



HAL
open science

Résilience des femmes mayas ixil du Guatemala face au génocide : construction d'une rhétorique féministe new age

Coralie Morand

► **To cite this version:**

Coralie Morand. Résilience des femmes mayas ixil du Guatemala face au génocide : construction d'une rhétorique féministe new age. 2021. hal-03335581

HAL Id: hal-03335581

<https://hal.science/hal-03335581>

Preprint submitted on 6 Sep 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Résilience des femmes mayas ixil du Guatemala face au génocide : construction d'une rhétorique féministe *new age*

ANR SoV – Sortir de la violence (ANR-16-CE39-0010)

Coralie Morand

Doctorante en anthropologie, LESC (UPN)¹

Entre 1960 et 1996, le Guatemala a été le théâtre d'un conflit armé extrêmement violent, laissant dans son sillage 250 000 morts et disparus, plus d'un million de réfugiés et 600 villages entièrement détruits (CEH, 1999). Avec 83% des victimes d'origine maya et 93% des exactions commises par des forces gouvernementales, ce conflit se caractérise par ses accents génocidaires, notamment dans la région ixil (CEH, 1999 ; CALDH, 2013). La stratégie de lutte contre-insurrectionnelle contre la guérilla a été particulièrement violente dans les premières années de la décennie 1980, sous le mandat d'Efraín Ríos Montt (1982-1983). En 2013, un procès s'est ouvert à son encontre pour crimes de génocide et crimes contre l'humanité contre le peuple maya ixil, ravivant les traumatismes et tensions du conflit dans la société qui s'est notamment divisée autour de la qualification des actes commis à cette période.

Comme le signale Sébastien Jahan (2012 : 9-11), la fracture mémorielle autour de la pertinence du concept de génocide a pour conséquence d'investir le passé d'une revendication politique. La mémoire du conflit devient un enjeu politique militant qui sous-tend une grande partie des débats de société au niveau national concernant la construction d'une société démocratique pacifiée. Ainsi que le signale Yvon Le Bot (2020), la sortie de la violence peut se faire par différents acteurs et passe par des modes d'expression variés : par la violence, par les institutions, par les mouvements sociaux ou encore par la création culturelle. La rhétorique du génocide est utilisée par certains Ixil comme un instrument politique d'une part, et, d'autre part, comme un vecteur d'organisation sociale, que ce soit dans sa négation comme dans son affirmation. Un certain discours militant, hérité du discours marxiste indigéniste de la guérilla et de la *Comisión para el Esclarecimiento Histórico* (CEH), revendique non seulement la catégorisation des événements des années 1980 comme génocide, mais également son inscription dans un continuum de violences de type génocidaire. Les

¹ Cet article est une réécriture d'un chapitre de la thèse de l'auteure.

militantes féministes ixil se sont emparées de cette question afin de construire une forme de résilience par l'activisme, en inscrivant les violences subies pendant le conflit dans un continuum d'oppressions qu'elles intègrent à des rhétoriques discursives panaméricaines. Ainsi, à partir du cas ixil, nous tâcherons d'élargir le point d'analyse afin de comprendre comment des idéologies transnationales se diffusent et sont adaptées au contexte local pour proposer une forme spécifique de sortie de la violence par la diffusion d'une mémoire militante et genrée du conflit. Cet article se fonde sur une enquête ethnographique menée entre juin 2017 et mai 2018 auprès de femmes ixil de Nebaj se revendiquant comme féministes, sur l'observation et la participation à des événements publics organisés par des organisations de la société civile, la participation à des réunions associatives et/ou municipales, mais également sur des entretiens semi-directifs avec ces femmes, ainsi que sur de nombreuses discussions informelles avec celles-ci.

Contexte

Si le conflit armé démarre officiellement dans les années 1960 à la suite d'un coup d'État de la CIA mettant fin à l'embellie démocratique dans le pays, il ne prend des accents génocidaires qu'à partir de la fin des années 1970 alors que les principaux mouvements de guérilla du pays développent des idéologies politiques mêlant marxisme et indigénisme (Le Bot, 1992). L'*Ejército Guerrillero de los Pobres* (EGP), guérilla installée dans les régions indigènes du pays, départements de Huehuetenango et El Quiché notamment, se signale par sa première action publique en 1975 avec l'assassinat de Luis Arenas, le « Tigre de l'Ixcán », propriétaire d'une *finca*¹ de Chajul (El Quiché) réputé pour sa grande cruauté. L'armée engage des représailles dans la région habitée par les populations ixil, constituée des localités de Santa María Nebaj, San Juan Cotzal et San Gaspar Chajul, une zone isolée des grandes villes du pays et enclavée dans la cordillère des Cuchumatanes. Rapidement rattrapés par leur réputation de guerriers rebelles et insoumis, les Ixil vont peu à peu être victimes d'une stratégie militaire aux accents génocidaires les forçant souvent à choisir un camp entre l'armée et l'EGP. La tactique contre-insurrectionnelle mise en place dans la région va brutalement s'accroître lorsque Ríos Montt prend le pouvoir et que l'armée définit l'ensemble des Ixil, de tous âges et de tous sexes, comme acquis à la cause guérillière (López Fuentes, 1982). Il reprend les actions mises en place par son prédécesseur, Fernando Romeo Lucas García, en y ajoutant de nouveaux axes tactiques visant, notamment, à accroître le contrôle de la population.

