêtu d'habits propres, un jean et un t-shirt blanc, puis nous sommes partis alors, Eliseo, son père, Daniel et moi-même. Il nous a fallu traverser le village jusqu'à arriver à l'orée d'un bois très épais. Les deux panneaux décrits précédemment indiquaient l'entrée du sentier qui s'enfonçait dans la forêt où plusieurs personnes nous attendaient. Il y avait un groupe de sept hommes et une femme, parmi lesquels Mauricio, le « patient » du rituel venant se faire guérir ainsi que son épouse. À côté du groupe se trouvaient une fillette et sa grand-mère quant à elles originaires de La Compuerta, elles venaient profiter du rituel pour « purifier » la petite-fille à la fin de la séance, pour reprendre le verbe employé en espagnol (*purificar*). Hormis la fillette et sa grand-mère, toutes ces personnes q'eqchi' amenaient avec elles les éléments nécessaires au rituel : eau de vie, fagots de chandelles, cigares, résine de copal, écorce de pin, eau de Cologne, ainsi qu'une poule dans un carton. Le patient, Mauricio, ne vivant pas au village, il avait appelé le spécialiste rituel par téléphone treize jours auparavant pour lui décrire ses symptômes et en conséquence desquels, la cérémonie devait avoir lieu un jour spécifique de ce qui est aujourd'hui nommé en espagnol dans le champ spirituel maya du Guatemala, le « calendrier sacré » (*calendario sagrado*), « calendrier rituel » (*calendario ritual*) ou *cholq'ij* en k'ichee' et auquel se réfèrent les guides spirituels pour la réalisation des cérémonies¹. Le 27 janvier correspondait donc à la date prévue. Le rituel pour lequel il venait ce jour-là était le premier d'une série de trois séances espacées selon un calendrier précis dont je n'ai pas eu connaissance. On ne peut donc pas résumer la temporalité du rite au moment où il se produit : il est pensé, organisé et préparé en avance, s'échelonne sur une durée plus ou moins longue et implique des prescriptions et proscriptions particulières dans le cadre de vie quotidien de la part du patient et potentiellement des autres personnes qui prennent part à la cérémonie.

¹ C'est un calendrier composé de 13 cycles de 20 jours pour un total de 260 jours. Il est composé de la racine verbale k'ichee' *chol* qui renvoie à l'action d'ordonner et du morphème *q'ij* qui renvoie à l'idée du soleil, du jour et donc du temps. On retrouve dans la littérature le terme *tzolk'in* équivalent en maya yucatèque pour désigner ce calendrier. Le jour de la cérémonie observée était un jour *aj*, ce qui littéralement renvoie à la « canne à sucre » (de León Ceto, 2018 : 184).



Photo 6. Composition du dépôt cérémoniel (©Denimal, janvier 2020).

