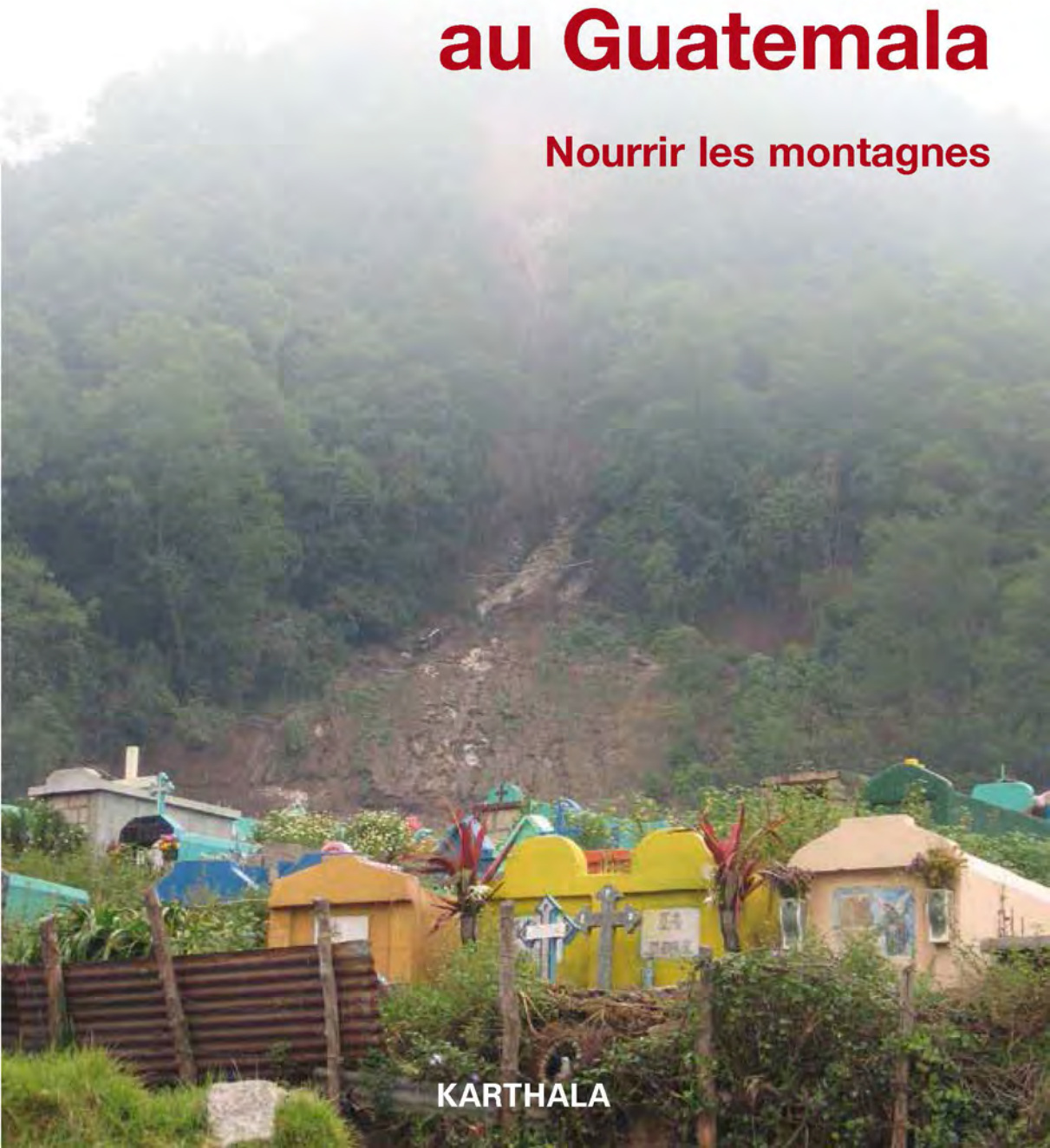


Julie Hermesse

De l'ouragan à la catastrophe au Guatemala

Nourrir les montagnes



KARTHALA

La République du Guatemala, connue comme le pays de l'éternel printemps, est aussi celui de la violence et du risque permanent de catastrophes naturelles. Les aléas climatiques rythment l'histoire depuis toujours. Olivia, Greta, Franck, Dean, Felix, Agatha, Mitch, Stan... la sempiternelle danse des noms des tempêtes tropicales et la récurrence des désastres occasionnés témoignent du caractère dual de ces événements : à la fois banals et éléments de fracture de l'ordre social.

À l'image de Sisyphe, les saisons de pluie violente mais aussi les sécheresses soumettent périodiquement le pays à l'épreuve de sa reconstruction. Elles affectent les ressources économiques de base et mettent au jour la fragilité d'une économie paysanne soumise aux variations climatiques. Mais la « nature » est-elle la seule responsable de ces désastres? Les catastrophes qu'on appelle « naturelles », ne le sont pas: elles procèdent d'une interaction entre (dés-)organisation de la société et choc environnemental soudain.

À partir d'une démarche propre à *lapolitica* *ecofogy*, Julie Hermesse invite à déconstruire la catastrophe produite dans l'Altiplano Mam par l'ouragan Stan pour l'analyser comme un processus situé à l'interface de la société et de l'environnement. Les conséquences de Stan sont révélatrices de la transformation des rapports à leur environnement sur le plan des pratiques, mais aussi, ajoutent les informateurs locaux, sur le plan spirituel. Si Stan et son désastre répondent à certains principes mécaniques visibles, ils seraient aussi la manifestation de principes invisibles.

Mobilisant une approche ethnographique sensible, l'auteur décrit un environnement considéré par ses habitants comme insécurisant, car fragilisé par des pratiques anthropiques mais aussi par l'oubli de rituels coutumiers. Derrière la réalité de l'événement Stan, se dévoile le symbolisme de la conservation et de la transformation d'un patrimoine socio-écologique.

Julie Hermesse, docteure en anthropologie de l'Université de Louvain, est chargée de recherches au FRS-FNRS et membre du Laboratoire d'anthropologie prospective (LAAP). Ses recherches au Guatemala, à Cuba, aux Philippines et en Belgique traitent de la résilience des systèmes agraires face aux changements climatiques et socio-culturels. Sa thèse de doctorat a été nominée au Doctoral Thesis Award for Future Generations en 2013.

**DE L'OURAGAN À LA CATASTROPHE
AU GUATEMALA**

Publié avec l'aide financière
du Fonds de la Recherche Scientifique (FNRS)

KARTHALA sur internet:
www.karthala.com
(paiement sécurisé)

Couverture : Glissement de terrain à San Martin Sacatepéquez au Guatemala, mai 2016 (photographie de l'auteure).

Éditions Karthala, 2016
ISBN : 978-2-8111-1530-2

Julie Hermesse

De l'ouragan à la catastrophe au Guatemala

Nourrir les montagnes

**Éditions Karthala
22-24, boulevard Arago
75013 Paris**

À Corentin, du celte « Korwentenn », ouragan.
Mon ouragan du quotidien,
Celui qui me porte et m'emporte.

À Olivier, mon frère.

Eterna primavera

*Antes, este paisaje era « La Eterna Primavera »
Si estuviera igual, muchos le pondríamos Guatelinda,
Pero desde que unos hijos de la gran
« pura sangre » se lo repartieron
Le pusieron Guatemala ¡ Que huevos !*

Mash, 2007.

Remerciements

C'est avant tout à celles et ceux qui sont au cœur de ce travail que je souhaite adresser mes remerciements : les habitants de la municipalité de San Martín Sacatepéquez. Merci en particulier à mes fidèles amis-informateurs Juana, Catalina, Catarina, Otto, Carmen... Ils ont rendu ce projet de recherche indissociable d'une expérience humaine ; *CHJONTE !*

Je voudrais remercier l'équipe du Laboratoire d'anthropologie prospective (LAAP) de l'Université de Louvain et en particulier les professeurs Anne-Marie Vuilleminot et Olivier Servais, qui ont accompagné cette recherche, ainsi que les professeurs Jacinthe Mazzocchi et Pierre-Joseph Laurent.

Je tiens à remercier vivement des collègues qui, par leurs lectures critiques et leurs discussions passionnées, ont soutenu ce projet de recherche : Virginia García-Acosta (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México), Sylvie Pédrón Colombani (Paris X, Nanterre), et Hugo José Suárez Suárez (Universidad Autónoma de México).

Ce livre n'aurait pu voir le jour sans l'assistance de relectrices pointilleuses. Merci à Brigitte Dayez, Marie-Charlotte Declève, Éliane Lallemand, Cécile Swaeles et Cécile Wéry.

Enfin, cet ouvrage a été publié avec l'aide financière du Fonds de la recherche scientifique-FNRS, et la recherche dont il est issu a bénéficié du soutien financier de diverses institutions (le Fonds de la recherche scientifique-FNRS, la Communauté française de Belgique, la revue *Social Compass* et l'École PSAD de l'UCL). Que la Fondation pour les générations futures soit également remerciée pour ma nomination au prix *HERA 2013 – Doctoral Thesis Award for Future Generations*.

Introduction

**Stan mais encore Agatha, Mitch,
Franck, Dean, Felix...**

À l'heure où la tempête tropicale Franck dévastait le Guatemala à la fin du mois d'août 2010, je dépouillais des archives au Centre de recherches régionales de Mésoamérique (CIRMA), basé à Antigua. Sur les coupures de presse jaunies, les intempéries, qui ont marqué de leur sceau l'histoire du pays, se succèdent et se ressemblent. Les dépêches répètent inlassablement, année après année, un discours semblable à cet extrait d'un article de l'agence de presse *Inforpress* de 1979 : « L'excessive précipitation pluviale enregistrée au cours des mois de juillet et d'août a provoqué la destruction de routes et de ponts secondaires dans tout le pays, et a affecté la production agricole, en particulier celle des céréales de base. Il est à cette heure encore impossible de donner une estimation correcte des pertes » (06/09/1979).

Saison après saison, les journalistes relatent les dégâts des intempéries : aux inondations sur la côte du Pacifique répondent en écho les glissements de terrain dans les terres de l'altiplano.