¹ Grande exploitation agricole et village de travailleurs installé sur les terres. Les conditions de travail dans les *fincas* étaient particulièrement dures, voire inhumaines

Ainsi, la stratégie contre-insurrectionnelle mise en place en région ixil s'articule autour de trois grands axes opérationnels auxquels correspondent des actions concrètement mises en œuvre sur le terrain (CALDH, 2013 ; CEH, 1999). En premier lieu, l'armée cherche à instaurer la terreur auprès des populations civiles à travers une politique de terre brûlée, l'utilisation massive de la torture et du viol comme arme de guerre, des massacres de villages entiers, des disparitions forcées de personnes suspectées de soutenir l'EGP et des bombardements aériens aussi bien sur les villages ixil que sur les survivants en fuite dans les montagnes environnantes. Le second axe vise à établir des formes de contrôle de la population civile par la mise en place de différentes structures communautaires construites sur les ruines des villages incendiés : les *aldeas modelos*¹ et les pôles de développement², auxquelles s'ajoutent la constitution des *Patrullas de Autodefensa Civil* (PAC)³ et la restriction des déplacements des habitants. Enfin, le gouvernement de l'époque cherche à éradiquer la culture ixil et à réduire les leaders politiques au silence afin de constituer le « nouvel homme guatémaltèque » dont les fondements sont l'appartenance à la foi évangélique et la « ladinité »⁴. Ce dernier axe se concrétise par des assassinats ciblés, l'enlèvement d'enfants, la conversion religieuse forcée et l'interdiction des tenues traditionnelles.

Comme cela a été évoqué ci-dessus, l'un des axes opérationnels mis en place par l'armée consistait en des viols massifs et publics de femmes indigènes de tous âges. Il est estimé que cinquante-mille femmes ont été victimes de ces viols (CEH, 1999 : III : 24-25 : 2392) bien que les chiffres réels soient difficiles à obtenir du fait du silence de certaines victimes ainsi que des fosses communes non exhumées. Ces violences sexuelles ont été commises en grande majorité entre 1981 et 1983 et 55% de ces actes ont été commis dans le département du Quiché. Le procès pour crimes de génocide et crimes contre l'humanité à l'encontre de Ríos Montt et de son ancien chef d'intelligence

¹ « Villages modèles » dans lesquels les survivants de massacres étaient regroupés. Ils sont les principaux lieux de déconstruction de l'identité maya avec pour objectif de fondre les Mayas dans la nouvelle « guatémaltéquité ». L'armée y exerce un contrôle des déplacements ainsi que de la production et commercialisation des biens produits. Les ressources à disposition de la population y sont limitées. Les violences sexuelles et autres actes de torture sont fréquents et la peur omniprésente.

² Centre de regroupement des habitants visant à assurer un contrôle sur le territoire et sa population et à assurer sa participation à la lutte contre-insurrectionnelle. « La cohésion du pôle repose sur l'existence d'autres structures contre-insurrectionnelles comme les villages modèles, les PAC, les centres de rééducation idéologique et les centres de réception pour réfugiés et déplacés (Kauffer, 2000, pp. 21-22) ».

³ La première PAC a été mise en place en 1982 à Nebaj par Ríos Montt. Elles atteignent rapidement un effectif d'un million de membres. Si les personnes incorporées dans les PAC étaient présentées comme volontaires, il s'agissait en fait souvent de survivants de massacres enrôlés de force (tous les hommes physiquement aptes, âgés de quinze à soixante ans).

⁴ La population *ladina* est issue du métissage entre les descendants des colons espagnols et les populations indigènes. S'il est de coutume de définir les *Ladinos* comme les « non indigènes », le terme regroupe dans les faits une frange de la population extrêmement diverse et qui se caractérise principalement par l'adoption d'un mode de vie occidental.

militaire (CALDH, 2013), ouvert en 2013, a apporté la preuve que ces viols étaient utilisés comme une arme de guerre visant à détruire le tissu social de la population ixil, participant ainsi d'une stratégie génocidaire contre ce peuple. La sentence condamnant l'ancien dictateur à quatre-vingt années d'emprisonnement a été annulée dix jours après son édicton, par la Cour Constitutionnelle, pour vices de procédure. Sa réouverture, quatre années plus tard, n'a mené à aucune condamnation, Ríos Montt étant décédé avant sa conclusion et son chef d'intelligence militaire ayant été innocenté, et ce bien que ce second procès ait conclu en l'existence d'un génocide à l'encontre du peuple maya ixil. Au-delà de son impact international et des effets divers qu'il a eus sur la polarisation de la société guatémaltèque, ce procès a également marqué un tournant dans les stratégies politiques des militantes féministes du pays, plus particulièrement auprès des femmes autochtones.

L'utilisation du corps des femmes dans le contexte guerrier est en effet devenu un thème récurrent des discours des organisations défendant la question du territoire au Guatemala, s'inspirant ainsi de rhétoriques écoféministes et de notions issues du féminisme communautaire dressant un parallèle entre défense des droits des femmes et protection du territoire. Ceci s'explique notamment par la place centrale occupée par les femmes dans les actions de lutte contre l'implantation de mégaprojets d'extraction de ressources dans les territoires habités par les populations indigènes comme Aura Lolita Chávez Ixcaquic, membre du *Consejo de Pueblos K'iche's* (Régibier, 2017) ; Yolanda Oquelí du mouvement de résistance pacifique de La Puya (Castañón, 2012), ou ces femmes q'eqchi' qui ont empêché leurs compagnons de vendre leurs terrains situés dans la Réserve de la Biosphère Maya en cachant leurs titres de propriété foncière (Alonso-Fradejas, 2013).

Le féminisme communautaire : construction d'un paradigme néo-traditionnel à vocation universalisante