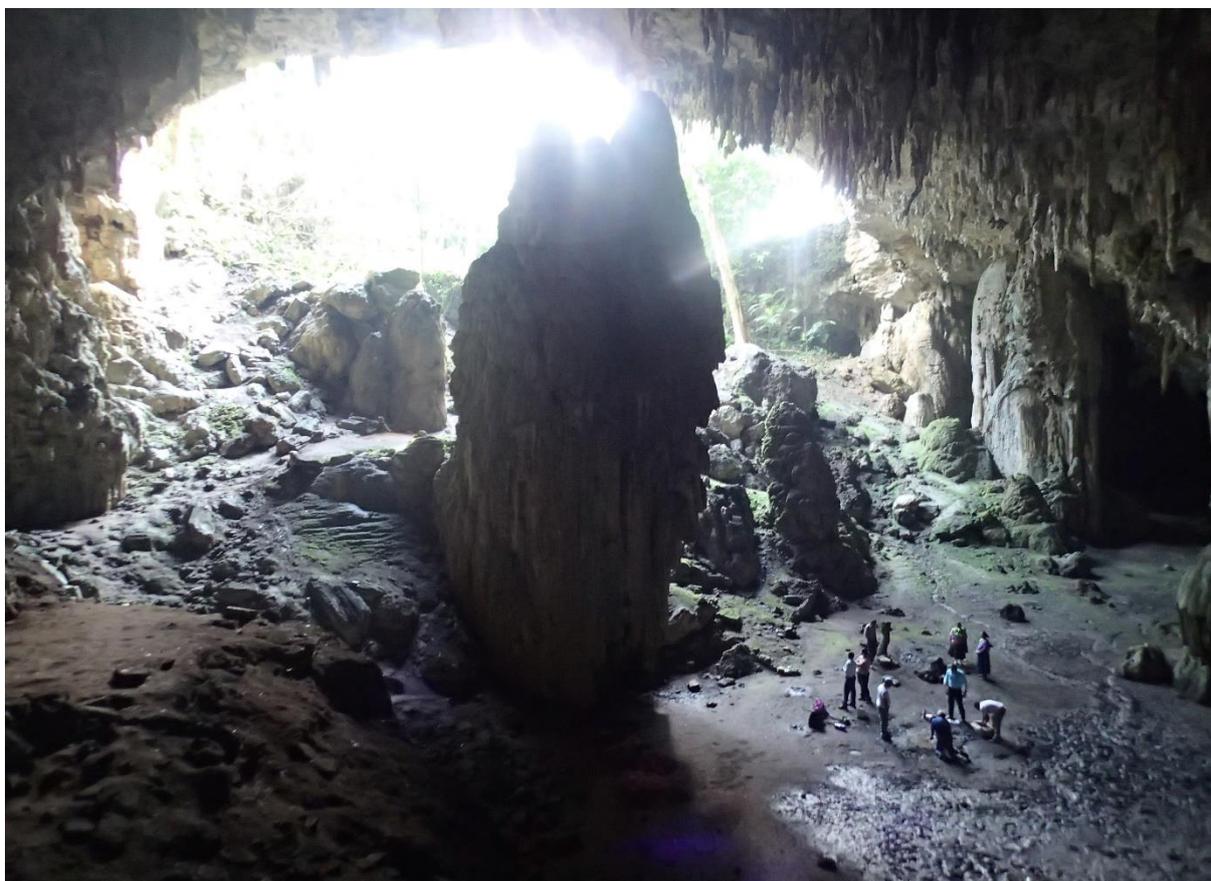


Photo 5. Vue d'ensemble de l'intérieur de Naj Tunich avant le rituel (©Denimal, janvier 2020).

Mes interlocuteurs, notamment Eliseo, m'expliquaient que j'allais observer un *majejak*, nom q'eqchi' donné à la cérémonie¹. Dans le bruit de discussions aux apparences banales, l'officiant (Don Ruperto) et son fils et assistant (Eliseo) préparaient le feu en disposant de manière minutieuse les différents éléments. D'abord, cinq fagots de chandelles de différentes couleurs positionnés aux points cardinaux. Eliseo m'expliquait que le fagot rouge au sud vers l'ouverture de la grotte représentait le soleil, le fagot noir au nord vers le fond de la grotte symbolisait l'obscurité, le fagot blanc à l'est représentait l'air et la vie, le fagot jaune à l'ouest indiquait le maïs et aussi la vie, enfin, le fagot vert-bleu au centre symbolisait la nature, c'est-à-dire le ciel et les végétaux a-t-il pris le temps de préciser. Ces chandelles étaient accompagnées de 5 boules de résine de copal, de plusieurs cigares, de morceaux d'écorce de pin, d'herbes aromatiques et de fruits de *coroza*. Quelques chandelles jaunes et blanches étaient éparpillées çà et là, sans fagots. Autour de ces éléments rituels déposés en cercle se dressaient les participants au rituel. L'officiant rituel était au sud du foyer et faisait dos à l'ouverture de la grotte, il était muni d'un grand bâton qu'il tenait à la main qu'il allait plonger, plus tard, dans le feu pour que brûlent mieux les différents éléments. Son fils et assistant, Eliseo, était en face de lui, il faisait donc dos à la grotte et face à son ouverture. À droite de Don Ruperto, entre lui et son fils, se trouvait Mauricio, le « patient ». À gauche de Don Ruperto se trouvaient trois hommes et l'épouse de Mauricio. Tels des spectateurs, plus à l'écart du cercle, se trouvaient : le gardien du site, la fillette et sa grand-mère ainsi que Daniel et moi-même.

C'est à 15h que l'officiant a allumé le fagot central de chandelles à la flamme desquelles il alluma trois cigares, un pour le patient, un pour son assistant et un pour lui-même. Cigare fumant à la main et bâton dans l'autre, l'officiant entamait un énoncé en langue q'eqchi' à l'adresse du feu. Au bout d'une vingtaine de minutes, le fagot de chandelles entièrement brûlé, les flammes gagnaient la résine de copal sur laquelle était planté le fagot central. C'est à ce moment que chaque participant jusqu'alors silencieux s'est adressé au feu à la manière du spécialiste rituel, créant alors une superposition de voix que la réverbération sonore amplifiait dans l'immensité de la grotte.

Lorsque l'ensemble des dépôts a pris feu, environ 35 mn après le début du rituel, la fumée devint noire, épaisse et commença à nous envelopper. C'est à ce moment-là que l'officiant, son assistant et le patient commencèrent à marcher à grand pas et à équidistance autour du feu tandis que les

¹ Le verbe est construit à partir de la racine nominale *majej* traduite par « offrande » (*ofrendá*) dans la littérature anthropologique consacrée aux Q'eqchi' (Bergeret, 2012 ; Wilson, 1999). Les anthropologues spécialistes de Mésoamérique Danièle Dehouve (2017) comme Perig Pitrou (2016) ont bien montré que les éléments constitutifs de ces rituels ne se résument pas toujours à des offrandes – dans le sens de termes d'un échange. Les éléments constitutifs du rituel peuvent par exemple figurer des actions voulues, programmées ou encore induire une coactivité. C'est pourquoi plutôt que de parler d'offrande, ces deux auteurs privilégient le terme « dépôt » pouvant inclure une multitude de significations liées au rituel.

autres participants reculaient légèrement. La superposition vocale changeait alors de forme, les trois protagonistes en mouvement répétant en chœur le même énoncé tandis que les autres poursuivaient leurs énoncés solitaires. C'est après cet instant qu'une volaille fut balancée dans la fumée noire puis démembrée pour maculer de sang le cou, les poignets et les chevilles du patient avant d'être offerte au feu. Le patient reçut ensuite de l'eau de vie dont la bouteille avait préalablement été enveloppée de fumée. Puis, lorsque les cigares furent presque éteints, l'officiant et son assistant soufflèrent les dernières fumées sur le corps du patient. L'un des participants ouvrit alors une Bible de laquelle il narra quelques extraits en q'eqchi' dans un dernier halo de fumée et c'est à ce moment qu'Eliseo vint vers moi pour me signaler que la cérémonie était terminée, près d'une heure et demie après avoir commencé.