Les phénomènes climatiques semblent rythmer l'histoire du Guatemala depuis toujours. Olivia, Greta, Franck, Dean, Felix, Agatha, Mitch, Stan... L'éternelle danse des noms des tempêtes tropicales et la récurrence des désastres occasionnés sur le sol guatémaltèque témoignent du caractère dual de ces événements : tout en étant banals, ils sont également des éléments de fracture de l'ordre social. À l'image de Sisyphe, les saisons de pluie violente, mais aussi les sécheresses, soumettent périodiquement le pays à l'épreuve de sa reconstruction. Elles affectent les ressources économiques de base, et mettent au jour la fragilité d'une économie agricole face aux variations climatiques. On ne compte plus les désastres agricoles saisonniers...

En octobre 2005, Stan, accompagné de glissements de terrain, détruit les récoltes de pommes de terre, les plants de maïs et autres semences. À l'inverse, le déficit hydrique au cours des saisons des pluies de 2009 et de 2014 assèche les terres et ne permet pas aux cultures d'arriver à maturation. Quant aux intempéries de 2010, au cours desquelles se manifestent les tempêtes Agatha, Alex et Frank, elles empêchent à leur tour le bon développement et la croissance des céréales de base. Les greniers à grain vides, les unités familiales n'ont pas d'autre option que l'endettement

pour se nourrir. En outre, l'augmentation des prix des biens agricoles aggrave la crise alimentaire.

L'ancien président guatémaltèque, M. Álvaro Colom, déclare au siège de la Coordination nationale pour la réduction des catastrophes (CONRED), le 1^{er} juin 2010 : « le pays vit une grande tragédie, conséquence de deux attaques de la nature : la première, l'éruption du volcan Pacaya le 28 mai dernier et la seconde, l'arrivée de la tempête tropicale Agatha le 29 mai ».

Toutefois, la « nature » est-elle la seule responsable ? Les catastrophes qu'on appelle « naturelles » ne le sont pas : elles procèdent d'une interaction entre une (dés-)organisation de la société, et un choc environnemental soudain. Une menace naturelle provoque des conséquences dont l'ampleur est proportionnelle à la vulnérabilité sociale. Cynique, le prédécesseur du président Colom, Oscar Berger, l'avait bien compris. En effet, à la suite du passage de Stan, il affirmait : « Ce n'est pas si grave. Les gens pauvres sont habitués à vivre ainsi » (*Prensa Libre*, 01/11/2005).

Dans un des journaux nationaux, le chroniqueur Marcelo Colussi s'interrogeait sur le devenir du pays après le passage de la tempête tropicale Agatha, à la fin du mois de mai 2010, alors que les dégâts sont évalués à plus de 125 millions de dollars américains et ne prendront pas moins de cinq années de reconstruction. « Dans un tel état de vulnérabilité, que se passera-t-il si une nouvelle catastrophe nous frappe ? », questionne-t-il (*El Periódico*, 15/09/2010). Soulever cette question n'est pas, selon lui, « faire preuve de négativisme ni de mauvais augure ». « Nous savons que le Guatemala est profondément exposé à ce type d'événement : tremblements de terre, ouragans, éruptions volcaniques, sans mentionner les autres "tremblements" sociaux comme l'impunité ou la violence, avec son lot quotidien de morts ». À peine sorti des violences du conflit armé qui dura plus de 36 ans, le pays a, en effet, basculé vers une culture politique qui banalise l'impunité. En bon élève, le Guatemala applique les politiques néolibérales de décentralisation qui servent de justification au retrait de l'État et à l'abandon de ses obligations de sécurisation. Le contrôle de la violence et le maintien de la force étatique se perdent, au profit d'acteurs émergents, largement bénéficiaires de la situation, comme les bandes et les criminels organisés.

L'affaiblissement de l'État par les politiques de privatisation et de dérégulation, qui affectent le pays depuis quelques décennies, se traduit directement par un manque de préparation pour affronter les menaces naturelles. Colussi conclut : « un État affaibli à tous les niveaux, sans ressources, avec des recettes fiscales rachitiques, et sans autre projet politique pour la nation que le pillage ponctuel de chaque administration, n'a pas la capacité de s'occuper adéquatement des crises mises au jour par les événements climatiques » (*El Periódico*, 15/09/2010). Les dégâts provoqués par le passage d'un événement météorologique dévoilent et exacerbent les inégalités de la société guatémaltèque et les failles d'un système politique instable.

Être impliqué dans le champ de recherche sur les catastrophes

Une menace naturelle comme une tempête tropicale met au jour les systèmes de relations qui se tissent entre êtres humains, ainsi que celles qui se nouent avec leur environnement naturel. Au-delà des considérations d'ordre national et structurel, le regard de l'anthropologue est attiré par l'analyse de ces relations *in situ*. Présente dans l'altiplano du Guatemala six mois après le passage de la tempête tropicale Stan, cette recherche, élaborée tout d'abord dans le champ d'étude des religiosités, prend de ce fait un tournant inattendu. « Stan s'est invité à San Martín Sacatepéquez », commente un informateur de la localité qui deviendra le lieu de mon enquête ethnographique épisodique entre mars 2006 et août 2010. Ses pluies et ses vents n'ont délogé la municipalité qu'« après que Stan en eût bien profité », exprime un autre habitant. Face aux intempéries, même les montagnes, piliers de San Martín et symboles de protection, ne sont pas restées en place, observent avec consternation les habitants.

La concentration médiatique des dégâts autour du lac Atitlán (département de Sololá), m'avait conduite à penser que les conséquences de Stan avaient été résorbées dans la localité de l'altiplano occidental. Dès mon arrivée cependant, je m'aperçois qu'il n'en est rien. Sans pudeur aucune, les paysages et les visages dévoilent le désastre récemment survenu. Les glissements de terrain des montagnes qui surplombent le centre urbain dessinent des griffes sur leurs versants. Spontanément et de manière presque obsessionnelle, les habitants me relatent leurs souvenirs du passage de Stan dans leur communauté : les quatre journées et nuits d'angoisses, les pluies torrentielles, le vent, les inondations, la coupure d'électricité, la faim, la soif, les glissements de terrain, la recherche d'abris au sec, l'évacuation de la municipalité... La blancheur de ma peau qui trahit ma nature occidentale attise rapidement l'espoir de potentielles aides économiques ou matérielles. Socio-anthropologue « en déroute », je prête l'oreille aux douleurs, j'enregistre les récits. L'heure est à la catharsis : le début de la nouvelle saison des pluies du mois d'avril réveille les mémoires traumatisées par les événements passés. Par le travail ethnographique, j'écoute les craintes de nouvelles tempêtes que la saison sèche avait apaisées.

De nouveaux questionnements surgissent, induits par les préoccupations des acteurs locaux. Les eaux et les coulées de boue ont tout emporté sur leur passage, abandonnant derrière elles les habitants de San Martín à leurs questionnements sur le pourquoi et le comment du désastre. Si Stan fait parler de lui, il est aussi et surtout cet élément qui, à l'instar d'autres événements « naturels », suscite de nouvelles interrogations. Les conséquences de Stan sont révélatrices de la transformation des rapports entre les habitants et leur environnement sur le plan des pratiques, mais aussi, ajoutent les informateurs locaux, sur le plan spirituel.

Le champ de l'anthropologie des catastrophes soulève la question de la construction de l'objet d'étude dans cette discipline. Comme le souligne

Sandrine Revet, « un événement tel qu'une catastrophe "naturelle" constitue un prisme grossissant tout à fait pertinent pour observer le fonctionnement de la société touchée, dans le même temps qu'il déclenche réponses, réactions et processus nouveaux, riches pour l'analyse » (2007 : 13). Dans ma recherche, la catastrophe n'a constitué que le point de départ de l'étude de la conservation et de la transformation de systèmes symboliques, de problèmes environnementaux ou encore de vulnérabilités aux menaces climatiques. L'originalité à laquelle prétend ce livre est de croiser, à partir d'un ancrage ethnographique dense, des réflexions d'ordre ethnique, climatique mais aussi religieux. Cet ouvrage peut ainsi donner l'impression de picorer dans de nombreux nichoirs théoriques et conceptuels, car il est en effet alimenté par une littérature en provenance de divers champs.

Si la porte d'entrée de mon étude est un phénomène naturel, la filiation avec les travaux en anthropologie des catastrophes s'est imposée d'elle-même, sans s'y limiter pour autant. Comme le soulignent Susan Hoffman et Anthony Oliver-Smith (2002), auteurs pionniers dans ce champ, l'anthropologie, par sa démarche intégrative et holistique qui permet de relier des domaines d'investigation considérés habituellement comme séparés, se montre particulièrement pertinente pour les *disasters studies*. À l'inverse, signalent les auteurs, il est également intéressant de souligner combien l'analyse des catastrophes peut éclairer des objets à teneur proprement anthropologique qui se situent à l'intersection des systèmes physiques, biologiques et socioculturels.

Plan et organisation de l'ouvrage

Dans la municipalité de San Martín, six mois après le passage de Stan, je me suis tout d'abord livrée à l'observation des marques encore visibles des dégâts causés par le phénomène météorologique. Mes premiers mois sur le terrain furent guidés par ma soif d'identifier les empreintes laissées par Stan. Le premier chapitre, « Quand la tempête Stan s'invite à San Martín », décrit cette approche factuelle de l'événement Stan et ce, entre autres, à partir de récits des habitants.

Mais plutôt que de m'arrêter longuement sur les bilans des destructions, leur traitement médiatique ou encore les logiques d'aide humanitaire, j'ai davantage cherché à mettre en lumière ce que l'on ne voit pas au premier abord. L'enquête ethnographique a été dirigée vers la recherche des facteurs explicatifs à l'origine du désastre Stan dans la municipalité de San Martín. Pour Julien Langumier, la catastrophe « est-ce au sujet de quoi on peut parler, non pas seulement en resituant le récit, mais aussi en spéculant sur les causes, voire les significations » (2006 : 121-122). Le deuxième chapitre, « La catastrophe comme un processus », interroge ces

facteurs : la déforestation, l'utilisation intensive des terres, l'évolution du système foncier guatémaltèque, la transformation des pratiques agricoles induites par les phénomènes migratoires... Mises en relation ces problématiques nous plongent au cœur des inégalités socio-économiques historiques et des dégradations environnementales actuelles.

La perspective adoptée, qui s'attache à étudier la construction sociale des processus qui façonnent les vulnérabilités aux menaces naturelles, a aujourd'hui acquis une telle assise que son discours et sa démarche intellectuelle sont présentés comme relativement consensuels. L'imprégnation sur le terrain par le travail ethnographique a tôt fait de démontrer que cette approche n'épuise pas toutes les explications locales du phénomène naturel Stan et de son désastre. Pour paraphraser Girard et Langumier (2006 : 131), si l'enquêteur peut être « pris » par son terrain et se lancer dans une investigation dont une des finalités est de dégager une explication du drame, la nécessité d'interpréter la catastrophe est également le propre des sinistrés avides de donner du sens face à l'événement.