Le féminisme communautaire est né en Bolivie dans les années 1990 sous la plume de Julieta Paredes (2014 [2010]), militante féministe aymara lesbienne. Le développement d'initiatives continentales visant à créer des réseaux militants transnationaux et d'ateliers de formation menés par des ONG ont permis à ce mouvement de s'étendre géographiquement. Dans la filiation du féminisme intersectionnel et décolonial, il propose un discours qui puisse à la fois correspondre aux nécessités des femmes indigènes latino-américaines tout en étant mobilisable d'un bout à l'autre du continent par sa proposition permettant des adaptations à des conceptions traditionnelles variées du rôle de la femme dans les communautés indigènes (Gargallo Celentani, 2015 : 267-345 ; Millán, 2014 ; Verschuur et Destremau, 2012). Ces adaptations étant inscrites dans l'ADN du

mouvement, elles ne génèrent pas de scissions idéologiques, notamment parce qu'il prend comme principe fondateur la dualité masculin/féminin de toute société (Gargallo Celentani, 2015 : 299-329), proposant ainsi un postulat de départ particulièrement vaste. Francesca Gargallo Celentani (2015 : 300) résume ainsi la proposition du féminisme communautaire : « La métaphore dessinée par Julieta Paredes Carvajal autour du peuple comme un corps avec une épaule féminine et une épaule masculine, sans dépendance l'un de l'autre, mais liés de sorte à être inséparables, bien que libres d'agir, se relie avec son idée forte : il n'y a pas de peuple qui ne soit composé d'une moitié de femmes, par conséquent seule une action violente de spoliation put leur retirer le pouvoir d'agir et de transformer leur histoire. De là, l'instauration d'une société pacifiée nécessite une action autonome des femmes réunies en assemblée : une pratique collective de réflexion qui déclenche leur force »¹.

Le féminisme communautaire prend donc comme point de départ de son analyse politique la complémentarité du féminin et du masculin. La reprise en main du pouvoir politique par les femmes est donc nécessaire à la construction d'une société équilibrée et juste. Cette idée est particulièrement efficace dans le contexte ixil où cette complémentarité se retrouve dans l'ensemble des actes du quotidien et de la cosmogonie, d'autant plus que cette complémentarité semble avoir été expérimentée par les hommes et femmes ixil anciens membres de l'EGP, ainsi que cela nous a été confié par plusieurs d'entre eux. Si l'expression « féminisme communautaire » n'a pas été revendiquée par nos interlocutrices ixil, l'argument d'un nécessaire binôme homme/femme dans les organes de gestion de la communauté était par contre récurrent et a notamment été développé par l'*Asociación de Mujeres Indígenas « Voz de la Resistencia »*. AMIVR (2015) est une organisation créée par des femmes ixil issues de communautés de civils en fuite dans les montagnes pendant le conflit armé, les *Comunidades de Población en Resistencia de la Sierra* (CPR-Sierra)². Elles se structuraient autour de comités (santé, éducation, défense, etc.) au sein desquels le pouvoir était réparti entre hommes et femmes, selon les compétences et capacités de chacun. Au moment du retour dans les communautés d'origine, les espaces de pouvoir conquis par les femmes se sont peu à peu perdus et certaines d'entre elles ont donc décidé de créer une structure qui leur permette non seulement de militer en faveur d'une répartition équitable du pouvoir décisionnaire communautaire mais

¹ Toutes les traductions sont de l'auteur.

² Les CPR-Sierra étaient des communautés de survivants installés dans les montagnes des régions Ixil-Ixcán. Elles sont restées dans l'anonymat jusqu'en 1990. Composées de survivants de massacres d'ethnies diverses, les CPR sont souvent idéologiquement proches de l'EGP et sont constituées de civils non armés.

également pour la création d'un espace de parole et de guérison pour les femmes victimes du conflit armé.

Au niveau national, ce sont essentiellement Lorena Cabnal (N. D.), féministe xinka, et le collectif *Actoras de Cambio* (Falquet, 2018 : 97-103 ; Korol, 2016 : 21-35), dont l'objet premier était l'accompagnement des victimes de viol dans la libération de leur parole, sur le chemin de la résilience et dans les processus judiciaires, qui ont développé le féminisme communautaire. Elles se sont notamment attachées à mettre en place l'instrument thérapeutique de la *sanación* basé sur les concepts de territoire-terre et de corps-territoire et sur une adaptation de formules curatives traditionnelles et néo-indiennes (Macleod, 2011 : 218-221 ; Peretti, 2015). La conception guatémaltèque de la *sanación* en fait un processus féministe de reconstruction individuelle et collective qui mêle des rituels traditionnels mayas à des activités inspirées d'instruments de résilience extérieurs aux communautés. Jules Falquet (2018 : 99) en donne la définition suivante : « Le concept, difficilement traduisible, lie rupture du silence, construction de mémoire et guérison. Il parle de résilience par l'action, l'organisation, du retissage (...) du tissu social (...). La *sanation* combine la proposition féministe d'auto-conscience, réappropriation du corps et travail émotionnel, avec un ensemble de pratiques (néo)traditionnelles indiennes ancrées dans la mémoire historique des violences de la colonisation mais aussi dans diverses spiritualités de résistance et plus globalement, dans une revendication de la vigueur et de l'actualité des cultures indiennes ». De plus, pour Cabnal (N. D. : 13-15), la proposition du féminisme communautaire est de construire des formes de luttes qui puissent être partagées par toutes les femmes indigènes face à un patriarcat qui se définit comme un système d'oppression millénaire et universel des femmes indigènes, basé sur une conception hétéronormée de la cosmogonie et des relations entre les hommes, les femmes et le cosmos. « Le patriarcat est le système de toutes les oppressions, toutes les exploitations, toutes les violences, et discriminations que vit toute l'humanité (femmes, hommes et personnes intersexes) et la nature, comme un système historiquement construit sur le corps sexué des femmes (Cabnal, N. D. : 16) ».