Ancestralité et vestiges

Avant même que je m'exprime, Eliseo me disait à propos de la cérémonie : « certains disent que ce sont des croyances, mais ce n'est pas un mensonge, cela fonctionne » (*algunos dicen que son creencias, pero no es mentira, funciona*). Lorsque je lui posais des questions, il mentionnait clairement et de manière répétée la présence active d'êtres autres qu'humains dans la grotte. Il m'expliquait que le rituel est destiné aux antécresseurs qui vivent dans Naj Tunich, qu'il qualifiait alors en espagnol d'*antepasados*. Je choisis de traduire ce terme par celui d'« antécresseurs » (Charlier & Vapnarsky, 2017 : §16 ; Vapnarsky, 2018 : 1552) pour renvoyer à l'ensemble des êtres humains ou autres qu'humains antécédant la situation de l'énonciation : les ancêtres contemporains, les aïeux de générations antérieures et les aïeux d'humanités antérieures. Lorsque je demandais à Eliseo comment il désignait les antécresseurs en q'eqchi', il employait le terme *qaxe'qatoon*. Il s'agit d'un diphrasisme central dans les discours q'eqchi' sur le passé. On y retrouve la « racine » (*xɛ'*) et le « tronc » (*toon*), chacun préfixé par la marque ergative préconsonantique de la première personne du pluriel (*qa-*). Littéralement « nos racines, nos troncs », ce terme est aussi sémantiquement vaste que celui employé en espagnol et il n'est pas possible de savoir de quels êtres il s'agit. Autrement dit, dans une langue comme dans l'autre, le flou sémantique en q'eqchi' et espagnol autour de ces êtres semble faire partie de leur définition.

Pour Eliseo, la preuve de la présence actuelle des antécresseurs est dans les pierres de taille qu'il me présentait comme les indices de la sépulture de l'architecte originel de ces lieux. La présence d'une source d'eau dans la grotte était identifiée comme un « puits des anciens Mayas » (*pozo de los mayas antiguos*) et avec son eau, Eliseo faisait quelques ablutions postérieures au rituel. Il me présentait également d'autres indices de la présence des antécresseurs, comme les céramiques ou

encore les glyphes et peintures pariétales que les archéologues ont mis au jour. La grotte porte en son sein des traces matérielles d'humains de jadis auxquelles trois termes q'eqchi' sont associés par mon enseignant de langue q'eqchi' : *xpatz' b'al*, *num*s et *eetalil*. *Xpatz' b'al*¹ renvoie à l'action de « rappeler » ; pour étayer cette définition, mon enseignant de q'eqchi' expliquait que c'est le terme employé pour désigner un objet que je pourrais lui offrir pour qu'il pense à moi en le regardant. Le deuxième terme, *num*s, est un nom qui renvoie à la trace de pas, à l'empreinte d'une personne ou d'un animal sur le sol, soit l'équivalent exact du latin *vestigium* à l'origine du « vestige » (Schnapp, 2020). Enfin, le troisième terme, *eetalil*, est également un nom et désigne la marque visible, ce mot est aussi employé pour désigner les tatouage ou les fers à marquer le bétail.

À travers ces différents termes q'eqchi' et au regard des premières définitions données en filigrane dans la signalétique relative à la protection du patrimoine archéologique, il est possible d'établir une première approximation de la notion de vestiges qui ressort de l'ethnographie. D'une part, il s'agit de traces matérielles clairement identifiables : les pierres de taille et les céramiques mentionnées par Eliseo ou encore les glyphes et les peintures pariétales que l'on retrouve dans les rapports archéologiques (voir par exemple Stone, 1995). D'autre part, il peut s'agir, pour Eliseo, de traces plus indirectes comme la présence d'une source d'eau pourtant interprétée comme la présence d'anciens Mayas.



Photos 7. À gauche, Eliseo faisant des ablutions dans le puits des anciens Mayas et à droite les pierres de taille identifiées comme sépulture (©Denimal, janvier 2020)

¹ La racine *patz'* peut exprimer l'action transitive d'interroger quelqu'un ou quelque chose. Cette racine est préfixée de la marque ergative préconsonantique de la troisième personne du singulier *x-* et suffixée par le nominalisateur *-b'al*.