Les chapitres 3 et 4 relatent les raisons de la catastrophe avancées dans les discours locaux et qui s'ajoutent aux représentations causales issues du rationalisme scientifique. L'imprégnation lente sur le terrain et la familiarisation avec la culture mam m'ont invitée à m'intéresser aux explications des phénomènes naturels qui recourent à des logiques sollicitant le domaine des invisibles. Les représentations observées localement ne sont toutefois pas univoques. Elles interrogent la transformation des systèmes symboliques, due, entre autres, à la rencontre des représentations coutumières avec les nouvelles religiosités. Si, dans un premier temps, tout porte à distinguer les dogmes protestants évangéliques des représentations et rituels coutumiers, le croisement de l'observation des pratiques avec l'analyse des discours amène à rejeter l'idée que les évangéliques ont adopté une logique radicalement nouvelle et exclusive de se mettre en lien avec les entités qui composent l'environnement non humain, telles que la pluie et les montagnes. Malgré les modifications des symboles et des pratiques religieuses, les transformations culturelles dévoilent la persistance de systèmes de sens coutumiers.

Dans le prolongement de ces réflexions, le chapitre 5, « Modéliser les rapports à l'autre », se consacre à l'écologie symbolique par l'observation de la diversité des façons d'être en relation et d'identifier l'autre non humain (réduit à être nommé comme l'« environnement naturel » depuis une conception occidentale). Cette démarche s'inscrit dans la filiation des travaux de Philippe Descola. Les rites pour s'assurer une bonne saison des pluies témoignent, par exemple, d'un type de relation avec un autrui non humain, considéré comme composé également de figures d'intériorité. Aujourd'hui, pratiqués encore dans l'altiplano mam, ces rituels symbolisent la persistance d'un système ontologique coutumier, malgré l'adoption d'autres manières de se mettre en relation avec le vivant non humain.

À force de rencontres répétées et de séjours fréquents sur le terrain, l'attrait premier pour la catastrophe provoquée par Stan s'est estompé au

profit de questionnements au sujet des anthro-po-logiques mams contemporaines. Le glissement épistémologique, pour ne pas parler de « rupture » (Olivier de Sardan, 2008), me permet de dépasser mon entendement occidental-centré sur l'origine de la tempête et sur les explications de ses dégâts. Et de rejoindre ainsi les propos d'Edgar Morin : « La vérité de la science n'est pas seulement dans la capitalisation des vérités acquises, la vérification des théories connues. Elle est dans le caractère ouvert de l'aventure qui permet, que dis-je, qui aujourd'hui exige la remise en question de ses propres structures de pensée » (Morin, 1982 : 39-40).

Ce travail présente une société contemporaine indigène qui tente de vivre avec son climat dans un environnement façonné par les processus historiques. Dans les études des relations entre les hommes et le climat, Esther Katz et Annamária Lammel (2008) distinguent trois écoles que l'on observe également plus largement dans le champ d'études sur les relations entre les hommes et leur environnement : les déterministes, les coévolutionnistes et les idéalistes. Selon les théories déterministes, chaque culture est déterminée par son environnement et, en conséquence, la diversification des cultures correspond à un processus d'adaptation matériel. Dans cette perspective, les cultures humaines sont considérées comme des réponses adaptatives aux possibilités de l'environnement. La seconde école s'attache à démontrer qu'un élément naturel comme le climat se situe dans un système complexe de relations avec les êtres humains. Enfin, les courants idéalistes ou d'écologie symbolique soutiennent l'idée que les cultures humaines ne s'adaptent pas directement à l'environnement sans l'intermédiaire de la sémantique et du symbolisme. Ma réflexion se situe à la croisée des deux derniers courants qui sont abordés non de manière opposée, mais complémentaire. Sans perdre de vue l'idée que la nature a sa propre histoire, qui n'est pas sans influencer la culture humaine (Bankoff, 2001), un équilibre a été recherché pour comprendre la construction sociale et la construction symbolique de l'environnement. Tout en évitant les déterminismes naturels ou sociaux, cette étude des relations entre l'humanité et le monde « naturel » intègre le point de vue du matérialisme écologique et la perspective symbolique anthropologique. Si je me suis imprégnée de la perspective coévolutionniste, et en particulier de la *political ecology*, pour comprendre des problèmes environnementaux, je me suis également intéressée à la manière dont les informateurs se saisissent symboliquement des risques de menaces environnementales. Il était dès lors nécessaire de combiner deux approches méthodologiques sur le terrain : l'observation des pratiques avec l'environnement et le recensement des représentations au sujet de Stan¹, du phénomène, de son désastre et des risques d'autres menaces naturelles.

1. Les entretiens, la participation et l'observation se sont ainsi mutuellement alimentés. J'ai de plus eu ponctuellement recours à la méthodologie d'analyse en groupe (Van Campenhoudt, Chaumont et Franssen, 2005). Outre ces dispositifs méthodologiques, des données ont été collectées au cours de mes séjours, notamment en analysant des documents officiels émis par les autorités municipales et en recourant à la photographie.

Prélude ethnographique

Un terrain localisé géographiquement et ethniquement

Un lever de soleil à San Martín...

« Il est 5 h 30 du matin. Depuis le toit plat de la maison de Juana une vue panoramique de San Martín s'offre à moi. À quelques jours de mon retour en Belgique, je m'imprègne avec émotion de ce paysage dont les codes m'ont été patiemment enseignés par mes informateurs devenus aujourd'hui, pour la plupart, des amis.

Un manteau de brume recouvre le centre de la municipalité. Le soleil illumine de ses premiers rayons les versants de *Twi Slaj* et au loin, le sommet du volcan Chikabal. La brume se retire et laisse apparaître, à l'est d'abord, couleurs et contrastes. La terre est sèche et aride d'une pluie absente qui ne tardera pas à venir. Le maïs a été récolté les mois précédents. Il sera ressemé dans près d'un mois, en fonction de l'ensoleillement des terrains.

Depuis la terrasse, je vois des hommes armés de leur houe s'éloigner vers leur champ au son de leurs bottes en caoutchouc. Certains n'emportent qu'un *mecapal*¹; ils s'en vont probablement chercher du bois de cuisson dans la montagne. Les femmes, penchées sur les bassins d'eau (*pila*), lavent le linge. Cordes, murets, fils de fer ou *chuj*² en sont peu à peu couverts.

Je ferme les yeux, les bruits et les odeurs de San Martín qui s'éveille, m'atteignent. Ils me sont familiers. Non loin de mon observatoire, le moulin à pétrole broie en pétaradant le maïs destiné aux *tortillas*³ ou au *tamales*⁴. Les mains des femmes, paume contre paume enfantent, par de légers applaudissements, les premières *tortillas* de la journée dont la rondeur égale la lune lorsqu'elle est pleine. Plus tard, accompagnées

1. Le *mecapal* est une lanière de cuir ou de corde tressée, placée sur le front à laquelle est fixée une corde pour transporter une charge dans le dos. Cette technique de portage est traditionnellement réservée à la gent masculine tandis que les femmes transportent leur charge sur la tête.

2. Le *chuj*, appelé aussi *temascal* dans de nombreux endroits en Mésoméridique, est une hutte à sudation utilisée pour des raisons spirituelles ou des soins de santé. Les habitants de l'altiplano s'y baignent une à deux fois par semaine. Petite cahute à l'extérieur du foyer, le *chuj*, est aujourd'hui fait de béton.

3. Galette ronde de maïs, base de l'alimentation.

4. Nourriture traditionnelle, les *tamales* sont des chaussons de pâte de maïs enroulés dans des feuilles séchées ou fraîches de maïs ou de *maxan* et cuits à la vapeur.

d'œufs brouillés et d'haricots noirs, des *tortillas* seront apportées au champ pour nourrir les hommes. Les haches coupent déjà le bois. L'odeur du feu me parvient avec celle des *tortillas*. Ces arômes se mélangent aux odeurs de la terre humidifiée par la rosée, et aux effluves des engrais organiques qui hérissent les narines. Les volailles piaillent nonchalamment dans les cours ou sur les toits. Alors que je gratte avec un certain automatisme les piqûres de puces, ennemies de mes nuits, leurs propriétaires canins aboient au loin. Les pick-up démarrent au quart de tour dans les ruelles. Des jeunes en uniforme se dirigent vers le centre pour prendre un microbus qui les emmènera à proximité de leur collège dans la ville de Quetzaltenango. Des baffles diffusent des champs évangéliques...

Le soleil progresse vers la verticale. Il éclaire maintenant une partie de la vallée : les maisons ; la route qui descend du nord au sud vers la côte et où circulent déjà les premiers microbus et les camions ; le cimetière qui, à l'image d'une reproduction colorée miniature des demeures des vivants, gagne de son éclat les façades délavées de la municipalité ; le *parque central*, lieu transitoire des femmes pour les échanges marchands dominé par les flâneries de la gent masculine...

Les volets métalliques se lèvent au rythme du réveil des commerçants. Des magasins vendent déjà les produits alimentaires de base et les sucreries réclamées par les enfants. Juan ouvre à l'aube son laboratoire de photo aujourd'hui. Mercredi est jour d'envoi des colis pour les États-Unis. Épouses, maîtresses, enfants, fiancées défileront dans leurs plus beaux appareils se figer dans des clichés instantanés. Francisco M. a préparé son attirail de fertilisants, d'insecticides, d'herbicides et de fongicides. Poudres, graines et liquides combinés en phosphore, potassium et nitrogène sont proposés à son étal pour améliorer les productions agricoles... » (Notes de terrain, février 2009).

Le travail ethnographique sur lequel repose cette recherche a été réalisé dans la municipalité de San Martín Sacatepéquez, l'une des 24 municipalités du département de Quetzaltenango. Situé à 24 km de la ville départementale de Quetzaltenango, surnommée Xela ou Xelaju, le territoire municipal s'étale de la chaîne montagneuse de la Sierra Madre à son piémont. Au pied des montagnes et des volcans, vers le sud-ouest et l'océan Pacifique, se trouvent de riches plaines et collines au climat chaud et tempéré. Au nord-est se déploie la région « froide » de l'altiplano occidental avec ses montagnes et ses terres volcaniques. San Martín, qui appartient au bassin hydraulique du fleuve Samalá, s'étend sur un territoire de 100 km² composé des « terres froides » de l'altiplano et des « terres chaudes » du palier écologique nommé *boca costa*⁵. Repris sur la « Figure 1 : Territoire municipal de San Martín », les hameaux de *Las Nubes I* et de *Las Nubes II* marquent la frontière entre ces deux paliers écologiques.