Cherchant à élargir la perspective du féminisme communautaire à des niveaux plus globaux, les féministes latino-américaines autochtones réclament l'unification des luttes des femmes du continent. Seule cette unité serait en mesure d'offrir une réponse efficace à une forme d'oppression elle-même globale, unifiée et issue à la fois du patriarcat et du système économique d'accumulation des richesses. C'est à travers cette question de l'appropriation des ressources que la notion de territoire est venue s'ajouter comme un axe central de la réflexion féministe autochtone, comme le

met en avant Claudia Korol (2016 : 25-26) : « Le colonialisme comme système de domination qui s'institua en même temps que le patriarcat occidental, a été le moyen d'établir le saccage et la destruction de territoires et de corps avec lesquels s'est accrue l'accumulation capitaliste en Europe et en Occident. Une condition de son imposition fut la séparation des peuples originaires de la terre, et de leur système de vie. Une autre condition fut la séparation des peuples africains de la terre, emmenés comme esclaves sur ce continent ». Ce type de discours cherche à construire une narration universalisante, notamment par l'intégration de la question de l'esclavage, ainsi que par l'usage de l'expression « peuples originaires » qui fait essentiellement appel au lexique des organisations et institutions internationales. Cet extrait d'ouvrage nous permet donc de saisir, en quelques lignes, l'ensemble des enjeux contre lesquels les féministes latino-américaines autochtones souhaitent s'élever ainsi que leur proposition de rassemblement, discours qui s'enracine de plus en plus dans les communautés ixil. Il vient en effet faire écho aux violences subies pendant le conflit armé mais également à la remilitarisation du territoire en cours depuis plusieurs années par l'augmentation de la conflictualité sociale liée à l'implantation de mégaprojets d'extraction de ressources dans la zone.

L'autre axe fondamental du féminisme communautaire, proche des théories écoféministes (Gargallo Celentani, 2015 : 329-345), est ainsi de tisser un lien entre le corps des femmes et le territoire (Actoras de Cambio, 2011 ; CALDH, 2014 ; Camaleón Films et Actoras de Cambio, 2012 ; Falquet, 2015). Selon cette théorie, les femmes seraient en première ligne dans la défense du territoire car leur corps – nourricier – serait un espace à défendre au même titre que le territoire : tous deux subissent des attaques similaires (violences sexuelles et spoliation) ; tous deux sont gardiens de la tradition ; tous deux conservent la mémoire physique des traumatismes passés (Actoras de Cambio, 2011 ; CALDH, 2014 ; Gator, 2014). La sacralisation du territoire est ainsi mise en parallèle avec la sacralisation du corps des femmes, au nom d'un lien revendiqué comme traditionnel entre le corps et le territoire. Ceci se donne notamment à voir lors d'événements publics rassemblant les organisations œuvrant pour les droits des femmes comme la célébration de la Journée Internationale de la Femme de Nebaj. À cette occasion se réunissent les associations militant pour la reconnaissance des crimes du passé, celles luttant contre les violences faites aux femmes, d'autres qui favorisent la création d'emplois à destination des femmes, ainsi que des structures œuvrant au développement de l'agriculture écologique de la région. Cette théorie à vocation universelle est justifiée par les féministes ixil à travers une conception cosmogonique néo-traditionnelle selon laquelle le corps humain fait partie intégrante du cosmos (Morales Damián,

2010) ; la nature et le corps humain ne forment qu'un territoire, dont les blessures se transmettent génération après génération.

Selon une féministe ixil d'une trentaine d'années interrogée en octobre 2017, ce lien entre corps et nature serait évident et transparaîtrait à travers ce qu'elle considère comme des métaphores langagières qui tracent des parallèles entre le corps des humains et les « objets » inanimés qui peuplent l'environnement des Ixil. D'après l'anthropologue kaqchikel et militante féministe Emma Chirix (2010 : 173-178), les Mayas précolombiens exprimaient déjà des relations et tensions entre les parties du corps et le cosmos ce qui, selon elle, justifie que les Mayas actuels s'expriment selon ces mêmes parallèles puisque ces conceptions de leurs aïeux sont inscrites en eux, dans la mémoire de leur corps. Elle ne précise toutefois pas la nature de cette interrelation, mais expose l'exploration des traces archéologiques y afférant comme un préalable indispensable à la réappropriation des corps par les femmes elles-mêmes, par une distanciation vis-à-vis des conceptions occidentales de la corporalité et de la sexualité. Pourtant, l'aspect métaphorique de la langue est remis en question par Stephen Levinson (1994) dans une étude de la langue tseltal. Il y évoque la notion d'« algorithme géométrique précis » (Levinson, 1994 : 791) liée à l'aspect intrinsèquement visuel de la langue, dimension qui semble se retrouver dans la majeure partie, si ce n'est toutes les langues mayas. Il présente les descriptions d'objets inanimés par la construction de parallélismes entre les parties d'un objet et les parties du corps, système d'analogies qui se retrouve en ixil. Ainsi, les parallélismes langagiers entre inanimés et corps humain ne seraient pas tant liés à la représentation de la nature dans les corps qu'à la façon de segmenter les composantes de la nature et du corps, argument remettant en question l'hypothèse initiale de notre interlocutrice.

Pour certaines chercheuses s'inscrivant dans le champ des *gender studies* (Gargallo Celentani, 2015 : 267-345), la proposition théorique et militante du féminisme communautaire contribue à construire un nouveau paradigme de lutte à vocation globalisante et historicisante qui intègre le corps à des éléments cosmogoniques de développement intégral dans le but de proposer un « projet de nation » (Paredes, citée par Gargallo Celentani, 2015 : 270). Falquet (2018 : 110) résume ainsi les apports du féminisme communautaire sur le continent latino-américain : « En mettant au centre le corps des femmes indiennes comme objet de toutes les violences mais aussi comme sujet individuel et collectif, première source matérielle et spirituelle de résistance, – et à partir de pratiques concrètes à la confluence de luttes féministes, indiennes et antiracistes contre l'extractivisme –, le féminisme communautaire théorise le lien entre les violences patriarcales, coloniales, racistes et capitalistes-néolibérales contre les femmes indiennes (1) avant la colonisation, (2) à l'époque coloniale, (3) dans

les processus contre-révolutionnaires et (4) dans le projet néolibéral. Au-delà, il pointe les liens entre extractivisme, militarisation, guerre et (re) colonisation – en plaçant l'histoire longue de l'usage patriarcal et raciste de la violence au cœur de la logique néolibérale actuelle. Le féminisme communautaire guatémaltèque contribue ainsi au développement du féminisme décolonial du continent (...) ». Elle positionne ainsi les mouvements féministes guatémaltèques comme des figures de proue du féminisme autochtone panaméricain, lesquels diffusent des idéologies néo-traditionnelles fortement inspirées des discours pachamamistes et écoféministes auxquels s'ajoute la théorie d'un continuum de violences inscrites durablement dans les corps des femmes.