***Tzuultaq'a* : conjonction du lieu, de l'entité et du sacré**

Eliseo ne faisait pas que mentionner les antécédents lors de la réalisation de la cérémonie. Il m'expliquait que le *tzuultaq'a* est l'entité qui a réellement le pouvoir d'agir, celle-ci est régulatrice des cycles naturels – fertilité, fécondité, maladie – mais aussi responsable de la fortune comme de l'infortune des personnes. Cette entité a un nom propre – que l'on ne m'a pour le moment pas communiqué – et semble correspondre à un type d'êtres chtoniens nommés en q'eqchi' *tzuultaq'a*. Il s'agit d'un autre diphrasme traduit ou plutôt expliqué à travers les termes « montagne » (*tzuul*) et « vallée » (*taq'a*). Il s'agit d'une traduction communément admise et partagée par les manuels et dictionnaires que fournit l'Académie des langues mayas du Guatemala (voir par exemple : Stewart, 2016 ; Tzoc et Alvarez Cabnal, 2004). Cette traduction ouvre un pan intéressant de la multiplicité sémantique du lieu sacré puisque le *tzuultaq'a* est à la fois l'entité à laquelle est destinée la cérémonie et aussi le site où celle-ci se déroule. À ma question posée à Eliseo « qui est le *tzuultaq'a* ? », d'un signe de la main qui englobait l'immense grotte alors emplie de fumée, il me répondait en espagnol « tout ça » (*todo eso*). Si l'on quitte l'ethnographie pour regarder du côté de la littérature existante, Megan Ybarra (2012) a très bien montré les malentendus que génère cette traduction : un *tzuultaq'a* ne peut être défini à l'aide d'outils cartographiques et de coordonnées GPS. Son analyse est issue d'une ethnographie au cours de laquelle une ONG européenne voulait aider une communauté q'eqchi' dans la reconnaissance officielle du caractère sacré des grottes de leurs villages. Pour mener à bien ce travail d'aide, l'ONG désirait cartographier le lieu. Or, contrairement à l'invitation qu'offre ce choix de traduction, ce ne sont pas des caractéristiques géologiques précises de montagne et de vallée qui définissent ces entités. Et même si l'on adopte un point de vue géologique, ces entités peuvent se trouver en dehors des montagnes et des vallées, à l'image de Naj Tunich ou encore des zones forestières des plaines du nord du Petén comme l'a également montré Liza Grandia (2018). Il est donc nécessaire d'aller au-delà de cette traduction pour mieux interroger la duplicité site-entité que les Q'eqchi' attribuent à la définition du lieu sacré. Pour cela, il est intéressant d'interroger la manière dont la relation au *tzuultaq'a* est définie en q'eqchi' et ce, à l'aune du rapport au sacré.



Photo 8. La grotte emplie de fumée à la fin du rituel, paysage que me montre Eliseo pour définir le tzuultaq'a (©Denimal, janvier 2020)

À Se'tul, Ingrid, l'une des filles de Francisco et Olivia, me disait en q'eqchi' et au sujet des *tzuultaq'a*, que ces entités sont vivantes (*eb' li tzuultaq'a yo'yookeb'*). Elle argumentait en m'expliquant que c'est la vitalité des *tzuultaq'a* qui est mise en avant si survient un accident de voiture ou bien lorsque quelqu'un se perd en dehors des chemins dans la nature. Autrement dit, parler de la vitalité de ces entités revient à parler de leurs intentions : si la personne s'est perdue, c'est que le *tzuultaq'a* l'a voulu et ce probablement car l'attitude de cette personne n'était pas respectueuse à son égard.

Des références à l'ancienneté et à l'ancestralité se retrouvaient également lorsque je demandais à mes différents interlocuteurs et différentes interlocutrices de développer sur la dimension sacrée des *tzuultaq'a*. Ces personnes qualifiaient ces entités de l'adjectif *loq'laj* en établissant une analogie avec l'attitude à adopter vis-à-vis de ses ancêtres et ses aïeux. Il s'agit d'entités « intouchables » (*intocables*), « que nous devons respecter » (*que se debe respetar*) me disait Ingrid. Si l'on s'arrête aux définitions espagnole et française du « sacré » que nous offrent les dictionnaires, il s'agit d'une qualité « qui appartient à un domaine séparé, interdit et inviolable (par opposition à ce qui est profane) et fait l'objet d'un sentiment de révérence religieuse » (*Le Grand Robert*). Il s'agit donc d'un

attribut, d'une propriété ou encore d'une caractéristique propre à un être ou un artefact. Mais ici, mes interlocuteurs et interlocutrices ne définissaient pas tant une qualité qu'une modalité de relation s'inscrivant dans la hiérarchie et le respect. D'ailleurs, mes interlocuteurs et interlocutrices ne manquaient pas de rappeler que si cette modalité de relation n'est pas respectée, les *tz'ul'taq'a* comme les anciens peuvent se sentir offensés et pourraient au mieux, cesser d'aider, au pire, engendrer des actions néfastes à l'encontre des personnes qui ne les respectent pas. Or, il est intéressant d'interroger par quels moyens sont mis en place aujourd'hui ces modalités de relation au site sacré. À travers cette courte ethnographie, une hypothèse de réponse s'esquisse peu ou prou. D'une part, il convient de se demander dans quelle mesure l'ensemble des restrictions et des normes patrimoniales relatives aux lieux sacrés contribuent à recomposer cette modalité relationnelle inscrite dans le respect et la hiérarchie. D'autre part, on peut se demander quel rôle tiennent les spécialistes rituels dans la recomposition de cette qualité sacrée attribuée au site. L'ethnographie des rituels montre combien les spécialistes rituels tiennent le rôle d'intercesseur entre humains et autres qu'humains. Cette caractéristique n'a rien de novatrice puisqu'on la retrouve aussi bien dans les pratiques rituelles q'eqchi' (Bergeret, 2012), que dans celles des Mayas Yucatèques (Hanks, 2009), celles des Wayuu de Colombie (Perrin, 2001 [1992]) ou encore dans celles d'autres espaces du monde (Collot et Hell, 2011 ; Stepanoff, 2014). Pour reproduire la terminologie employée à Naj Tunich et au Guatemala, on peut qualifier cette dimension de spirituelle. Mais une dimension plus floue semble se dessiner au sujet des spécialistes rituels : dans quelle mesure tiennent-ils le rôle d'intercesseur entre les communautés et les infrastructures de l'État ?

Guide spirituel ou nouvelle forme de représentation politique ?

