

## Des mots venus d'ailleurs à la médiation dédoublée: les organisations de la société civile «indigène» et les donateurs internationaux au Guatemala

Agnès BERGERET

Doctorante à l'IHEAL-Paris 3 Sorbonne Nouvelle-CREDAL, chercheure associée OMEGA et CEMCA

### Résumé

*Ce texte rend compte des médiations qui s'opèrent entre organisations locales et donateurs internationaux dans une région indigène au Guatemala en s'appuyant sur deux exemples: un projet de lutte contre la discrimination où les problèmes principaux sont liés à la traduction et la trajectoire d'une organisation locale active dans le domaine de la propriété de la terre. Nous montrerons que les problèmes de la médiation tiennent à l'analyse du contexte social de l'interaction: les idées occidentales sur les «indigènes», le langage-développement, les processus historiques conflictuels locaux, les choix de stratégies dans les relations à l'Etat, les trajectoires de médiateurs particuliers.*

### Introduction

«Après la guérilla, nous sommes devenus des mercenaires du développement [...]»: c'est avec amertume qu'un agronome guatémaltèque décrit son parcours, jugeant avec sévérité le contraste entre ses actions avant et après les Accords de Paix de 1996, et en particulier les différences entre les sommes dépensées par les donateurs nord-américains et européens, les bons salaires reçus par les personnels humanitaires et le peu de résultats sur la vie quotidienne des Guatémaltèques les plus pauvres. Très souvent, les efforts des donateurs manquent leur but: ils ne sont pas simplement détournés par des phénomènes de corruption, mais plutôt par les diffractions du «langage-développement»<sup>1</sup> des donateurs dans l'opération de transfert vers les «bénéficiaires». Notre définition du développement est celle d'actions volontaristes de transformation sociale entreprises par des acteurs extérieurs (OLIVIER DE SARDAN 1995: 7) et nous considérons que la médiation de développement est essentiellement un problème de traduction entre ce que les donateurs imaginent comme nécessaire au «développement» et la façon dont ces actions sont mises en place ainsi que leurs conséquences sur l'organisation sociale locale. Les actions de développement se déploient dans «l'univers» des bénéficiaires, leur histoire, leur représentation du monde et leur mode d'action sur le monde.

Dans le cas qui nous occupe, un municipe indigène du Guatemala, le médiateur, opérateur local du projet, doit jouer avec les mots non pas de deux systèmes de paroles, celles des donateurs occidentaux et celles

des bénéficiaires locaux, mais dans un système triadique entre les donateurs occidentaux, les indigènes et les ladinos. Il ne s'agit pas ici de définir ce que sont les indigènes et ce que sont les ladinos, mais plutôt d'observer comment ces catégories agissent les unes par rapport aux autres, et comment elles sont construites par leur interaction avec l'Etat (DEHOUE 2003). Le terme «indigène» est utilisé par les acteurs publics pour désigner les populations héritières des populations natives (21 groupes mayas – dont les q'eqchi' et les kiché que nous allons évoquer ici – parlant des langues différentes d'origine précolombienne). Ils sont issus de la catégorie des «indiens» construite par la Colonie espagnole pour en faire des tributaires, et maintenue par la République indépendante à partir du XIX<sup>e</sup> siècle au travers de diverses lois sur le droit de vote, le travail, le commerce, le droit à la propriété privée qui ont toujours perpétué des statuts particuliers de citoyenneté de second ordre et des conditions socio-économiques de pauvreté. Le terme «indigène» est devenu le terme choisi par la République intégrationniste des années 1940 et 1950, maintenu par la République post-Accords de Paix, bien que le terme «maya» soit de plus en plus privilégié. Les derniers recensements (PNUD GUATEMALA 2005) comptent à Cahabón 98% d'indigènes, dans leur très grande majorité maya-q'eqchi'. Depuis la colonisation, ces Q'eqchi' ont été cantonnés aux activités agricoles et au travail dans les plantations des grandes propriétés, par des interdictions légales ou les entraves pratiques posées aux métiers de commerce. Depuis les Accords de Paix de 1996, les Q'eqchi' de Cahabón vivent d'une petite agriculture autonome mais sont de plus en plus attirés vers les métiers de l'enseignement et les activités salariées (promoteur de santé ou d'ONG) et du commerce (intermédiaires dans la vente des produits agricoles locaux et l'approvisionnement des boutiques locales de biens de première nécessité). Ils se distinguent par leur organisation du travail agricole et leurs pratiques rituelles particulières: le système de charges des confréries et les offrandes alimentaires en particulier.