Le concept du pachamamisme : une réponse au paradigme développementaliste

Le féminisme communautaire, en sacralisant les notions de corps et de territoire et en en faisant les fers de lance des espaces à défendre, s'inscrit dans la filiation du pachamisme andin du premier quart du XXI^e siècle (Molinié, 2016). Celui-ci met en avant la terre, en particulier les territoires indigènes, comme une entité sacralisée et indispensable à la survie des communautés autochtones. Ce mouvement s'est lui-même largement inspiré de mouvements néo-indiens des années 1990, en construisant un discours essentialisant. Ce dernier vante un « imaginaire ethno-écologiste » (Albert, 1997 : 193) et idéalise les rapports des autochtones avec la nature et la vocation écologique intégrale du mode de vie des communautés indigènes. Cette nouvelle théorie de l'indianité a notamment pris pied au Guatemala par l'entremise des acteurs non-gouvernementaux internationaux qui ont essaimé après le conflit armé et entraîné ainsi une nécessaire adaptation stratégique des communautés autochtones face à la globalisation de leur environnement politique. Il a également permis d'apporter une réponse idéologique aux populations réfugiées qui se sont retrouvées spoliées de leurs terres au moment de se réinstaller dans leurs communautés d'origine.

Le pachamamisme se veut une solution postmoderne aux problèmes posés par le paradigme développementaliste imposé par des idéologies vues comme capitalistes, néolibérales et patriarcales. Sur cette question, Bruce Albert (1997) adopte le concept de « résistance adaptative » de Steve Stern afin de comprendre les phénomènes de reconstruction identitaire qui ont cours dans les communautés de l'Amazonie brésilienne enclavées au milieu de projets de développement économique. « Dès lors, enclavement territorial et incertitude identitaire précipitent ces groupes dans une dynamique de « résistance adaptative » (...) qui devient peu à peu une dimension cruciale de leur reproduction sociale et culturelle. Ils s'engagent, par ce biais, dans des processus de reconstruction qui dépendent autant des répertoires de légitimation imposés par les États

développeurs et les organisations de solidarité que de leurs propres ressources politico-symboliques (Albert, 1997 : 177) ». Ce « syncrétisme stratégique » (Albert, 1997 : 182) adopté par les peuples autochtones serait donc un chemin de survie désormais indispensable pour contrer le développement du néolibéralisme sur les territoires indigènes. L'internationalisation des luttes et discours deviendrait donc la seule option de maintien d'une spécificité culturelle et identitaire pourtant, paradoxalement, mise en danger par cette vocation globalisante.

Omar Felipe Giraldo (2012 : 2), dans un article interrogeant les discours autour de deux concepts clés de ce mouvement (les « ressources naturelles » et la « Terre Mère »), donne une définition des « paradigmes pachamamiques » particulièrement englobante qui rejoint la vocation universaliste des discours du néo-indianisme : « (...) les discours impulsés par certains mouvements sociaux latino-américains, lesquels sont inspirés par les rationalités de quelques cultures rurales du sous-continent, et qui dans leur contenu posent la relationnalité, la complémentarité, la correspondance, la réciprocité, l'équilibre et l'harmonie comme les principes qui doivent guider toute action politique ». Cette définition interroge sur l'efficacité d'un concept aussi englobant puisqu'il tend à gommer tout un ensemble de spécificités politiques et culturelles locales en proposant un discours unificateur qui fait appel à des concepts abstraits et non définis. De plus, le parti pris idéologique qui sous-tend le pachamamisme tend à rendre invisibles ceux qui souhaitent favoriser le développement économique néolibéral, et qui considèrent le pachamamisme comme une posture romantique manquant de technique (Giraldo, 2012 : 1-3).

Comme l'a constaté Antoinette Molinié (2016) au Pérou avec le néo-incaïsme, le mouvement néo-indien *new age* au Guatemala propose une compilation de données issues de sources diverses. Il glorifie la grandeur du passé maya dans le but de recréer une supposée unité maya ancestrale, quitte à gommer les spécificités culturelles locales, voire à les faire disparaître au nom d'intérêts politiques de revendication des droits des populations autochtones, soutenus par les ONG présentes sur le territoire et par une certaine frange de l'intelligentsia de la gauche progressiste guatémaltèque. « On saisit une célébration indigène (...), on ajoute une cérémonie inca telle qu'elle nous parvient par les documents d'archives. On procède dans cette fabrique rituelle comme s'il fallait chaque fois purifier les pratiques indiennes par celles de l'Indien impérial. Il importe en effet de noter que les néo-chamanes qui se déclarent ministres de ces nouveaux cultes font référence aux Incas et jamais aux Andins chez qui ils les ont observés. Des écrits historiques et ethnologiques viennent nourrir le rite indigène et lui donner une légitimité que la seule indianité des origines ne saurait apporter. (...) Le plus souvent, les néo-chamanes procèdent par empilement de coutumes et de croyances diverses,

parfois contradictoires. Ils pratiquent un couper-coller sans souci de cohérence, ce qui leur permet une étonnante créativité. Cette fébrilité rituelle s'accompagne d'une réinvention de grandes cérémonies réputées incas qui sont instrumentalisées à des fins politiques (Molinié, 2016 : 221) ». Cette compilation d'éléments divers n'est pas sans rappeler les pratiques de *sanación* précédemment évoquées et qui mêlent des conceptions panmayas à des activités visant à « libérer la parole », construisant ainsi un instrument thérapeutique qui fait parfois fi des concepts locaux de médecine et de résilience post-traumatique (Actoras de Cambio, 2011 ; Camaleón Films et Actoras de Cambio, 2012). En effet, la volonté d'offrir un outil de soin accessible au plus grand nombre court le risque de gommer les particularités de chaque groupe mais permet de diffuser de façon plus large les luttes de ces femmes pour la transmission de la mémoire et la défense du territoire.