En langue q'eqchi', les termes attribués aux maîtres et maîtresses de cérémonies dépendent de la finalité de la cérémonie et des actions qu'ils ou elles réalisent. Autrement dit, il n'y a pas, pour le moment, de terme englobant et institutionnellement reconnu. On retrouve donc une variété terminologique affichant systématiquement la racine verbale de l'action concernée avec le suffixe agentif *-onel* ainsi que la particule indépendante et de même valeur grammaticale *aj*. Voici par exemple quatre termes énoncés par mes interlocuteurs et interlocutrices lors de la période de terrain :

- *Aj b'anonel* : « celui ou celle qui guérit » ;
- *Aj b'oqonel* : « celui ou celle qui appelle [les âmes] » ;
- *Aj ilonel* : « celui ou celle qui voit, supervise et prend soin » ;
- *Aj k'atonel mayej* : « celui ou celle qui brûle les offrandes ».

Malgré la richesse terminologique associée à cette position, si un spécialiste rituel q'eqchi' veut officier dans un lieu officiellement sacré tel que celui de Naj Tunich, il doit être accrédité par le ministère de la Culture et des Sports et devient alors un *ajq'ij'*. Une fois accrédité, les *ajq'ij'* occupent également une position très politique comme je pus le constater dans la soirée du 8 février 2020, lorsque la ville de Poptún organisait dans l'école *Escuela indígena Casa de la Esperanza* un événement qui réunissait plus d'une centaine de personnes et s'intitulait « Naj Tunich, aux 35 ans de sa création comme parc archéologique et 41 ans de sa redécouverte » (*Naj Tunich a los 35 años de su creación como parque arqueológico y 41 años de su redescubrimiento*)².



Photo 9. Préparatifs de la réunion Naj Tunich a los 35 años de su creación como parque arqueológico y 41 años de su redescubrimiento (©Denimal, janvier 2020)

Au cours de ce rendez-vous éminemment politique, trois personnes prirent essentiellement la parole. D'abord, le maire de Poptún qui occupait le rôle de maître de cérémonie, distribuant la parole et ponctuant les interventions de différents commentaires. Ensuite, ce fut Rosa Maria Chan

¹ Pour rappel, terme k'ichee' signifiant « celui ou celle dont l'occupation concerne le jour » (Tedlock, 1992 : 2).

² La municipalité de Poptún a publié la vidéo suivante pour faire la publicité de l'événement : <https://fb.watch/6HOyuiEdCN/> (consulté en ligne le 12 juillet 2021).

Guzman, archéologue de formation, venue spécialement de la ville de Guatemala pour partager sa connaissance scientifique du site archéologique et défendre son travail dans l'inscription de Naj Tunich à l'Unesco lorsqu'elle était vice-ministre du Patrimoine culturel et naturel. Enfin, ce fut Manuel Icó Xol qui s'exprimait au sujet de l'importance de Naj Tunich comme « lieu sacré » dans la culture maya en tant que « guide spirituel de la culture maya » (*guía espiritual de la cultura maya*). Lorsque je discutais avec lui dans le cadre d'un tête-à-tête plus intime, il se présentait à moi en espagnol comme « guide spirituel q'eqchi' » (*guía espiritual q'eqchi'*) originaire du village de Pusila Arriba, au sud-ouest de Naj Tunich et du village de La Compuerta. Il mettait en avant l'association locale de guides spirituels q'eqchi' dont il est le directeur, Oxlaju k'at Asociación Consejos de Principales Maya Q'eqchi'. La double étiquette « spirituelle » et politique de cet homme reflète un phénomène plus large dans lequel le champ de la « spiritualité maya » se mêle à la scène politique, comme par exemple au travers des organisations non gouvernementales que sont la Confederación Nacional de Ministros de la Espiritualidad Maya Ajq'ijab' Oxlajuj Ajpop, la Fundación Kakulhá de los Ancianos, la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala ou encore la Gran Confederación de los Principales de los Ajq'ijab' (Morales Sic, 2007 : 271).

Un terme q'eqchi' que je n'ai pas rencontré lors de l'ethnographie mais qui est présent dans la littérature semble traduire la dimension politique de la fonction de guide spirituel accrédité. L'archéologue Brent K. S. Woodfill (2019 : 218) indique plusieurs expressions possibles en langue q'eqchi' pour exprimer la figure de spécialiste rituel. Outre les termes précédemment mentionnés, il indique l'usage du terme *aj k'amolb'e* par ses interlocuteurs. Il s'agit de la contraction de *aj k'amonel b'e*, construite à partir de la racine verbale « mener » (*k'am*) et du nom commun « chemin » (*b'e*), donc littéralement « celui ou celle qui mène le chemin » ou plus synthétiquement « meneur » ou « meneuse ». C'est en réalité un terme très lié à l'organisation politique locale que l'on peut retrouver dans des dictionnaires étant traduit par « guide » (ALMG, 2004 : 19) ou par « leader politique » (Haeserjin, 1979 : 114). On retrouve ainsi toute la complexité de l'histoire récente du Guatemala dans le simple usage terminologique du spécialiste rituel et ce parce que s'y entremêlent deux dimensions a priori cloisonnées, celle de la « spiritualité maya » que l'on peut rattacher au « sacré » et aux cérémonies et celle des revendications politiques et de la reconnaissance des droits des peuples autochtones au Guatemala.

En guise de conclusion

Une véritable complexité sémantique se dégage en confrontant la pluralité de termes associés à Naj Tunich en q'eqchi', k'ichee' et espagnol. Si l'on cherche à comprendre le sens que recouvre la

dimension sacrée de Naj Tunich pour les habitants q'eqchi' de ses alentours, on constate qu'elle est intrinsèquement liée, connectée et dépendante du contexte dans lequel elle s'inscrit. De prime abord, cette dimension pragmatique de la sacralité semble antinomique avec sa qualité inviolable, implicitement inaltérable et immuable. La première raison de cette conclusion est historique. Si l'on se fie à la littérature scientifique ainsi qu'à la mémoire collectivement partagée par les habitants du lieu, personne n'avait conscience de l'existence de cette grotte lors de sa redécouverte en 1979. A-t-elle été immédiatement considérée comme sacrée par les Q'eqchi' lors de sa redécouverte ? Et si oui, est-ce en raison de la présence des vestiges (au sens de traces directes et indirectes des Mayas du passé) ?