Le point culminant des terres froides de San Martín est le volcan *Siete Orejas*, situé à 3 370 mètres d'altitude. Deux autres volcans surplombent le territoire : le volcan Lacandón et le volcan Chikabal, respectivement de

5. Une description détaillée des paliers écologiques sera présentée dans le chapitre 2.

2 770 m et de 2 900 m d'altitude. Dans ce relief accidenté, une seule voie routière goudronnée relie la municipalité de San Martín à d'autres communautés. La route qui serpente en direction des montagnes vers le nord mène, en une quarantaine de minutes, à la ville de Quetzaltenango, en passant par les municipalités de San Juan Ostuncalco et de Concepción

San Martín Sacatepéquez

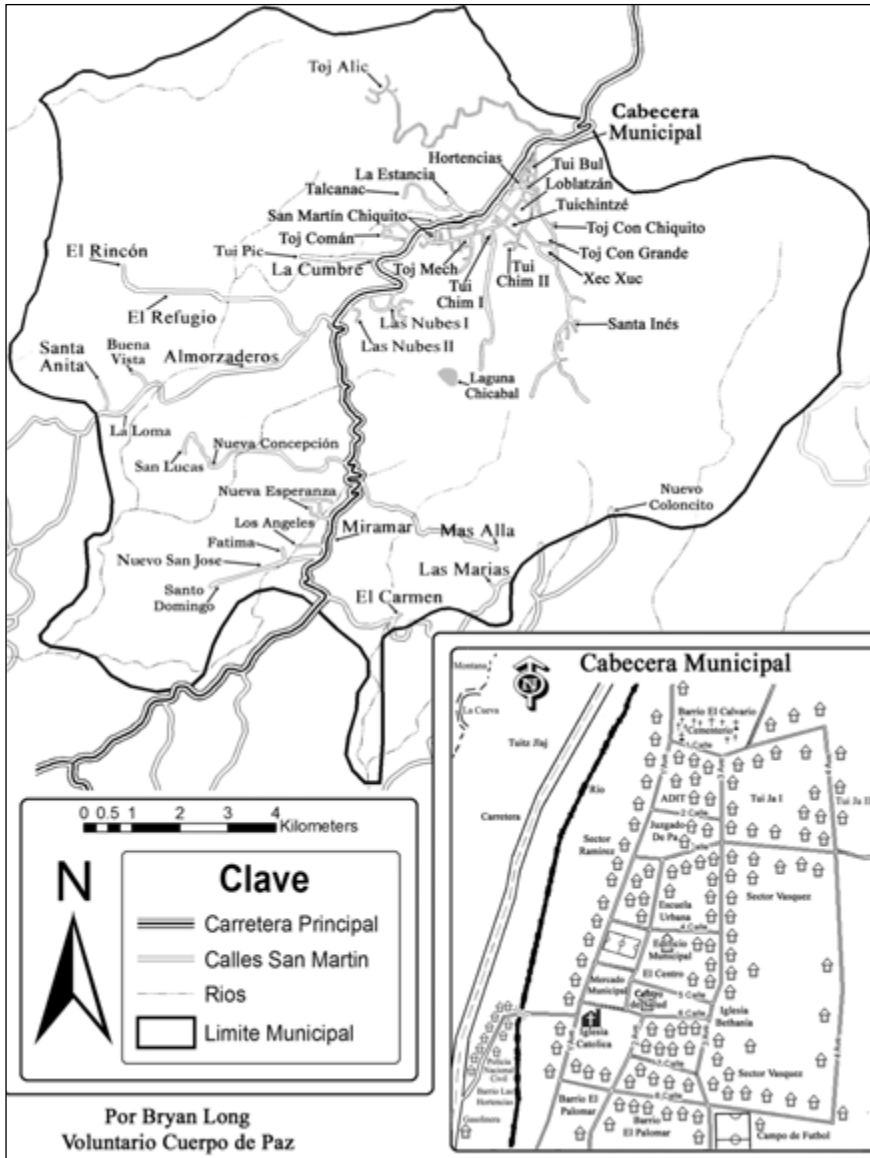


Figure 1. Territoire municipal de San Martín Sacatepéquez (Long, 2006).

Chiquirichapa. Vers le sud, cette même route descend vers les terres chaudes de Colomba et de Coatepeque.

À l'exception des plateaux des Cuchumatanes au Guatemala, il n'existe en Amérique centrale aucun plateau dont l'extension et l'altitude égalent celles de la Sierra Madre occidentale (Dardón et Morales, 2006 : 43), appelée communément au Guatemala, *altiplano*. Dans l'introduction du livre *Mayas, La passion des ancêtres, le désir de durer* (1991), Michel Antochiw, Jacques Arnauld et Alain Breton ironisent à propos du terme « *altiplano* ».

« Altiplano... Le terme n'est pas heureux : "alti" certes, bien que modérément, mais "plano" pas du tout. Au contraire, le relief y est très vallonné et creusé de ravins profonds, caractéristiques des vieux pays de montagnes frappés d'accès volcaniques. Entre climat tempéré, couverture végétale sereine et habitat humain dispersé, une grande harmonie se dégage pourtant de ces paysages que les Mayas ont su aménager en terroirs homogènes » (Antochiw *et al.*, 1991 : 35).

Outre les données climatiques et géographiques qui définissent l'*altiplano* occidental, Dardón et Morales (2006) soulignent à l'instar du *Movimiento Tzuk Kim-pop* les référents identitaires qui caractérisent la région : une économie rurale paysanne minifundiste, une population d'origine maya, une importante densité démographique et des indices de pauvreté élevés. Les communautés de l'*altiplano* se distinguent à tout point de vue des communautés du piémont. Les différences de faune, de flore, de pluviosité, d'ensoleillement, de température induisent des pratiques agricoles, mais aussi des traditions et des croyances distinctes, si bien que le chef-lieu de San Martín, basé dans les terres hautes, rencontre de nombreuses difficultés à créer des programmes politiques cohérents pour l'ensemble des populations réparties sur un territoire aussi étendu.

Les réalités culturelles, mais aussi socio-économiques des populations des terres montagneuses de San Martín, sont davantage semblables à celles des populations d'autres municipalités mams de l'*altiplano*, (comme San Juan Ostuncalco et Concepción Chiquirichapa) qu'à celles des populations de la même municipalité situées dans le piémont. Afin de préserver la cohérence de la recherche, je me suis intéressée uniquement aux populations qui résident dans l'*altiplano*⁶.

Dans cette zone rurale et montagneuse du sud-ouest du territoire guatémalteque, la recherche a été réalisée dans le centre urbanisé de San Martín, municipalité où résident 5078 des 29116⁷ habitants appelés communément *Tinecos* (abréviation de *san martinecos*). Nommé littéralement la

6. Dans les lignes qui suivent, je fais un usage restreint du nom de San Martín. En effet, pour faciliter l'écriture et la lecture, je mentionne le nom de la municipalité qu'en écho aux réalités vécues par les populations des terres froides.

7. Données obtenues au Registre de la population de San Martín Sacatepéquez en juillet 2010.

« tête municipale » (*cabecera municipal*), le siège administratif des municipalités de l'altiplano est un héritage administratif qui date des débuts de l'époque coloniale (Martínez Bolaños, 2006). Constitué en « centre urbain⁸ », le centre administratif de San Martín est aussi le centre politique, économique et religieux des 46 communautés de la municipalité⁹. 38 hameaux (*aldeas* ou *caseríos*) et 8 secteurs (*sectores*).

Composé de secteurs (*sectores*) appelés aussi quartiers (*barrios*), le centre urbain est perché à une altitude de 2 422 mètres. Il a la particularité d'avoir été construit au creuset d'un cirque de vieilles montagnes, dénommées à juste titre « tertres¹⁰ » par les locaux (*cerro* en castillan et *wutz* en mam). Pour les *Tinecos*, l'environnement montagneux est symbole de protection. Ils attribuent un caractère sacré, ainsi qu'un nom mam spécifique à chacun des sommets. Ce sont également ces remparts naturels, dont l'inclinaison des versants avoisine les 36 %, qui ont mis en danger la population du centre urbain lors du passage de Stan au mois d'octobre 2005. Au même titre que Stan et les pluies, ces montagnes versatiles tiendront un rôle clé tout au long de cette étude.

Sur le territoire guatémaltèque, 23 ethnies cohabitent dont 21 sont d'origine maya. Chaque ethnie possède une langue vernaculaire qui se décline en divers dialectes en fonction des localités. La région ethnique et linguistique mam couvre partiellement les départements de Quetzaltenango, Huehuetenango et San Marcos. C'est également au-delà de la frontière guatémaltèque, dans le département du Chiapas au Mexique que le mam est encore parlé. Historiquement divisées en municipalités et en départements, les unités géopolitiques ne reflètent pas les régions ethniques. Sur la « figure 2 : Carte des régions linguistiques du Guatemala », on peut observer que le département de Quetzaltenango, auquel appartient la municipalité de San Martín Sacatepéquez, est à cheval sur les régions mam et k'iche'.

8. La distinction entre les zones urbaines et rurales est définie dans un Accord gouvernemental d'avril 1938. Selon cet Accord, une zone est dite urbaine lorsqu'elle réunit certaines caractéristiques démographiques et lorsqu'elle propose l'offre de services de diverses administrations et institutions (scolaires, de santé, juridiques...). Si la *cabecera* de San Martín regroupe les critères d'une bourgade urbanisée, l'omniprésence de l'univers rural et agricole amène toutefois à questionner le caractère urbain du centre municipal. Il est par exemple communément accepté par les habitants que les espaces intérieurs soient envahis par les récoltes et les animaux domestiques.