Réappropriation ixil des théories féministes latino-américaines et du pachamamisme

La présence d'ONG et de volontaires internationaux a permis à ces nouvelles théories politiques de se développer dans les organisations féministes ixil. Ces théories tendent désormais à s'implanter dans les conceptions locales y compris en-dehors des réseaux activistes comme nous avons pu le constater en travaillant auprès d'une coopérative de tisserandes dont les membres ne sont ni des militantes ni des féministes revendiquées. Pourtant, plusieurs d'entre elles ont évoqué, lors de discussions informelles, ce rapport entre le corps des femmes et le territoire. Elles affirment également que la terre est une femme/mère, la *Madre Tierra* « puisqu'elle nous nourrit, puisqu'il faut y semer des graines pour créer des aliments, de la vie », comme nous l'a partagé l'une de ces femmes, au point de présenter cette conception comme traditionnelle.

Cette image de la graine est en effet fondamentale par la place centrale de la graine – de maïs notamment – dans la culture maya ixil. Elle est notamment liée à sa fonction nourricière, caractéristique mise en avant par l'une de nos interlocutrices comme intrinsèquement liée au rôle de la femme dans la société ixil. « Normalement la femme est celle qui nourrit. Quand tu donnes le sein au bébé, nous aussi nous tétons la terre lorsque nous mangeons les aliments, les légumes, l'eau (extrait d'entretien, septembre 2017) ». Toutefois, cette argumentation fait appel à des conceptions très étendues et mérite d'être analysée plus en détail. L'image de la graine comme symbole de la Terre Mère est également liée à la conception de la reproduction humaine comme créatrice de vie puisque le même terme (*b'aq'*) désigne aussi bien les testicules que la graine. Selon l'interlocutrice précédemment citée, la femme, tout comme la terre, donne la vie après avoir été ensemencée par l'homme. Elle établit un parallèle entre graine et testicules qui est à la fois visuel

(par la forme) et conceptuel (par la fonction fécondante). Rares sont les travaux qui évoquent les théories mayas sur la conception, il est donc compliqué de déterminer dans quelle mesure la métaphore de la graine a été influencée par des apports extérieurs. Cette vision de la terre comme une femme nourricière à travers la métaphore de la graine semée par l'homme pourrait en effet être une évolution récente. En outre, il semblerait que l'action nourricière soit plutôt liée à l'encens et aux bougies pour les Ixil, selon les observations et entretiens menés par Benjamin et Lore Colby (1986 [1981] : 53-56) dans la région à la fin des années 1960.

S'agissant de fertilité masculine, le symbolisme le plus ancien et le plus partagé parmi les Mayas, voire sur l'ensemble de la Mésoamérique, semble être le colibri auquel Chirix (2010) fait référence lorsqu'elle évoque les noms donnés aux sexes masculin et féminin dans des registres familiaux et/ou humoristiques, ce qui nous éloigne du parallélisme graine/testicules précédemment évoqué. De la même façon, Miriam López Hernández (2015) consacre une étude complète au colibri comme représentation de la sexualité masculine parmi les Mexicains, faisant des fleurs le pendant féminin de la représentation figurée de la sexualité. Le colibri serait en effet considéré comme le symbole de la sexualité masculine ou solaire d'une part, et de la guerre d'autre part, et aurait des vertus aphrodisiaques reconnues dans l'ensemble de la Mésoamérique, voire du continent américain (de la Garza, 1995 : 58-61 ; Erikson, 2018 ; MacKinnon, 2005). Ce rapide parcours des univers métaphoriques de l'aspect nourricier de la terre d'une part, et de la sexualité fécondante d'autre part laisse supposer qu'il s'agirait de deux champs conceptuels distincts et vient argumenter en faveur d'une apparition récente du concept de Terre Mère, argument auquel s'ajoute le fait que ce concept n'a pas de traduction directe en langue ixil.

Il apparaît donc que les théories développées par le féminisme communautaire quant aux liens entre corps des femmes, territoire et terre, inspirées par le concept de Terre Mère, influencent les conceptions traditionnelles de ces liens. Leur capacité de diffusion à travers le continent semble mener à une transformation des conceptions vernaculaires, guidée par la nécessité de construire des collectifs et de produire des discours susceptibles d'avoir un écho sur la scène internationale, notamment dans le cadre de la défense du territoire face à l'implantation de mégaprojets. Ces discours recréés sont ensuite diffusés à un niveau plus large, notamment par le biais de chercheurs en sciences sociales qui s'inscrivent dans la filiation de ces concepts modernes. C'est ainsi que l'étudiante en anthropologie Sandra Guadalupe Colaj Tuctuc (2013 : 9), dans un article consacré à la pratique de la médecine traditionnelle à Chajul, revient sur les liens entre les femmes et la terre : « (...) ; la terre continue d'être l'élément d'importance majeure pour la vie des Ixil, étant donné

qu'ils la considèrent donneuse de vie de tout ce qui l'habite, y compris l'être humain et de ce fait ils lui portent un grand respect et la remercient pour tout ce qu'elle offre (le maïs, le haricot, les récoltes, l'eau, l'air, les animaux et les plantes, elle est la "Terre Mère") ». Colaj Tuctuc (2013 : 19) s'intéresse également à la façon dont les guides spirituels s'approprient ce qu'elle nomme la Terre Mère : « Les guides spirituels aussi font référence à l'importance de la relation avec la Terre Mère dans la vie de l'être humain. "La terre et la nature sont importantes parce que nous nous nourrissons d'elle (sic), les bénéficiaires de tout ce qui est produit en elle ce sont les hommes, la nature c'est le lieu dans lequel nous vivons et elle fait partie de nos vies, elle nous protège aussi", exprime *don* Pedro Hernández [guide spirituel de Chajul] (...) ». Pourtant, pour Chirix (2010 : 173-178), lier les corps des femmes au territoire revient à les politiser et à adopter les idéologies étrangères qui ont permis l'exploitation sexuelle et l'appropriation des corps des femmes depuis la conquête. Ainsi, elle s'inscrit elle aussi dans la théorie d'un continuum d'oppressions vécues par les femmes indigènes (CALDH, 2014) et dont l'origine serait le système social importé par les colons. Cependant, la construction d'un concept sacralisant corps des femmes et territoire tout en les inscrivant sur les mêmes pans d'action de l'activisme ne serait pas une réponse adaptée aux différentes conceptions locales que l'on rencontre dans les communautés mayas.