Les ladinos (désignés également dans des documents récents par l'expression «non-indigènes») sont les générations héritières des différentes vagues de migrations que le pays a connues: Espagnols durant

<sup>1</sup> Pour reprendre l'expression de Jean Pierre OLIVIER DE SARDAN (1995: 165)

la colonie, Européens et Etats-Uniens au XIX<sup>e</sup> siècle. A Cahabón, il s'agit en majorité de familles d'origines espagnole et allemande qui occupent depuis les années 1950 les postes d'enseignants, de directions des instituts de santé et de développement ainsi que les postes administratifs et politiques. Ils possèdent des parcelles de terre de taille bien supérieures en moyenne aux parcelles dont disposent les petits paysans q'eqchi'. Ils ont été les patrons, les instituteurs, les administrateurs de plantations, les maires, postes auxquels n'accédaient jusqu'à récemment jamais les indigènes. Les «cultures» des «indigènes» et des ladinos doivent donc être comprises comme l'expression de cette stratification sociale, configuration que certains ont illustrée par le terme d'«images inversées» (HAWKINS 1984).

Les relations entre ces groupes sociaux peuvent être illustrées par la figure de Maximón, personnage honoré par les confréries indigènes de certains villages des hauts plateaux: Indien déguisé en ladino pour mieux résister à l'invasion et la colonisation espagnole, guerrier maya devenu Judas chrétien, il permet d'opérer, par le rituel, la jointure improbable et souvent décrite comme irréconciliable entre les indigènes et les *ladinos*. Il s'agit d'un personnage affublé d'attributs à la fois indiens et ladinos dans ses vêtements, consommateur de tous les produits apportés par l'Occident et symboles de vices comme les cigarettes, l'alcool ou le coca-cola (COLOMBANI 2004). Comme Maximón, les actions de développement concentrent des aspects contradictoires de la médiation, une pratique de la diffraction, du déguisement et de la dissimulation (car chaque étape de la médiation dessine le projet selon des contextes et des intentions distincts), et une relation d'attraction et de répulsion à l'interface des relations interdépendantes entre Occidentaux, Q'eqchi' et *Ladinos*. Nous procéderons donc à l'étude concrète de projets de développement en mettant en évidence leur aspect «transformateur» en termes sociologique et politique: ils font en effet «bouger les lignes» sur les plans culturel, politique, social, économique, de l'articulation entre les communautés q'eqchi', *ladinas* et espace national. Cette articulation entre les trois acteurs est une geste des écarts, une interprétation des intervalles: les donateurs et les médiateurs écrivent ainsi à plusieurs mains des accords plus ou moins dissonants, en constante projection dans la dynamique historique, vers une harmonie fuyante. A l'inverse du cas des Kunas présenté par Mònica Martínez Mauri dans ce volume, les Q'eqchi' de Cahabón ne sont pas dans une situation d'autonomie territoriale, ni d'autonomie d'organisation: la population guatémaltèque n'a pas validé les réformes constitutionnelles proposées en référendum en 1999 qui auraient reconnu les particularités des populations indigènes. Très peu sont ceux qui peuvent entrer dans les instances nationales et internationales pour faire entendre leur voix, très peu sont ceux qui ont l'initiative dans le débat sur la problématique indigène. Nous distinguerons ici la trajectoire de deux expériences d'appropriations, réappropriations, flux et reflux dans la conception des projets et leur mise en place.

Les cahaboneros ne font très souvent que «recevoir» des propositions et des aides de l'extérieur. Un

exemple de «sens unique» entre donateur et organisation civile est un projet visant à combattre la discrimination ethnique et de genre conçu depuis l'Europe. Nous nous concentrerons dans cet exemple sur le problème de la traduction et de la pertinence, dans le contexte local, de ce «langage-développement» venu d'ailleurs. Il existe cependant une expérience d'organisation civile qui a une relation de dialogue bien plus étroite et participative avec ses donateurs étatsuniens: cette association – que nous appellerons UPI – lutte pour la propriété de la terre et a permis à un leader q'eqchi' d'occuper le poste de maire.