9. Les 46 communautés de la municipalité sont composées de 38 hameaux (*aldeas* ou *caseríos*) et 8 secteurs (*sectores*). La subdivision administrative des municipalités en hameaux appelés, *aldeas* ou *caseríos*, est conjointe à la subdivision territoriale traditionnelle en cantons, *cantones*, et quartiers, *barrios* (Hostnig *et al.*, 1998 : 20). L'organisation territoriale coloniale selon laquelle les *aldeas*, unités supérieures, contiennent de plus petites unités telles que des *casaríos* n'est plus d'actualité. Ces subdivisions territoriales sont remises en question par la croissance démographique en ces lieux.

10. Dans cet écrit, j'utiliserai le terme « tertre » (soit une éminence de terre souvent à sommet plat et isolée) ou encore le mot plus usuel, « montagne » en traduction de *cerro*.

La langue maya la plus parlée au Guatemala est le k'iche' avec plus de deux millions trois cent mille locuteurs. Suivent le mam¹¹, le kaqchikel et le q'eqchi' avec respectivement environ un demi-million de locuteurs guatémaltèques. Malgré l'importance en nombre de la population mam, celle-ci a reçu une très faible attention académique¹² en comparaison avec



Figure 2. Carte des régions linguistiques du Guatemala.

11. Les linguistes regroupent le mam, avec le teko, l'awakateko et l'ixil au sein d'un même groupe linguistique dénommé « mam », soit un des 22 groupes qui composent la famille linguistique maya (Weisshaar E. in Hostnig et al., 1998 : 20). Selon la linguiste Terrance Kaufman, explique Carmack, la branche linguistique du mam s'est séparée de la branche linguistique k'iche' vers 1400 av. J.-C. Les Mams auraient développé leur propre langue depuis environ l'an 500 de l'ère chrétienne (Carmack, 1995 : 8).

12. Parmi les travaux spécifiques sur l'histoire de la population mam au Guatemala, on retiendra ceux de Oscar Horst (1967), Elias Zamora Acosta (1985), John M. Watanabe (1996), Mathew Looper (2004) et Stefania Gallini (2009). En ce qui concerne l'histoire récente des Mams, il faut, entre autres, mentionner les recherches de Jesús García Ruiz (1979), les recherches du missionnaire David Scotchmer (1991) à San Juan Ostuncalco, les incontournables travaux ethnographiques de Rainer Hostnig (1997, 1998), ainsi que la thèse de doctorat de Wesley M. Collins (2005).

le nombre des travaux sur les k'iches. Le fait qu'il ne subsiste aucun document mam pré-hispanique, et ce à la différence des documents historiques k'iches (Long, 2007: 18), contribue probablement à ce manque d'intérêt académique.

À San Martín, 85 % des habitants de la municipalité sont d'origine ethnique mam (INE, 2003a) contre 80 % de *Tinecos* qui résident dans le centre urbain de la municipalité¹³ (OMP, 2007). Le pourcentage restant correspond à la frange de la population métisse, communément appelée *ladina* au Guatemala. Le terme *ladino* désigne par extension toute personne non associée à une culture et à une langue indigène.

Au Guatemala, le terme indien, *indio*, est empreint de connotations racistes et infériorisantes tandis que le terme indigène, *indigena*, revêt un sens neutre. Consciente de la nuance que le castillan apporte à l'usage différencié des termes « indigènes » et « indiens », j'adopte, en français également, l'utilisation du terme indigène plutôt qu'indien. C'est également volontairement que je n'utilise pas l'adjectif « maya » ou « maya mam » pour qualifier la population d'origine ethnique mam. Au-delà d'un référent ethnique, le terme « maya » est utilisé par les acteurs locaux pour désigner les personnes qui revendiquent une appartenance culturelle et religieuse coutumière. Si les *Tinecos* se définissent comme « mam », *knak'il*, certains refusent de se faire appeler « maya ». Cette question sera discutée plus amplement dans le chapitre 4.

Outre les particularités des habits traditionnels (couleurs et dessins du *huipil*¹⁴, du *corte*¹⁵ et éventuellement du vêtement masculin appelé *camixai* à San Martín) et les traditions locales (culte du saint patron), les municipalités composées d'une population mam forment des unités sociales qui se distinguent par leur variation dialectale. La langue mam se divise en trois groupes dialectaux: le mam occidental (Chiapas et Tacaná), le mam du Sud (dont un des six sous-dialectes est parlé à San Martín Sacatepéquez) et le mam du Nord qui inclut huit sous-dialectes (Weisshaar E. in Hostnig *et al.*, 1998: 20). L'ethnologue Rainer Hostnig explique que « les sous-divisions dialectales sont parfois à ce point distinctes qu'il est possible de parler un dialecte différent dans chaque municipalité, et que les groupes mams qui appartiennent à ces groupes dialectaux mentionnés arrivent parfois à peine à se comprendre entre eux » (Hostnig *et al.*, 1998: 21).

13. À l'instar d'autres pays latino-américains comme la Bolivie, le Pérou et l'Équateur, la proportion de la population indigène du Guatemala est particulièrement importante. Les chiffres se situent autour de 45 % de la population.

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

15. Jupe portée par les femmes indigènes. Composée généralement d'un tissu enroulé sur plusieurs épaisseurs, elle est nouée à la taille par une ceinture tissée. Tout comme pour le *huipil*, le modèle, la longueur ainsi que la couleur des *cortes* sont spécifiques à chaque groupe ethnique.

Alors que la population *ladina*, à quelques rares exceptions, est monolingue, les mams sont généralement bilingues mam-castillan. La maîtrise du castillan varie cependant en fonction des générations, de l'instruction scolaire, et de l'éloignement du centre urbain¹⁶. Il est en effet presque impossible de rencontrer aujourd'hui un jeune *Tineco* du centre qui ne sache s'exprimer avec facilité en castillan. Hormis quelques rares institutions primaires bilingues, l'ensemble du parcours scolaire se déroule en castillan. Les nouvelles générations, familiarisées dès leur plus jeune âge au castillan, vivent une tension linguistique importante. Face aux migrants de retour d'Amérique du Nord qui feignent de maîtriser l'anglais, le dialecte mam de San Martín ne semble pas être un atout pour se débrouiller, à l'extérieur de la municipalité, dans la société guatémaltèque. Certaines mères ont dorénavant choisi de parler le castillan à leurs enfants plutôt que le mam. Elles expliquent avoir sciemment et stratégiquement choisi cette langue afin de mieux armer leurs enfants. Toutefois si l'inclusion linguistique des locuteurs de langues et de dialectes indigènes soulève de sérieux problèmes au Guatemala, ne pas parler le mam peut être également vécu comme un facteur d'exclusion à San Martín. Des *Tinecos ladinos* me feront ainsi part de diverses situations au cours desquelles ils ont réalisé combien parler le mam peut être un atout et/ou une forme de pouvoir : apartés et jeux entre enfants mams à l'école, déroulement de réunions en mam par respect pour les aînés, cultes évangéliques ou messes catholiques célébrés majoritairement en mam...

Consciente que l'apprentissage linguistique recouvre également la découverte d'un univers symbolique¹⁷, j'ai concentré mes efforts, en début de recherche, sur l'apprentissage du mam. De manière hebdomadaire, nous nous retrouvions avec Juana V. dans sa boucherie pour un échange linguistique : alors qu'elle m'enseignait le mam, je lui apprenais le français. Mes connaissances en mam sont cependant restées rudimentaires. Les jeunes trouvaient ridicule de parler leur dialecte avec moi. C'est généralement en anglais que, dans un premier temps, ils essayaient de m'aborder. Les *Tinecos* plus âgés testaient mes connaissances de leur idiome lors des salutations. Après les questions classiques d'usage, rapidement, ils détournaient la conversation vers le castillan. Enfin, en ce qui concerne mes rencontres avec des aînés monolingues, je m'arrangeais généralement pour être introduite par une tierce personne pour faciliter la mise en confiance.

16. Dans cet ouvrage, j'ai opté pour une traduction la plus proche possible des modes d'expression de mes interlocuteurs. C'est donc volontairement que des structures de phrases parfois peu littéraires ont été maintenues. Elles reflètent une utilisation malhabile du castillan par certains Mams pas ou peu scolarisés. Plutôt que de vouloir souligner la pauvreté de leur élocution, l'objectif est de donner libre cours à un mode d'expression souvent imagé qui renvoie à des systèmes symboliques particuliers.

17. Dans les années 1950, rappellent Marc Augé et Jean-Paul Colleyn (2004), les linguistes et anthropologues Edward Sapir et Benjamin Whorf avaient démontré l'étroite relation entre les catégories et la structure du langage et la manière dont les humains appréhendent le monde.

Cette personne se chargeait souvent spontanément de veiller à ce que je ne perde pas le fil des propos. Peu soutenue dans mes efforts, je me suis contentée d'un mam courant, de base, tout en enrichissant mon vocabulaire dans certains domaines.

Jusqu'à la publication, en 2007, du dictionnaire bilingue standard mam *Pujb'il Yol Mam* publié par OKMA (institution de recherche sur les langues mayas), la tradition lexicographique de la langue mam était quasi nulle. L'orthographe des mots ou des expressions mams qui sont cités dans ce livre¹⁸ s'inspire en partie de ce dictionnaire. Ce dernier contient un large vocabulaire, avec les variantes les plus significatives issues de différentes zones dialectales. Mais la perspective volontairement généraliste de ce dictionnaire ne permet pas de se reposer uniquement sur les mots qui y sont relevés. J'ai ainsi constamment réadapté les mots et les expressions au mam de San Martín avec l'aide de *Tinecos*.

Retour sur l'enquête de terrain

« L'anthropologie (dans le sens restreint de la production d'une monographie par un chercheur sur le terrain, terrain qui aujourd'hui peut être multi-situé) ne peut être que la science d'un lieu », énonce Pierre-Joseph Laurent (2011: 53). « Loin d'être tenu pour un mode de connaissance accessoire servant à illustrer une thèse, le terrain, commente François Laplantine, est considéré comme la source même de la recherche » (1987: 72). Il induit une véritable épistémologie qui ne peut être réduite au travail de l'enquêteur questionnant des informateurs. C'est en préservant le terrain¹⁹ comme guide de l'écriture que l'anthropologue peut prétendre « faire science ».