Conclusion

Le procès pour génocide à l'encontre de Ríos Montt a donc mis en avant non seulement l'aspect génocidaire des violences vécues par les Ixil, mais également l'utilisation du viol comme une arme de guerre. L'instrumentalisation du corps des femmes dans le but d'annihiler une culture est ainsi devenue le symbole des violences débridées qui ont traversé le pays dans les premières années de la décennie 1980. Le retour des populations déplacées dans les années 1990 et l'effervescence mémorielle qui s'en est suivie a été un véritable moteur de réflexion pour les organisations accompagnant les femmes dans leur parcours de résilience. Ainsi, des initiatives de la société civile se sont mises en place dans différents secteurs (judiciaire, thérapeutique, économique...) dans le but de reconstruire le tissu social de la société ixil. L'objectif commun de ces initiatives était de proposer des voies de pacification de la société qui intègrerait les femmes dans l'ensemble des secteurs qui fondent la vie communautaire, puis nationale.

Parallèlement à cette vague de fond locale, la région latino-américaine voyait se développer de nouveaux concepts mêlant écologie et féminisme afin de proposer des schémas militants qui soient adaptés aux conceptions autochtones de la vie communautaire. L'afflux d'ONG dans le Guatemala

post-conflit et la mise en place de rencontres régionales entre femmes leaders communautaires de différents pays ont permis à ces concepts de traverser le continent et d'inspirer les féministes autochtones guatémaltèques. Nous avons ainsi pu nous intéresser à la façon dont le féminisme communautaire construit un discours décolonial qui analyse les oppressions des femmes indigènes comme issues d'un même mal : le capitalisme prédateur et patriarcal. L'évolution de ce mode d'action vers la rhétorique du corps-territoire, largement inspirée du concept pachamamique de Terre Mère, a ainsi offert une clé d'analyse centrale à l'utilisation du viol comme arme de guerre. Partant de ces outils conceptuels importés, le féminisme militant ixil esquisse les contours d'une mémoire du conflit politisée, qui mêle des conceptions vernaculaires du corps des femmes à des théories *new age* qui donnent du sens au traumatisme du conflit et aux violences sexuelles qui l'ont accompagné. Ce mouvement intellectuel permet de construire des outils de résilience collective susceptibles d'être entendus sur des plateformes internationales, elles-mêmes liées au développement du discours de reconnaissance des droits des peuples autochtones à l'ONU notamment. Cette lecture particulière du traumatisme du conflit construit un discours mémoriel qui se veut universel et consensuel dans une société qui peine à élaborer une pacification profonde, apte à conjuguer des mémoires traumatiques diverses et des intérêts politiques parfois divergents.

Références bibliographiques

ACTORAS DE CAMBIO (2011), *Yo Soy Voz de la Memoria y Cuerpo de la Libertad*, II Festival por la Memoria, Chimaltenango.

ALBERT B. (1997), « Territorialité, ethnopolitique et développement : à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne », in : Gros, Christian, « Amazonies indiennes, Amazonie nouvelle ? », *Cahiers des Amériques latines*, n°23, p. 177-210.

ALONSO-FRADEJAS A. (2013), « Guatemala : résistance indienne et paysanne à l'agro-industrie », *Alternatives Sud*, vol. 20-2013/4, « État des résistances dans le Sud. Les mouvements paysans », Louvain-la-Neuve : CETRI, Syllepse, p. 129-136.

AMIVR (2015), *En reconstrucción de la memoria histórica, mujeres rompiendo el silencio*, Guatemala : AMIVR, 110 p.

CABNAL L. (N. D.), « Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala », 8 p., [https://www.academia.edu/7693851/Acercamiento_a_la_propuesta_del_feminismo_comunitario_o_Abya_Yala](https://www.academia.edu/7693851/Acercamiento_a_la_propuesta_del_feminismo_comunitario_Abya_Yala) [consulté le 18.09.2020].

CALDH (2013), *Sentencia por genocidio y delitos contra los deberes de humanidad contra el pueblo maya ixil*, Guatemala : CALDH, 718 p.