### Les problèmes de la traduction

L'univers linguistique q'eqchi' ne se plie pas aisément au «langage-développement», c'est-à-dire aux références culturelles des donateurs. Selon nous, chaque société ou culture se définit par son cadre cognitif de compréhension du monde, des modes de canalisation de la réalité, qui ne sont pas simplement un système de normes rigides mais peuvent être comparés à un langage. Dans les pages qui suivent nous nous intéresserons au vaste projet lancé au début des années 2000 par un important donateur européen actif en Afrique, en Amérique du Sud et en Amérique centrale, qui avait pour objectif le renforcement des organisations de la société civile. Il s'agissait de financer certaines organisations civiles afin qu'elles organisent des ateliers de réflexion sur le racisme et la discrimination de genre.

Cahabón a bénéficié de ce financement. Une quarantaine de personnes, hommes et femmes, ont particulièrement réfléchi sur ces thèmes au travers de réunions régulières. Les animateurs de l'organisation locale avaient reçu une formation sur les droits des indigènes et de la femme. C'est dans le contenu de cette formation que l'on repère des modes opératoires problématiques quant à la traduction et au contexte local et les difficultés pour les «promoteurs» de transmettre ces «nouveaux» savoirs dans leur univers linguistique local. Il leur faut en effet se plier à une «injonction contradictoire»: à la fois promouvoir de nouvelles valeurs et de nouveaux comportements contre les habitudes locales et les «marier», les adapter les uns aux autres (OLIVIER DE SARDAN 1995: 155-156).

La discrimination: les valeurs occidentales face à l'organisation sociale q'eqchi'

De nombreuses frictions culturelles apparaissent en effet quant à la participation des femmes, ambiguïtés liées aux rôles de la femme occidentale et à ceux de la femme indigène dans leurs sociétés respectives. Mais il faut aller plus loin: en effet, les organisations de base ont tendance, comme les donateurs européens, à «culturaliser» ou essentialiser les problèmes (la «culture» indigène contiendrait du machisme) sans les historiciser... Il est certain que remettre en perspective les blessures de l'histoire serait beaucoup plus délicat, difficile et douloureux dans une société qui a connu plus de trois décennies de guerre civile.

*Tz'eqtaanank* est utilisé pour traduire en q'eqchi' le terme de discrimination. Il signifie en réalité: abandonner, jeter, gaspiller. La racine de ce verbe signifie toute action qui n'est pas conforme aux rites, toute action non complète qui menace l'équilibre du cosmos et menace l'homme de sanctions de la part des forces surnaturelles. Cette notion est donc bien plus globale ou étendue que la simple discrimination politique et sociale. De façon générale, elle souligne bien le fait qu'un élément fonctionnel d'une totalité est méprisé, séparé, délaissé et que cela déstabilise cette totalité.

Dans le cas de la discrimination de genre, les dissonances sont nombreuses entre les notions occidentales et q'eqchi'. Les donateurs souhaitaient faire passer le message de l'égalité des droits entre hommes et femmes. Les médiateurs locaux ont projeté le partage des tâches ménagères dans cette égalité. Les ateliers les faisaient donc apparaître comme problématiques: les hommes étaient invités à participer davantage à la cuisine, la vaisselle, la lessive... présentant la «culture» q'eqchi' comme encore trop machiste. Or, HATSE et DE CEUSTER (2001: 191) soulignent qu'on ne peut considérer la «culture» q'eqchi' comme étant à l'origine de discriminations de genre. De notre côté, plutôt que de parler en termes culturels, qui risqueraient d'essentialiser la division sociale des tâches, il nous semble indispensable d'en comprendre l'organisation sociale et symbolique et de la remettre dans son contexte. Le rôle des femmes dans la communauté est multiple. Seules les femmes sont habilitées à la préparation de la nourriture et en particulier de la tortilla de maïs, aliment de base, selon des rituels précis. Elles sont essentielles dans le système de charges religieuses, système majeur de régulation sociale dans un village, mais aussi dans l'agriculture. Dans le système de charges religieuses, le couple est mis en valeur et l'épouse participe pleinement de l'organisation des fêtes et des activités rituelles. Les actions féminines sont indispensables à la fertilité de la terre, notamment au moment des rituels qui accompagnent les semailles: la femme occupe une place particulièrement puissante dans le cosmos car elle est la rivale de la montagne par son pouvoir reproducteur. Les hommes doivent obtenir la coopération des femmes dans tout acte agricole du fait de la communication entre elles et le monde sauvage. Les principes occidentaux de promotion de la participation des hommes aux tâches domestiques se réfèrent à un idéal d'égalité et d'équivalence particulier et ils heurtent les principes de complémentarité des tâches masculines et féminines, car l'espace du foyer est un espace sacré que l'homme ne peut pénétrer. Faire passer ces principes pour de la «discrimination» est en contradiction frontale avec la cohérence des pratiques q'eqchi': que les hommes participent à la cuisine ou préparent de tortillas, par exemple, relèverait justement du *tzeqok*, de la souillure et du non-respect de la juste place de chaque chose. Ces contradictions et réinterprétations de sens trouvent d'autres exemples intéressants dans ce volume lorsque Laurent Fontaine souligne que chez les Yukunas, les jeunes ont tendance à réinterpréter les pratiques de flagellation rituelle moralement positives en «tortures»... Dans notre cas, le regard occidental modifie la considération de la cuisine dans le sens d'une activité méprisable.