L'expérience ethnographique, en tant qu'expérience personnelle et interpersonnelle, nécessite que l'on interroge la genèse de son propre savoir (Caratini, 1997). Pour Kilani, il s'agit de faire de sa propre subjectivité l'élément qui rend pensable l'objectivité d'un phénomène: « L'appréhension la plus objective d'autrui ne devient possible que par l'inter-

18. En annexe se trouve un glossaire de mots vernaculaires mams. Ce glossaire se base sur le dictionnaire bilingue standard mam *Pujb'il Yol Mam* (2007) et applique l'alphabet de la Communauté linguistique mam (COLIMAM) approuvé par l'Académie des langues mayas du Guatemala (ALMG). Certains mots ont été cependant revus pour correspondre à la version du dialecte mam parlé à San Martín Sacatepéquez.

19. Il est aujourd'hui nécessaire de questionner la distance et l'accessibilité du terrain. Certes, on ne peut réaliser une recherche ethnographique à l'étranger sans y avoir résidé. Mais l'ethnologue ne peut négliger les outils de télécommunication pour entretenir les liens avec les informateurs restés sur le terrain. L'engagement de l'anthropologue sur un terrain « exotique » dépasse aujourd'hui largement l'espace géographique et le temps de l'enquête.

médiaire de l'implication de l'anthropologue dans ce qu'il observe, et dans le rapport imaginaire qu'il établit avec toutes les subjectivités qu'il rencontre » (Kilani, 1999 : 86). Cette objectivité par l'intersubjectivité ouvre la voie à une pensée « dialogique ». L'anthropologue ne parle pas pour les gens de son terrain, mais en dialogue avec ceux-ci. N'ayant pas pu dialoguer avec « tous » les *Tinecos* (on peut viser d'observer la « totalité » mais on ne peut, humainement, tout observer), il est impératif de décrire brièvement à quels informateurs cette recherche s'est associée, mais aussi ce qui, à l'origine, a motivé mon attachement à ceux-ci, tant du point de vue des objectifs de la recherche que de ma propre subjectivité.

Michael Singleton, dans un papier non publié traitant de l'« Impossible innocence anthropologique » (2009), discute l'utilisation du pronom possessif « mes » devant le nom d'un groupe ethnique : « Bien que cette appropriation est décriée par certains à cause de ses présupposés, relents de paternalisme condescendant, pour nous elle ne fait qu'explicitier les inéluctables limites de toute implication et donc *a fortiori* de celle de l'anthropologue ». Sans faire usage de « mes Mams » ou de « mes *Tinecos* » (appellation qualifiée de propre par Singleton car elle évite un « impair immoral »), je suis consciente de ne faire référence qu'à « une poignée d'interlocuteurs privilégiés » en parlant « des *Tinecos* » et davantage encore, « des Mams ».

La société *tineca* ne constitue pas un ensemble homogène :

« Le prétendre reviendrait à faire l'impasse sur la diversité inévitable des perspectives, des expériences et des situations propres aux membres de n'importe quel groupe, même le plus homogène en apparence, même le plus sévèrement encadré. Au mieux, le chercheur ne livre qu'une fiction usuelle et commode, nommée « culture » dans la tradition des sciences sociales, à laquelle il apporte dans le meilleur cas des nuances, des variations, des contre-exemples aptes à rendre son tableau plus réaliste et plus véridique » (Bizeul, 2007 : 77).

Le défi de l'écriture ethnographique consiste alors à souligner les facteurs d'hétérogénéité observés au sein du groupe, tout en montrant également pourquoi il est encore justifié aujourd'hui de parler « des *Tinecos* », et à certains égards, « des Mams ».

C'est avant tout le genre qui opère une distinction entre les habitants de San Martín. Les hommes ont pour charge de ramener de quoi sustenter leur famille. La majorité d'entre eux s'adonnent à l'agriculture et quittent à l'aube le domicile conjugal ou parental. Les hommes, jeunes et moins jeunes, qui travaillent dans les transports ou la vente des produits maraîchers à l'est du pays abandonnent également leur lit aux heures les plus matinales. Ce n'est souvent qu'à la tombée de la nuit qu'ils réapparaissent dans leur logis. La gent masculine grandit et s'épanouit à l'extérieur de la maison. Terriens par leurs activités agricoles, ils se volatilisent lorsque leurs mains et leurs pieds quittent la terre. Les occasions sont multiples pour rester à l'extérieur : un rendez-vous chez un ami, une démarche

administrative ou financière à opérer à la ville (Quetzaltenango), une réunion pour la communauté, une inauguration, une partie de football, un verre (ou plusieurs) au café (*deposito*), etc.

Les femmes sont garantes du maintien et de l'alimentation de leur foyer. Elles quittent peu le domicile à l'exception du temps consacré à une éventuelle activité lucrative, par exemple en tant qu'enseignante ou commerçante. Si les hommes *tinecos* peuvent être associés aux éléments que sont la terre et l'air, les femmes sont constamment en contact avec l'eau et le feu. Lorsqu'elles ne sont pas les mains plongées dans les grands réservoirs d'eau en béton nommés *pila* pour laver le linge, les ustensiles de cuisine ou leur maison, elles veillent à alimenter le feu pour y préparer les repas.

Les hommes ne sont que de passage dans leur domicile tandis que les femmes évitent de s'attarder dans les lieux publics. La séparation spatiale genrée n'a pas été sans conséquence sur l'organisation de l'enquête de terrain. Il n'est généralement pas difficile de rencontrer au quotidien les femmes à leur domicile. Quant aux rencontres avec les hommes, elles sont davantage planifiées (comme l'accompagnement aux travaux agricoles) ou sont le fruit d'imprévus.

L'hétérogénéité de la communauté provient également des différentes appartenances religieuses, des parcours de vie, des générations et des réalités socio-économiques. Dans ses recherches sur les mouvements migratoires dans l'altiplano, Manuela Camus observe par exemple aujourd'hui une diversification et une différenciation socio-économiques intenses auxquelles correspondent de nouveaux défis : « La communauté n'est plus horizontale comme elle a pu l'être par le partage des conditions de pauvreté et par sa capacité redistributive qui était une clé de son fonctionnement » (Camus, 2007 : 40). Dès le début de mon investigation, je me suis efforcée de diversifier les rencontres avec des *Tinecos*, en recherchant des parcours de vie et des réalités socio-économiques aussi contrastés que possible. Si des relations se nouèrent rapidement avec une grande famille de commerçants qui bénéficient d'une certaine autorité (les sœurs Lola, Victorina, Soila et leurs enfants Humberto, Marleny, Mimi, Santiago...), je devins également une intime de familles plus modestes comme de celle de Catalina et Lionel, Carmen et Otto et Catarina. Mon statut d'étrangère m'attira tout naturellement la sympathie des jeunes migrants (César, Marino, Humberto...) de retour d'exil économique aux États-Unis. Après de nombreuses années d'absence à San Martín, ces jeunes, tiraillés entre le sentiment d'être étrangers au sein de leur propre communauté et le souhait d'y être reconnus, voyaient en moi le migrant qu'ils avaient été, traversé par des émotions semblables, et donc parfaitement capable de comprendre leurs difficultés d'insertion et de réinsertion. Quant aux « intellectuels » universitaires de la communauté (Pascual V., Pablo, Eliza, Francisco P., Juana V.,...), j'étais à leurs yeux une paire qui pouvait comprendre leurs lectures sur les processus sociaux en cours et, souvent aussi, leurs désolations.

Mes observations à San Martín, qui alternaient entre rencontres hasardeuses au cours de mes errances et activités ou rendez-vous fixés dans le temps, m'amènèrent à approfondir des relations particulières avec certains commerçants : Juana V., bouchère lorsqu'elle n'étudiait pas, Francisco P. le naturopathe, José M. et Yecenia vendeurs de téléphones portables, Pablo, présent dans sa quincaillerie lorsqu'il n'était pas engagé par une organisation locale ou internationale, Catarina dans son restaurant « Chapinlandia »,... Pendant les heures creuses, nous palabrons. Lorsqu'affluait la clientèle, soit je m'effaçais discrètement, soit j'enfilais moi aussi un tablier et endossais le rôle d'assistante.

Pour comprendre la « communauté *tineca* » dans sa diversité religieuse, je considérais comme un point d'honneur de ne pas focaliser mon attention sur un groupe religieux en particulier. Mais ces précautions prises d'emblée pour ne pas être cantonnée dans un camp ou dans un autre me sont apparues finalement peu pertinentes. En manifestant à découvert mon intérêt pour le chamanisme, tout en maintenant ma curiosité envers les traditions catholiques et les dogmes évangéliques, j'en appris bien davantage que lorsque j'adoptais une posture de prétendue neutralité. Alors que je répondais présente aux grandes manifestations catholiques, que je devenais familière aux frères et sœurs évangéliques des Églises Bethania (Sandra, Juana V., Rafael, le pasteur Martín...), Monte Sinai (le pasteur Marcos, Soila...) et Cordero de Dios (Reina, Adolfo, Florinda...), je ne cachais pas mes rencontres régulières avec les chamanes Santos ou Efraín, et je m'affichais publiquement aux côtés du traditionaliste Miguel. Cette attitude « touche-à-tout » me permit de recueillir les confidences de personnes désireuses, comme Carmen, de partager leurs expériences chamaniques sans être jugées. Par l'intermédiaire de José M., je rencontrais également son épouse Yecenia, en février 2007. Jeune femme k'iche', originaire de Xela, elle suivait alors depuis plusieurs mois une initiation chamanique. Elle pratiquait ses rituels à l'abri du regard de sa belle-famille, dont la gent féminine était activement engagée dans une Église évangélique. Rapidement, je devins la confidente des récits de ses rêves et de ses réflexions. Installée depuis quatre années à San Martín mais peu intégrée, elle me demanda de l'introduire auprès de chamanes *tinecos*. Yecenia m'accordait en retour une place particulière au cours des cérémonies qu'elle réalisait avec des chamanes k'iches. En novembre 2008, elle établit cependant une distance entre nous. Peu de temps après, elle me confia s'être convertie à une Église évangélique. Le parcours de Yecenia, dont je me rapprochai peu à peu à nouveau, symbolise toute la tension entre les représentations coutumières et l'affiliation religieuse officielle dont il sera question dans le chapitre 4. Grâce à Yecenia, mais aussi par mes connaissances dans la ville de Xela, je fis la rencontre de chamanes k'iches (Audelino, Victoriano, Esperanza, Marcelo,...). Ma participation à leurs cérémonies me permit d'observer certaines particularités dans leurs pratiques rituelles. Mais surtout, nos discussions à bâton rompu m'invitèrent à mieux comprendre des éléments de la spiritualité maya dont j'avais

l'intuition à San Martín, mais qui étaient rarement mis en mot par les chamanes mams.