- CALDH (2014), *Las voces de las mujeres persisten en la memoria colectiva de sus pueblos. Continuum de violencias y resistencias en la vida, cuerpo y territorio de las mujeres*, Guatemala : CALDH, 173 p.
- CAMALEÓN FILMS et ACTORAS DE CAMBIO (2012), *¡Todas Somos Barillas!*, Festival por la vida, cuerpo y territorio de las mujeres, Yalambojoch, Huehuetenango, 27-27.09.2012, 36 min.
- CASTAÑÓN M. (2012), « Yolanda Oqueli: “La convicción y la dignidad de la gente no tiene precio” », *La Hora*, 15.12.2012, <https://lahora.gt/hemeroteca-lh/yolanda-oqueli-la-conviccion-y-dignidad-de-la-gente-no-tiene-precio/> [consulté le 01.08.2021].
- CEH (1999), *Guatemala Memoria del Silencio*, Guatemala : UNOPS, 4383 p.
- CHIRIX E. (2010), *Ru rayb'äl Ri Qach'akul. Los Deseos de Nuestro Cuerpo*, Antigua Guatemala : Ediciones del Pensativo, coll. « Nuestra Palabra », 307 p.
- COLAJ TUCTUC S. G. (2013), « La Etnomedicina en Chajul: Una cultura, una cosmovisión », in : González Galeotti, Francisco Rodolfo (coord.), *Cosecha de Memorias. La memoria cultural de la sociedad Ixil*, p. 5-26.
- COLBY B. N. ET COLBY L. M. (1986 [1981]), *El Contador de los Días. Vida y Discurso de un Adivino Ixil*, México : Fondo de Cultura Económica, coll. « Sección de Obras de Antropología », 282 p.
- DE LA GARZA M. (1995), *Aves Sagradas de los Mayas*, Mexico : UNAM, 138 p.
- ERIKSON P., « Ode au colibri. Micro-traité d'ethno-ornithologie amazoniste en hommage à Dimitri Karadimas », *L'Homme*, 226, p. 5-18.
- FALQUET J. (2015), « ‘Corps-territoire’ et territoire-Terre : le féminisme communautaire au Guatemala », *Cahiers du Genre*, « Genre et environnement. Nouvelles menaces, nouvelles analyses au Nord et au Sud », n°59, février 2015, 9 p.
- FALQUET J. (2018), « De la guerre à l'exploitation minière néolibérale au Guatemala : violences contre les femmes et (dé)colonisation du ‘territoire-corps’ », in : Cîrstocea, Ioana ; Lacombe, Delphine et Marteu, Elisabeth, *La globalisation du genre. Mobilisations, cadres d'actions, savoirs*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, coll. « Archives du féminisme », p. 91-112.
- GARGALLO CELENTANI F. (2015), *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y Proposiciones de las Mujeres de 607 Pueblos en Nuestra América*, Mexico D. F. : Universidad Autónoma de la Ciudad de México, coll. « Historia de las Ideas », 471 p.
- GARTOR M. (2014), « La Tierra y las mujeres, territorios en resistencia », *Ambiental.net*, 22.04.2014, <http://ambiental.net/2015/05/la-tierra-y-las-mujeres-en-territorios-en-resistencia/> [consulté le 10.07.2020].
- GIRALDO O. F. (2012), « El discurso moderno frente al ‘pachamamismo’: La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre », *Polis. Revista Latinoamericana*, 33, 14 p., <http://journals.openedition.org/polis/8502> [consulté le 12.06.2021].

- JAHAN S. (2012), « Introduction », in : *Les violences génocidaires au Guatemala, une histoire en perspective*, Paris : L'Harmattan, p. 9-24.
- KAUFFER E. (2000), *Les réfugiés guatémaltèques au Chiapas. Le retour du peuple du maïs. Un projet politique*, Paris : L'Harmattan, coll. « Logiques Politiques », 312 p.
- KOROL C. (2016), *Somos Tierra, Semilla, Rebeldía. Mujeres, tierra y territorio en América Latina*, s. l. : GRAIN, Acción por la Biodiversidad y América Libre, 178 p.
- LE BOT Y. (1992), *La guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala*, Paris : Karthala, 318 p.
- LE BOT Y. (2020), « Sortir de la violence. Les voies et les acteurs », présentation en ligne lors du colloque international « Sortir de la violence », FMSH, 01.12.2020.
- LEVINSON S. C. (1994), « Vision, shape, and linguistic description: Tzeltal body-part terminology and object description », in : *Spatial Conceptualization in Mayan Languages. Linguistics*, 32 (4-5), p. 791-855, Berlin : de Gruyter.
- LÓPEZ FUENTES H. M. (coord.) (1982), *Operación Sofía*, 359 p., https://info.nodo50.org/IMG/pdf/Operation_Sofia_lo.pdf [consulté le 18.09.2020].
- LÓPEZ HERNÁNDEZ M. (2015), « El colibrí como símbolo de la sexualidad masculina entre los Mexicanos », *Itinerarios. Revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos*, vol. 21, Varsovie : Instituto de Estudios Ibéricos a Iberoamericanos, Universidad de Varsovia, p. 79-100.
- MACKINNON H. B. (2005), « Las Aves en la Cultura Maya », in : Amigos de Sian Ka'an A.C., *Aves y Reservas de la Península de Yucatán*, 1 p., <http://www.kookay.org/Las%20aves%20en%20la%20cultura%20Maya.pdf> [consulté le 17.06.2021].
- MACLEOD M. (2011), *Nietas del Fuego, Creadoras del Alba: Luchas Político-Culturales de Mujeres Mayas*, Guatemala : FLACSO, 276 p.
- MILLÁN M. (coord.) (2014), *Más Allá del Feminismo: Caminos para Andar*, México D. F. : Red de Feminismos Descoloniales, 328 p.
- MOLINIÉ A. (2016), « Le messianisme andin dans l'ordre libéral : la mondialisation de la tradition », in : Mancini, Silvia et Rousseleau, Raphaël, *Processus de légitimation entre politique et religion : approches historico-culturelles et analyses de cas dans les mondes européen et extra-européen*, Paris : Beauchesne, p. 213-234.
- MORALES DAMIÁN M. A. (2010), « Territorio sagrado: cuerpo humano y naturaleza en el pensamiento maya », *Cuicuilco*, n°48, 01-06.2010, p. 279-298.
- PAREDES J. (2014 [2010]), *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, San Andrés Huayapam : Cooperativa El Rebozo, 125 p.

PERETTI L. (2015), « El resurgimiento Maya y la resignificación del temazcal como terapéutica ritual », *Scripta Ethnologica*, vol. XXXVII, p. 7-16.

RÉGIBIER J.-J. (2017), « Une défenseure des peuples indigènes du Guatemala, finaliste du prix Sakharov 2017 politisé par la droite », *L'Humanité*, 13.10.21017, <https://www.humanite.fr/une-defenseure-des-peuples-indigenes-du-guatemala-finaliste-dun-prix-sakharov-2017-politise-par-la> [consulté le 13.07.2021].

VERSCHUUR C. ET DESTREMAU B. (2012), « Féminismes décoloniaux, genre et développement. Histoire et récits des mouvements de femmes et des féminismes aux Suds », *Revue Tiers Monde*, N°209, 01-03.2012, p. 7-18.