La «traduction» n'est donc pas neutre: elle peut participer de la pénétration des notions occidentales du rôle féminin. Comme le montre bien VANTHUYNE (2004), elle schématise aussi un certain nombre de concepts, qu'elle normalise et «moralise», réactivant parfois des divisions manichéennes: les ONG ont tendance à appliquer leur propre grille de lecture des problèmes sociaux d'une société et, souvent inconsciemment, imposent par leur action des normes qui, dans un autre contexte, sont déviées et dévoyées. Le principe d'égalité entre hommes et femmes est, paradoxalement, dans le contexte cahabonero, en train de grignoter le dernier espace d'épanouissement de la femme, dans le même temps qu'il détruit les bases symboliques et sacrées de la complémentarité des sexes. Or, le regard des organisations internationales est plein de contradictions. En effet, ces organisations peuvent, dans le même temps, s'appuyer sur l'image traditionnelle de la «femme maya» tissant et cuisinant pour mettre en place des projets d'éco-tourisme. Comme le montre très bien NELSON (2001), la «femme maya» est le réceptacle des projections d'authenticité: elle permet à une société qui veut se moderniser de s'appuyer sur une cheville traditionnelle et identitaire.

#### L'importance de l'histoire au sujet de la discrimination des femmes

Dans le cadre des ateliers, l'accent était mis sur le fait que les femmes q'eqchi' ne participent pas à la vie politique de la communauté: ce qui est vrai car elles sont peu nombreuses à accéder au poste de conseiller communautaire et encore moins à celui de conseiller municipal.

Pour comprendre cette situation, il faut s'intéresser aux facteurs historiques, qui sont malheureusement rarement abordés par l'école, comme par les ONG, qui n'affinent pas suffisamment leurs actions en fonction des contextes locaux. En effet, ces projets ne discutent ni de l'histoire de l'hacienda, ni des effets de la guerre civile sur la place des femmes dans la société, deux éléments qui furent extrêmement destructeurs. Le système de l'hacienda – opérant jusque dans les années 1960 – donnait aux femmes un statut encore inférieur à celui des hommes, tout en renforçant leur rôle économique. Les maris qui devaient accomplir de nombreux travaux pour l'hacienda, laissaient aux femmes la majeure partie des tâches agricoles. Mais dans le même temps, les femmes étaient considérées comme les jouets sexuels des propriétaires ou les instruments de reproduction de la main-d'œuvre, les contraignant systématiquement au mariage. Par la suite, la guerre, avec son lot de viols et de terreur en l'absence des maris réquisitionnés par les patrouilles d'autodéfense, a particulièrement amenuisé les possibilités d'engagement public des femmes. On comprend alors que les femmes se soient repliées sur la sphère domestique.