Pour le moment, aucun élément n'indique que les Q'eqchi' ont associé une dimension sacrée à cet espace au moment de sa redécouverte. Rien n'indique non plus que les vestiges attestés par les archéologues constituent la pierre angulaire de la définition q'eqchi' du caractère sacré de Naj Tunich. Et enfin, rien n'indique un usage cérémoniel du lieu entre la date de sa redécouverte et l'année 1996, date fixée par Rosa Maria Chan Guzman comme début de l'usage rituel de la grotte lors de la réunion politique qui eut lieu à Poptún pour la commémoration de la redécouverte de Naj Tunich. Ce que l'on sait en revanche, c'est que la qualité sacrée actuelle et officielle de la grotte est issue de l'histoire politique récente du Guatemala. Et la date d'usage cérémoniel du lieu officiellement fixée par l'ex-ministre correspond à celle des Accords de paix. Or, Brent K. S. Woodfill (2019 : 171-172) décrit le cas du village q'eqchi' de Las Tortugas en Alta Verapaz qui fut fondé en 1980 par des ex-guérilleros. Dans une grotte proche du village, les habitants réalisaient des activités cérémonielles clandestines jusqu'à la fin du conflit armé et les cérémonies se poursuivent aujourd'hui, de manière officielle. Était-ce aussi le cas à Naj Tunich pour Don Ruperto ou d'autres spécialistes lors des années de guerre ? Pour le moment, aucun élément ethnographique ne permet d'affirmer ou de rejeter l'hypothèse d'un usage rituel de Naj Tunich de manière clandestine avant 1996.

Si, à la manière du terme q'eqchi' *loq'laj*, on considère le sacré comme une modalité de relation à un être ou un lieu liée au respect et à la subordination, alors on pourrait interpréter l'ensemble des restrictions institutionnelles mises en place comme une actualisation de la conception q'eqchi' du sacré. C'est un dispositif qui permet de singulariser le lieu et de le distinguer de l'espace villageois mais aussi des espaces agricoles et d'élevage ou encore de chasse et de collecte. Mais si l'on déplace la focale, plusieurs zones d'ombre apparaissent. Celle de la gestion effective des lieux sacrés, par exemple. Pour le moment, les questions patrimoniales prennent la pas et il n'y a pas de législation conférant l'administration de ces lieux aux communautés principalement concernées. Un projet de

loi intitulé « loi pour le sauvetage du patrimoine préhispanique » (*ley para el rescate del patrimonio prehispanico*) a été proposé le 10 juin 2021. Ce projet vise à renforcer les politiques patrimoniales et à augmenter le potentiel économique des sites archéologiques préhispaniques. Le 24 juin 2021, un ensemble d'ONG mayas du Guatemala – parmi lesquelles certaines citées précédemment – ont signé un communiqué de rejet du projet¹. Ces organisations craignent une restriction des possibilités, pour les Mayas, de réaliser des cérémonies dans des lieux classés au patrimoine national. Sans parler du désir d'autogestion de ces lieux totalement évacuée par le projet de loi patrimoniale, l'accréditation officielle actuellement en vigueur pour les spécialistes rituels soulève la question de la légitimité et de la possibilité d'exercer des activités rituelles. Les normes relatives aux lieux sacrés stipulent de manière explicite que seules des personnes accréditées peuvent déroger aux règles patrimoniales – allumer un feu, fumer, consommer de l'alcool, jouer de la musique, etc. Donc, les personnes non accréditées qui transgressent ces règles commettent alors un délit et profanent la dimension sacrée que le dispositif légal cherche à définir et protéger. Mais que sait-on des spécialistes rituels q'eqchi' privés de la possibilité d'exercer leurs pratiques puisqu'ils ne sont pas accrédités pour le faire ? Que sait-on d'éventuels espaces cérémoniels alternatifs qui cherchent à s'extraire des normes institutionnelles ? Autant de questions soulevées par l'étude des lieux sacrés qui, je l'espère, trouveront quelques réponses à l'issue d'une prochaine ethnographie.

Références citées

ADAMS, Abigail & James E. BRADY

1994 « Etnografía q'eqchi' de los ritos en cuevas : implicaciones para la interpretación arqueológica » in Juan Pedro Laporte et Héctor Escobedo : *VII Simposio de Investigación Arqueológicas en Guatemala*, Guatemala, Ministerio de Cultura y Deportes p. 174-181.

2005 « Ethnographic notes on Maya Q'eqchi' cave rites : implications for archaeological interpretation », p. 301-327 in James Brady et Keith Prufer (eds) : *In the maw of the earth monster: Mesoamerican ritual cave use*, Austin, University of Texas Press, 448 p.

ALMG (Academia de lenguas mayas de Guatemala/Comunidad lingüística q'eqchi')

2004 *Xitsulal Aatin sa' Q'eqchi', Vocabulario q'eqchi'*, Chi Iximulew (Guatemala), Editorial Maya' Wuj, 417 p.