Après de nombreux mois de terrain, le lieu de mes enquêtes ethnographiques m'était devenu familier. Je m'y sentais comme « chez moi ». Symboliquement, Pascual V. m'offrit à mon départ un porte-clés en forme de maison sur laquelle étaient gravées les lettres : « *San Martín Chile Verde* ». J'avais réussi à « négocier » ma place à San Martín, et la communauté m'en attribuait une à son tour. Ma personne, « celle aux cheveux de maïs » (« *pelo de mazorca* »), comme disaient certains, se fondait dans le paysage. De même, si je me permets cette analogie, les *tortillas* que je confectionnais auprès des *Tinecas* étaient acceptées. Longtemps, pourtant, leur forme et leur épaisseur avaient été le sujet de douces moqueries. Peu à peu, grâce à la pratique, mes *tortillas* atteignirent une rondeur parfaite. Enveloppées dans un tissu pour les maintenir au chaud, il n'était plus guère possible de distinguer mes *tortillas* de celles réalisées par des mains *tinecas*. Témoignage encore de mon insertion à San Martín, une habitante, Juana L., me confia avoir rêvé une nuit que nous partions à deux, accompagnées d'un passeur, migrer clandestinement vers le « Nord ». Si mes informateurs habitaient mes nuits, je devenais moi aussi présente dans leurs moments d'inconscience.

L'« objectivation participante » ne peut se résumer à un exposé de l'expérience vécue, commente Pierre Bourdieu (2003). Elle doit également tenir compte des conditions sociales qui rendent possible cette expérience, dont l'inconscient historique que le chercheur engage inévitablement dans son travail. En tant qu'étrangère qui a pratiqué la profession d'anthropologue au Guatemala, il me semble en effet important de préciser deux points qui renvoient aux implications politiques de la discipline.

Premièrement, les informateurs *tinecos*, pour qui la notion même d'anthropologie avait du sens, comprenaient cette approche disciplinaire comme uniquement focalisée sur le passé et détachée du présent. Les *Tinecos* rencontrés associaient l'anthropologue à des projets de recherche semblables à ceux du folkloriste. Désireuses de contribuer au bon déroulement de mes investigations, les premières personnes de contact à San Martín se sont efforcées de me faire rencontrer les personnes les plus âgées de leur communauté pour me parler des catastrophes passées. Il me fallut une bonne dose de tact pour ne pas vexer mes informateurs bien intentionnés afin de leur expliquer que je trouvais, bien sûr, intéressant de rencontrer les aînés et de recueillir leur mémoire, mais aussi, que j'étais curieuse de pouvoir entendre les jeunes générations pour comprendre leurs points de vue sur les transformations environnementales et culturelles actuelles. D'autres *Tinecos*, par contre, s'attendaient à me voir travailler non avec leurs aînés mais à déterrer les ossements de leurs ancêtres. Ils restreignaient ainsi tout travail anthropologique à l'anthropologie biologique et légiste. Ces champs d'études se sont largement déployés dans le contexte post-conflit qui prit fin dans les années 1990. Plus de deux cent mille personnes, essentiellement d'origine indigène, ont été

assassinées ou portées disparues au cours des 36 années de guerre qualifiées, dans les termes juridiques, de génocide (Comisión para el Esclarecimiento Histórico, 1999). Motivées par une lutte contre l'impunité et dans l'espoir d'une réparation post-génocide, diverses associations nationales et internationales entreprirent de déterrer les morts des fosses communes et des cimetières clandestins. Les enquêtes des anthropologues légistes ont été menées dans les communautés particulièrement touchées par la guerre civile, dont une grande partie se situe dans l'altiplano. Outre l'identification du corps des victimes, ces opérations avaient également pour objectif de les enterrer dans une sépulture décente et selon des rites coutumiers.

L'anthropologie définie comme l'étude du folklore ou des ossements ne représente pourtant que certains champs de la discipline. L'importance de leur diffusion à San Martín m'a obligée à préciser ma propre façon de pratiquer ce métier, et les objectifs que je souhaitais mettre en œuvre dans ma recherche.

Deuxièmement, l'anthropologie sociale et culturelle nationale a été profondément marquée par le violent passé du Guatemala. De nombreux intellectuels, qui ont élevé la voix pour dénoncer les injustices, ont été assassinés ou ont été forcés de quitter le pays. Situation totalement inverse, des anthropologues ont mouillé leurs mains dans ce bain de sang. Comme l'explique Jesús García-Ruiz, « pour la première fois dans l'histoire du Guatemala, et probablement de l'Amérique latine, les experts étrangers et l'armée guatémaltèque planifient à partir d'études anthropologiques, sociologiques et psychologiques, une stratégie et un plan d'action politico-militaire » (1988 : 766). Par leurs fines connaissances de la société guatémaltèque, et plus particulièrement du milieu rural, des anthropologues ont contribué à l'infiltration des forces contre-insurgentes du pays²⁰. Consciente des travers de l'instrumentalisation de l'anthropologie à des fins politiques qui ont existé dans l'histoire récente du pays, j'ai redoublé de vigilance dans la présentation de ce projet de recherche.

20. De ces anthropologues, nombreux étaient d'origine nord-américaine et soutenaient les efforts de guerre de l'armée étasunienne. Opposés à cette récupération politique de leurs recherches anthropologiques, Yvon Le Bot précise que certains anthropologues nord-américains, comme Robert Carmack, « à juste titre scandalisés par le déferlement de violence dans les communautés qu'ils étudiaient », ont contribué à fixer la mémoire de ce qui restera la décennie noire (1975-1985) dans les hautes terres guatémaltèques (1992 : 19).



1

Quand la tempête Stan s'invite à San Martín

Cuando lo vi en silencio

*Sus calles desoladas,
Los únicos que corrían en ellas
Eran los cerros convertidos en ríos.*

*La gente, refugiada en otros pueblos,
Y yo, junto a otros locos,
Como guardianes de un pueblo donde ya no había
¿A quien cuidar ?*

*Las casas estaban abandonadas,
Y los animales, se los había llevado el río.*

(Mash, 2007).

Cuando los pueblos se unieron

*El jueves 6 de octubre 2005 :
Los pueblos se unieron.*

*Las casas, la comida, la ropa y todo,
Era para todos.*

*No habían católicos, ni evangélicos,
No había pobres ni ricos...*

*Como quisiera
Que los pueblos siempre fueran uno solo.*

(Mash, 2007).

De la catastrophe nationale au désastre local

Menaces naturelles dans l'histoire du Guatemala

La République du Guatemala, destination connue dans le secteur du tourisme comme celle de l'éternel printemps, est aussi le pays de l'éternelle violence (Le Bot, 1992, 1994; Bataillon, 2003) et du risque permanent de menaces naturelles (Gellert, 2003). Dans son rapport de 2009, le Secrétariat de la Stratégie internationale de prévention des catastrophes de l'ONU situe le Guatemala, à une échelle mondiale, parmi les dix pays les plus exposés au risque de mortalité par les menaces de glissements de terrain, par les tremblements de terre et par des « menaces multiples » (UNISDR, 2009). Entre l'océan Pacifique au sud, et l'océan Atlantique au nord-ouest, la géographie de la République du Guatemala est dotée d'une morphologie diversifiée composée de hautes montagnes, volcans, vallées, plaines alluviales et côtières qui la prédispose à l'incidence d'un vaste nombre d'aléas hydrométéorologiques. L'alignement des 37 volcans sur le territoire national qui bordent l'océan Pacifique coïncide de plus avec un ensemble de plaques tectoniques et de failles nommé « la ceinture de feu du Pacifique ».

Le *Centre for Research on the Epidemiology of Disasters* (CRED) réalise et actualise une base de données intitulée « EM-DAT, The International Disaster Database ». Cette dernière recense les catastrophes naturelles les plus importantes par pays au cours du dernier siècle en termes de nombre de victimes décédées, de nombre de personnes affectées et de dégâts financiers occasionnés. Dans le « Tableau 1 : Catastrophes naturelles au Guatemala » se trouve une classification de ces événements.

Les bases de données du CRED réservent l'appellation « catastrophe » aux « grandes catastrophes » entendues comme les événements qui réunissent au moins une des quatre caractéristiques suivantes : dix ou plus de personnes décédées, cent ou plus de personnes affectées, un appel à l'aide internationale ou la déclaration d'un état d'urgence²¹. Il existe bien sûr d'autres bases de données en épidémiologie des catastrophes. L'une d'elles s'intitule *DesInventar: Inventario de Desastres*. Elle est le fruit de la collaboration de scientifiques appartenant au Réseau d'études sociales en prévention des catastrophes en Amérique latine (LA RED). LA RED considère comme une « catastrophe » tout type d'effets néfastes pour les vies, les biens et les infrastructures provoqués par divers phénomènes destructeurs, considérés habituellement comme naturels : depuis le handicap ou la mort d'un être humain, la perte d'une habitation jusqu'aux tremblements de terre, les sécheresses ou les situations de famine²². Ce point de vue amène à prendre en compte les « petites » et « moyennes »

21. Voir le site du CRED [<http://www.emdat.be/database>].

22. Voir le site de LA RED [<http://www.desinventar.org>].

catastrophes qui ont toutefois, rappelle García-Acosta (2008b), les mêmes causes et la même origine que les catastrophes de grande magnitude.

Selon les indicateurs du CRED ou ceux de LA RED, la définition de ce qu'est une catastrophe varie radicalement. Juan Hernández Pico (2005) fait ainsi remarquer que, depuis ces deux perspectives, le *Rapport mondial sur les catastrophes* de la Fédération internationale des sociétés de la Croix-Rouge et du Croissant-Rouge (dont les données sont extraites des bases de données du CRED) énumère 1057 catastrophes en Amérique latine entre 1991 et 2000, alors que *DesInventar* en enregistre 1954 uniquement au Guatemala pour la même période. Sur la période de 1988-1998, le CRED recense 19 catastrophes pour le Guatemala alors que *DesInventar* en retient 1666.

Malgré la relativité de la quantification des « catastrophes », les bases de données nous apprennent combien les événements naturels affectent, et ont affecté, l'histoire du pays. Ils font du Guatemala un laboratoire particulièrement fécond pour l'analyse anthropologique des catastrophes appelées communément « naturelles ».