L'Eglise a aussi participé à l'affaiblissement du rôle des femmes depuis les années 1960 (auparavant, la présence de l'Eglise avait été considérablement réduite depuis les débuts du siècle) en formant en priorité des hommes à la fonction de catéchiste et en

imposant la figure du prêtre. Les systèmes politiques, national et local, ne favorisent pas la participation des femmes, malgré les discours qui la promeuvent. Au niveau national, trois femmes mayas (Rigoberta Menchú, Rosalina Tuyuc et Otilia Lux) mises en avant médiatiquement ont masqué l'absence patente des Mayas dans les institutions représentatives et gouvernementales. Aujourd'hui, le rôle économique important de production, de la femme, continue d'être nié. Ces organisations confirment souvent un mépris du travail au foyer qui est pourtant fonctionnellement indispensable à l'économie et devrait être valorisé. Conçues comme un surplus, un appoint, les rémunérations des activités de production accomplies par les femmes sont très faibles ou inexistantes. Avec la libération de l'hacienda, les hommes se sont réappropriés les travaux agricoles les plus cruciaux, comme les semences qui leur sont exclusivement réservées, tandis que les femmes œuvrent aux durs travaux des récoltes du café et de la cardamome, au séchage et au tri du haricot, à la transformation en pâte du rocou, au fumage du piment.

Ce n'est que très difficilement qu'elles regagnent les espaces publics sans «honte» – il est encore socialement condamnable pour une femme de s'adresser directement à un homme dans la rue – par exemple, en vendant elles-mêmes leurs produits sur les marchés. Les hommes contrôlent le fruit de la vente des denrées d'exportation comme le café ou la cardamome. En effet, ces ventes aux intermédiaires ne se réalisent pas à la maison – comme cela se passe dans le cas du cacao ou du piment – mais dans des points de rassemblements où seuls les hommes se rendent.

Aujourd'hui, l'accès à l'éducation ainsi que l'ouverture aux biens de consommation occidentaux ont provoqué des bouleversements très importants. Les *telenovelas* ont un impact très important sur les adolescentes: de nouvelles icônes féminines, séductrices, autonomes, individualistes viennent heurter de plein fouet les images véhiculées par leurs parents et l'Église. Ainsi s'entrechoquent des valeurs diverses (q'eqchi', occidentales, religieuses) dans le creuset des diverses violences historiques. Enfin, les études supérieures, dont beaucoup de jeunes filles bénéficient car les parents q'eqchi' tentent d'offrir une éducation aussi bien à leurs filles qu'à leurs fils, ont radicalement transformé les relations entre adolescents. Les grossesses non désirées de jeunes filles se multiplient dans un contexte où la contraception est encore très réprouvée par la société en général et l'Église en particulier, et où elle coûte encore très cher.

Cette anomie témoigne de la profonde transformation économique et sociale de la région: la rencontre explosive entre les normes indigènes et catholiques (sacralité de la sexualité), les «normes» de la guerre et de l'hacienda (violences et sexualité comme arme de destruction et d'humiliation), les normes occidentales (sexualité libérée et désacralisée). Alors que la culture occidentale s'appuie sur la liberté de disposer de son corps, les Q'eqchi' élaborent plutôt une palette de comportements allant de l'animalité à la sacralité. Cette dernière n'est pas réductible à la pensée catholique. Les «cultures» mayas pensent la sexualité au travers de rites et de mythes. L'instabilité de l'ordre sexuel est par exemple exprimée dans les mythes

kichés ou tzutujil de Maximón: celui-ci intervient pour sauvegarder l'ordre du mariage en commettant lui-même la transgression de la morale qu'il est censé garder (TARN 2006). Dans le mythe q'eqchi' du Soleil et de la Lune, on retrouve des épisodes d'union hors mariage et d'infidélité, résolus par le meurtre symbolique de l'amant et le passage par la mort de la Lune (CRUZ TORRES 1978).

Le projet sur la discrimination de genre ne mettait pas en perspective ces différents héritages et influences en matière de genre et de sexualité. En tant que simple sensibilisation aux droits de la femme et à l'égalité des rôles domestiques et politiques, il ne considérait les choses que par un petit bout de la lorgnette. Il ne considérait pas les vastes enjeux de «traduction» de la valorisation des rôles féminins, et de ce fait, entraînait nombre de malentendus. L'irruption des ONGs n'est alors qu'un nouvel épisode de l'histoire des rapports interne/externe d'une région avec son environnement.

La promotion d'une vision folklorique de la culture maya ?