ATRAN, Scott & Ximena LOIS, Valentina VAPNARSKY

2020 « Reginaldo Chayax Huex (1939-2020) », *Journal de la Société des américanistes*, vol. 106, n°2, p. 269-273.

BERGERET, Agnès

2012 *La Quête d'autonomie des paysans mayas-q'eqchi' de Cababón (Guatemala), 1944-2011. Trois perspectives sur les conflits de terre et les politiques de développement agricole*, Paris, IHEAL-Université Paris 3-Sorbonne Nouvelle, thèse en anthropologie sous la dir. de Pierre-Yves Jacopin, 704 p.

¹ Voir le communiqué : <https://waqibkei.org/2021/06/24/rechazo-a-la-iniciativade-ley-rescate-del-patrimonio-prehispanico/> (consulté en ligne, le 15 juillet 2021).

- BRADY, James E.
1989 *An Investigation of Maya Ritual Cave Use with Special Reference to Naj Tunich, Peten, Guatemala*, Los Angeles University of California, Ph.D. dissertation
- BRADY, James E. et Sandra VILLAGRÁN DE BRADY
1991 « La arqueología de la cueva Naj Tunich: Patrones de utilización ritual », p.179-186 in Juan Pedro Laporte, Sandra Villagrán, Hector Escobedo, Dora de González y Juan Antonio Valdés (eds) : *II Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala : Museo Nacional de Arqueología y Etnología, 18-20 de julio de 1988*, Guatemala, Ministerio de Cultura y Deportes, Instituto de Antropología e Historia, Asociación Tikal, 249 p.
- BRETON, Alain
1994 *Rabinal Achi, Un drame dynastique maya du XV^e siècle, Édition établie d'après le Manuscrit Pérez*, Nanterre, Société d'Ethnologie, coll. "Recherches américaines" (n°5), 453 p.
- CARTER, William
1969 *New lands and old traditions : Kekchi cultivators in the Guatemalan lowland*, Gainesville, University of Florida Press, 153 p.
- CHARLIER, Laurence et Valentina VAPNARSKY
2017 « De l'évanescence et de la pérennité des choses (dans les sociétés amérindiennes) », *Nuevo mundo Mundos Nuevos*, consulté en ligne le 24 avril 2020, URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/70174>
- COLLOT, Édouard et Bertrand HELL
2011 *Soigner les âmes. L'invisible dans la psychothérapie et la cure chamanique*, Paris, Dunod, coll. "Tendances psy", xi -307 p.
- DAVIS, Shelton H.
2004 « Mouvement maya et culture nationale au Guatemala », *Journal de la Société des américanistes*, vol. 90, n°2, p. 137-166.
- DEHOUE, Danièle
2007 *Offrandes et sacrifice en Mésoamérique*, Paris, Riveneuve, 260 p.
- DE LEÓN CETO, Miguel
2018 *Résistance et religion au Guatemala: Le cas des Maya Ixil 1930-1990*, Paris, Université PSL Paris Sciences et Lettres, thèse en sociologie et sciences sociales sous la direction de Mickaël Lowy, 352 p.
- ERIKSON, Philippe et Valentina VAPNARSKY (eds)
Sous presse *Living Vestiges. Contemporary Native Voices on Ruins, Remnants of the Past and Cultural Heritage in Mesoamerica, Amazonia, and the Andes*, Boulder, University of Colorado Press.
- FISCHER, Edward F. et R. McKenna BROWN (eds)
1996 *Maya Cultural Activism in Guatemala*, Austin, University of Texas Press et Institute of Latin American Studies, coll. "Critical reflections on Latin America series", VIII-245 p.
- GRANDIA, Liza
2012 *Enclosed, conservation, cattle, and commerce in among the Q'eqchi' Maya lowlanders*, Seattle, University of Washington Press, coll. "Culture, place, and nature", XXIX-278 p.
2018 « Los restos : renacimientos y resiliencia del pueblo q'eqchi' en Petén », *Ciencias sociales y Humanidades*, vol. 5, n°1, p. 31-43.
- GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, Arturo
2016 « Sous les pierres brutales du désert, la terre sacrée des Huichols. Écosystème cosmique et politique indigène vs économie d'exploitations minière », p. 253-278 in Silvia Mancini et Raphaël Rousseleau (eds) : *Processus de légitimation entre politique et religion, approches historico-culturelles et analyses de cas dans les mondes européen et extra-européen*, Paris, Beauchesne, coll. "Dédale", 387 p.
- HAESERJIN, Esteban (Padre)
1979 *Diccionario K'ekchi'-Español, Español-K'ekchi'*, Guatemala, Piedrasanta, 489 p.
- HALLOWELL, Alfred Irving
1960 « Ojibwa ontology, behavior, and world view », *Readings in Indigenous Religions*, vol. 22, p. 17-49.
- HANKS, William F.
2009b « Comment établir un terrain d'entente dans un rituel ? », *Cahiers d'anthropologie sociale*, vol. 5, n°1, p. 87-113.
- JONES, Grant D.
1998 *The Conquest of the last Maya kingdom*, Stanford (Californie, USA), Stanford University Press, 568 p.