Si les bases de données en épidémiologie des désastres informent généralement sur les effets d'un événement sur une échelle nationale, dans un travail ethnographique, il est nécessaire de distinguer les différents niveaux d'impact que peut provoquer un phénomène naturel à l'échelle d'un pays, d'une région ou d'une localité. Révélatrices de l'occurrence des menaces naturelles dans l'histoire du Guatemala et de leurs conséquences, les données émises par exemple par le CRED informent de manière peu significative sur les conséquences régionales de ces menaces. En effet, les impacts des événements naturels dans un même pays divergent localement. Ainsi, les tableaux qui classifient les occurrences des types d'événements naturels et leurs moyennes de taux de mortalité, de taux d'affectation ou de dégâts matériels peuvent être éloignés des réalités locales. Par exemple, alors que le tremblement de terre de 1976 est évalué par le CRED comme le premier événement en importance au niveau national en ce qui concerne les dégâts financiers et le nombre de personnes touchées, et comme le second événement pour le taux de mortalité, ce même tremblement a affecté le département de Quetzaltenango dans une bien moindre mesure²³. Il est d'ailleurs très peu évoqué par les *Tinecos*. À l'inverse, des événements dont les dégâts sont restés circonscrits à une échelle locale ne sont parfois pas relevés dans les bases de données. L'analyse anthropologico-historique des catastrophes s'avère dès lors extrêmement pertinente car elle permet, par un dialogue entre histoire et sciences sociales, de croiser des sources ethnographiques avec des sources écrites (García-Acosta, 2004 ; 2008b). Cette double approche permet de combiner

23. Un article intitulé « Realidad nacional en estadísticas », paru dans le *Journal Diario de Centro América* (24/02/1976), donne la répartition des dégâts du tremblement en fonction des régions. Il y est avancé que sur les 23 000 personnes qui, à l'échelle nationale, ont perdu la vie lors du tremblement de terre, seuls 291 morts ont été dénombrés dans le département de Quetzaltenango.

des réflexions sur le temps court, celui qui est à l'échelle des individus, et sur le temps long, celui de l'histoire.

Des éruptions volcaniques aux pluies torrentielles, de légers séismes aux tremblements de terre, les événements naturels hantent la mémoire des anciens de San Martín et les cauchemars des enfants²⁴. Ces événe-

	Disaster	Date	Number Killed
1	Flood (<i>East</i>)	oct-49	40 000
2	Earthquake (seismic activity – 7.5 <i>Richter</i>)	4/02/1976	23 000
3	Volcano (<i>Santa María</i>)	24/10/1902	6 000
4	Volcano (<i>Santiaguito</i>)	1929	5 000
5	Earthquake (seismic activity – ?)	29/12/1917	2 650
6	Earthquake (seismic activity – 7.5 <i>Richter</i>)	18/04/1902	2 000
7	Storm (<i>Stan</i>)	1/10/2005	1 513
8	Volcano (<i>Santa María</i>)	8/04/1902	1 000
9	Flood (<i>Western Coast</i>)	20/09/1982	620
10	Storm (<i>Mitch</i>)	26/10/1998	384
	Disaster	Date	Number Total Affected
1	Earthquake (seismic activity – 7.5 <i>Richter</i>)	4/02/1976	4 993 000
2	Drought	mars-09	2 500 000
3	Storm (<i>Stan</i>)	1/10/2005	475 314
4	Flood	22/10/2008	180 000
5	Drought	sept-01	113 596
6	Storm (<i>Mitch</i>)	26/10/1998	105 700
7	Flood	4/02/2002	98 740
8	Drought	1987	73 000
9	Epidemic (<i>cholera</i>)	juil-91	26 800
10	Earthquake (seismic activity – 5.3 <i>Richter</i>)	18/09/1991	23 890
	Disaster	Date	Damage (000 US\$)
1	Earthquake (seismic activity – 7.5 <i>Richter</i>)	4/02/1976	1 000 000
2	Storm (<i>Stan</i>)	1/10/2005	988 300
3	Storm (<i>Mitch</i>)	26/10/1998	748 000
4	Flood (<i>Western Coast</i>)	20/09/1982	100 000
5	Flood (<i>East</i>)	oct-49	15 000
6	Storm (<i>Francelia</i>)	5/09/1969	15 000
7	Drought	sept-01	14 000
8	Drought	juil-94	10 000
9	Earthquake (seismic activity – 6.9 <i>Richter</i>)	1982	5 000
10	Flood	juin-73	2 500

Tableau 1. Catastrophes naturelles au Guatemala (The OFDA/CRED International Disaster Database, 2010).

Source: www.emdat.be, (Data version: v12.07), tableau créé le 27/04/2010. Nom des événements et de leur magnitude complétés par Julie Hermesse.

24. Des données diffusées par l'Association des services communautaires de santé confirment ces observations de terrain. Dans un article de la *Prensa Libre* (17/04/2006),

ments sont des données historiques incontournables et constituent, à certains égards, le patrimoine culturel de la municipalité étudiée. Outre la tempête Stan, qui sera largement discutée dans cet ouvrage, et une tempête en 1947 qui sera mentionnée plus amplement dans le chapitre suivant, les éruptions du volcan Santa María en 1902 restent inscrites dans l'histoire de San Martín en lettres de feu.

*Éruptions du Santa María :
de Chile Verde à Sacatepéquez*

L'histoire de San Martín a été marquée tout particulièrement par l'éruption du volcan Santa María. La toponymie révèle l'importance de l'événement pour la localité : San Martín, enregistré officiellement sous le nom de San Martín Sacatepéquez, portait anciennement l'appellation de *Chile Verde*. Connue pour la culture des piments verts (*chiles verdes*) San Martín se vit spolié de ses sols fertiles suite aux éruptions successives du volcan Santa María en avril et en novembre 1902²⁵. Si certaines sources ont observé des cendres volcaniques dans le ciel éloigné des États-Unis (comme à San Francisco en Californie), localement, par contre, l'événement eut des effets dramatiques. Plus d'un mètre de pierres ponce blanches et de cendre recouvrit les sols de la municipalité. Afin de réhabiliter les terres agricoles, les *Tinecos* auraient semé, au cours des années qui suivirent le désastre, des herbes génériquement nommées *zacate* en guise d'engrais, explique Efraín : « Et ils ont vu que cela fonctionnait. Nos ancêtres ramenaient alors le *zacate* de la montagne, environ trois grands sacs pour une parcelle de terrain ». Ne produisant plus de *chiles verdes* mais recourant au *zacate*, San Martín Chile Verde devint San Martín Sacatepéquez.

À défaut d'un cadastre municipal qui recense les événements naturels appartenant à l'histoire de San Martín, les récits des anciens *tinecos* et les observations du milieu de vie peuvent informer des dégâts occasionnés localement par des phénomènes d'origine naturelle. Les éruptions volcaniques de 1902 remontent à plus d'un siècle aujourd'hui. Sans exception pourtant, tous les habitants de San Martín connaissent l'origine de la pierre ponce blanche qui caractérise leurs terres. Par ailleurs, des aînés,

un psychologue de l'association affirme qu'au début de la saison des pluies 2006, de nombreux enfants « souffrent de terreurs nocturnes et d'une phobie de la pluie, après avoir vécu les inondations et les destructions provoquées par la tempête Stan ».

25. Le tableau du CRED classe les éruptions du Santa María d'avril et de novembre 1902 comme étant, respectivement, le troisième et le huitième événements sur l'échelle de gravité catastrophique par le taux de mortalité (au total 7000 décès) au cours du siècle précédent. Ces événements ne se retrouvent toutefois pas dans le classement des dix plus grandes catastrophes si on calcule le nombre de personnes affectées et les dégâts occasionnés. Il a lieu de questionner les limites d'un tel classement alors qu'il existe un différentiel important dans l'accessibilité d'informations au sujet des événements passés.

comme Pascual G., énoncent de mémoire, sans avoir vécu l'événement, les dates exactes de l'éruption : « En 1902, du sable blanc est tombé du volcan Santa María durant quatre jours, entre le 20 et le 24 novembre. Un mètre de sable est tombé. Tout a été enterré. Les habitants sont partis pour la côte. Tout a été enterré²⁶ ».

À une échelle locale, les registres de la population peuvent être d'une utilité particulière pour répertorier les événements naturels qui ont marqué l'histoire d'un lieu circonscrit. Parmi les documents administratifs produits par la localité, seuls les registres civils ont été scrupuleusement mis à jour depuis leur création en 1880. L'analyse de ces registres, avant et après la catastrophe, met en relief des changements démographiques significatifs autour de l'éruption volcanique du Santa María en 1902 (Long, 2007 : 90). Dans les quinze années avant l'éruption, le taux de natalité connaît une croissance ordinaire. Mais dès 1902, on observe une soudaine baisse des naissances, avec un passage d'environ 150 naissances annuelles à 60 naissances. Les *Tinecos* expliquent la chute de natalité par l'émigration massive des habitants vers les plaines côtières de l'océan Pacifique après l'éruption du Santa María.

Cette parenthèse historique, qui appartient aux annales de la municipalité, permet de comprendre deux éléments majeurs pour la suite de l'analyse : premièrement, la présence de liens des *Tinecos* avec les basses terres et donc avec des zones écologiques distinctes de celles de l'altiplano, et deuxièmement, l'existence de dépôts pyroclastiques dans les substrats géologiques de l'altiplano dont la nature friable, combinée avec la forte déclivité des pentes, rend la localité hautement propice aux érosions.

Calendrier climatique de l'altiplano

L'événement météorologique « Stan », objet d'étude et porte d'entrée de ma recherche, doit son existence aux éléments que sont la pluie et le vent. Outre les caractéristiques géo-topographiques de la municipalité étudiée, il apparaît dès lors essentiel de la situer dans son espace climatique et dans le champ de passage de Stan en octobre 2005.

L'intérêt anthropologique pour le climat s'est particulièrement développé dans le courant de la précédente décennie. Comme le souligne Steve Rayner (2003), ce nouvel intérêt n'est pas sans lien avec la préoccupation croissante concernant les changements et la variabilité climatiques. Selon lui, Margaret Mead était probablement la première anthropologue à parler des menaces sociétales des changements climatiques d'origine anthropo-

26. Les plus anciens de la communauté mentionnent un autre événement naturel important qui a eu lieu en 1902 : un tremblement de terre. Selon les données du CRED cet événement aurait eu lieu le 18 avril 1902, soit six mois avant la première et désastreuse éruption du Santa María. Les récits des aînés évoquent la destruction de l'église catholique de San Martín pour témoigner de ce désastre.