- KAHN, Hilary E.
2006 *Seeing and being seen: the Q'eqchi' Maya of Livingston, Guatemala and beyond*, Austin, University Texas Press, XIV-242 p.
- LI, Fabiana
2013 « Relating divergent worlds: Mines, Aquifers and Sacred Mountains in Peru », *Anthropologica*, Vol. 55, n°2, p. 399-411.
- MORALES SIC, José Roberto
2007 « Religion y espiritualidad maya », p. 249-284 in Santiago Bastos et Aura Cumes (eds.): *Mayanización y vida cotidiana, La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*, vol. 3 : *Análisis específicos*, Guatemala, FLACSO CIRMA Cholsamaj, 305 p.
- PERRIN, Michel
2001 *Les Praticiens du rêve, Un exemple de chamanisme*, Paris, Quadrige/Presses universitaires de France, [1^{re} éd. 1992], 285 p.
- PITROU, Perig
2016 *Le chemin et le champ : parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)*, Nanterre, Société d'ethnologie, 362 p.
- POIANCO BARRERA, Moris A.
1992 *Lengua y Sociedad*, Guatemala, Universidad Rafael Landivar, Instituto de lingüística, PRODIPMA, col. >Cultura y escuela" n°26, 45 p.
- PONCIANO Ismael
1998 « Forestry policy and protected areas in the Petén, Guatemala », p. 99-110 in Richard B. Primarck, David Bray, Hugo A. Galletti et Ismael Ponciano (eds.) : *Timber, tourists and temples. Conservation and development in the Maya Forest of Belize, Guatemala and Mexico*, Washington DC, Island Press, 426 p.
- SCHACKT Jon
1986 *One God, Two Temples: schismatic process in a kekchi village*, Bliardern (Norvège), Department of Social anthropology, VI-206 p.
- SCHNAPP, Alain
2020 *Une Histoire universelle des ruines : des origines aux Lumières*, Paris, Seuil, coll. "La Librairie du XXI^e siècle", 722 p.
- SCHWARTZ, Norman B.
1990 *Forest Society, A social history of Petén (Guatemala)*, Philadelphia, Pennsylvania University Press, XIV-367 p.
- SIEBERS, Hans
1999 *"We Are the Children of the Mountain" : Creolization and Modernization among the Q'eqchi'es*, Amsterdam, CEDLA, XIV-196 p.
- STÉPANOFF, Charles
2014 *Chamanisme, rituel et cognition, Chez les Touwas de Sibérie du Sud*, Paris, Éditions de la maison des sciences de l'homme, coll. "Chemins de l'ethnologie", 413 p.
- STEWART, Steven O.
2016 *Nueva gramática q'eqchi'*, Lafayette (USA), SOS Publishing Co, [1^{re} éd. en anglais 2015], 128 p.
- STONE, Andrea
1995 *Images from the underworld, Naj Tunich and the tradition of Maya Cave painting*, Austin, University of Texas Press, 284 p.
- STUART, George
1981 « Maya art treasures discovered in cave », *National Geographic*, vol. 160, n°2, p. 220-235.
- TEDLOCK, Barbara
1992 *Time and Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, [1^{re} éd. 1982], XII-245 p.
- TSING, Anna Lowenhaupt
2020 *Friction. Délires et faux-semblants de la globalité*, Paris, La Découverte, coll. "Les Empêcheurs de penser en rond", [1^{re} éd. 2005], traduit de l'anglais par Philippe Pignarre et Isabelle Stengers préface de Nastassja Martin, 457 p.
- TZOC, Juan et Alfredo ALVAREZ CABNAL
2004 *Gramática normativa q'eqchi'*, Guatemala, Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, 180 p.

- VAPNARSKY, Valentina
2018 « La composition des temporalités au sein des discours rituels : voix mayas de la transformation du temps », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres*, n°4, p. 1517-1543.
- VOGEL, Julia
2021 « *We are still here* », *Réémergences amérindiennes et articulation nature-culture dans le parc national du Grand Canyon*, Nanterre, Université Paris Nanterre, thèse de doctorat en anthropologie sous la codirection de Philippe Erikson et Valentina Vapnarsky
- WARREN, Kay
1998a *Indigenous movements and their critics, Pan-Maya activism in Guatemala*, Princeton, Princeton University Press, xxii-288 p.
1998b « Indigenous Movements as a Challenge to a Unified Social Movement Paradigm for Guatemala », p. 165-195 in Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino et Arturo Escobar (eds.) : *Cultures of Politics, Politics of Cultures, Re-visioning Latin American Social Movements*, Boulder (Colorado), Westview Press, xiii- 459 p.
- WILK, Richard R.
1991 *Household Ecology. Economic Change and Domestic Life among the Kekchi Maya in Belize*, Tucson, University of Arizona Press, xi-280 p.
- WILSON, Richard
1991 « Machine Guns and Mountain Spirits: The cultural effects of state repression among the Q'eqchi' of Guatemala », *Critique of Anthropology*, vol. 11, n°1, p. 33-61.
1993 « Anchored Communities: Identity and History of the Maya-Q'eqchi' », *Man*, vol. 28, n°1, p. 121-138.
1999 *Resurgimiento maya en Guatemala (Experiencias Q'eqchi'es)*, Antigua Guatemala, CIRMA/PMS, [1^{re} éd. 1995] 271 p.
- WOODFILL, Brent K.S.
2019 *War in the land of true peace : the fight for Maya sacred places*, Norman, University of Oklahoma Press, xxvi-295 p.
- YBARRA, Megan
2010 *Living on Scorched Earth: the Political Ecology of Land Ownership in Guatemala's Northern Lowlands*, Berkeley, University of California, these en géographie, 229 p.
2012 « "You Cannot Measure a Tzuultaq'a": Cultural Politics at the Limits of Liberal Legibility. (Report) », *Antipode*, n°45, p. 584-601.
2018 *Green Wars, Conservation and Decolonization in the Maya Forest*, Oakland (Californie), University of California press, xii-204 p.