Les donateurs promeuvent «une» vision de la particularité culturelle et de la tradition mais leur action transforme cette même «tradition». J'ai pu observer un exemple frappant d'un tel phénomène lors de la cérémonie de fermeture des ateliers sur la discrimination et le racisme. D'une part, les organisateurs ont remis à chacun un «diplôme» pour sa participation à l'atelier, signe qu'il n'était pas simplement un partage «gratuit» de savoirs et de réflexions mais aussi, pour chacun, la «capitalisation» d'expériences «utiles». D'autre part, une prêtresse maya, censée réaliser un «rituel maya», avait été invitée pour accompagner la cérémonie. Or, le rituel réalisé par la prêtresse maya ne ressemblait en rien aux rituels réalisés par les Q'eqchi' de Cahabó qui sont pourtant de très puissants soigneurs et sorciers et développent une vie cérémonielle intense.

Cette prêtresse avait été formée par la nouvelle génération de prêtres mayas, souvent d'origine kiché (des hauts plateaux centraux du Guatemala), qui ont «reconstruit» dans les années 1980 des rituels à partir des travaux communs de soigneurs kichés, d'archéologues et d'anthropologues. Ils forment une nouvelle élite qui participe pleinement de la défense de l'identité indigène auprès de l'État et des organisations internationales, en valorisant, se réappropriant et reconstruisant la «culture» maya (WARREN 1998). Dans ce cas précis, ces rituels ont complètement dérouté l'assistance alors qu'ils étaient censés valoriser leur tradition. Par contre, ce mode de rituel semblait s'imposer pour le compte rendu et les photographies à transmettre aux donateurs européens. Loin d'être un cas isolé, j'ai pu observer que ces nouvelles «traditions indigènes codifiées», qui pour l'instant sont loin des habitudes rituelles des Q'eqchi' de Cahabón, s'imposent peu à peu dans les différents actes officiels où sont mis en présence les Mayas, les ladinos, et les étrangers.

On ne peut cependant tirer de cet exemple une loi générale: certaines organisations civiles et leurs donateurs s'engagent sur le long terme, et très fines connaisseuses de l'organisation sociale locale, elles

promeuvent la ritualité dans la particularité locale. Une école d'agriculture, financée par des donateurs européens, respecte ainsi les rituels de semailles et d'offrandes alimentaires, les valorise, et discute avec les jeunes et les familles des pratiques «traditionnelles» problématiques écologiquement, comme celle du brûlis, afin d'élaborer des alternatives qui satisfassent à la fois la symbolique du passage par le feu et le besoin de préserver la terre.

### **Accords et désaccords de la médiation: de la conquête du pouvoir formel au médiateur indigène «condamné»**

L'organisation que nous allons évoquer dans cette deuxième partie opère une médiation à plusieurs facettes: d'une part, elle s'est donné pour objectif de faciliter l'accès à la propriété foncière des cahaboneros et elle agit pour cela à l'interface entre donateurs internationaux et institutions étatiques, et d'autre part, elle a permis à son leader indigène d'accéder au poste de maire.

#### L'accès à la propriété foncière

La propriété de la terre a été et demeure le défi de la population cahabonera. Après un siècle du régime de l'hacienda, les communautés sont aujourd'hui dans leur grande majorité libérées de celle-ci, mais elles continuent de lutter pour acheter les titres de propriété de leurs parcelles, en y consacrant la majeure partie du peu d'argent gagné avec la vente du café, du cacao, du piment et de la cardamome qu'elles cultivent. Dans ce contexte, une association locale, l'union des paysans indigènes (UPI) essaie de faciliter les démarches. Elle s'inscrit dans la longue histoire des mouvements paysans qui sont actifs depuis les années 1940 et qui ont été réprimés par un Etat aux mains de l'Armée à partir du coup d'Etat de 1954 et jusqu'au milieu des années 1990. Durant toute cette dernière période, l'Etat militaire s'est fermé aux demandes paysannes qui avaient pu trouver des voies d'expression et une organisation légale pendant le printemps démocratique entre 1944 et 1954. La distribution de la terre à Cahabón était alors des plus inégales: 2,1% des propriétés agricoles représentaient 63% des terres agricoles en 1964 (INVESTIGACIÓN DE CAMPO GRUPO EPS 2003). L'hacienda des Champney, immense propriété qui couvrait encore 450 km<sup>2</sup> au début des années 1950, obligeait la plupart des hommes de la région à travailler dans les plantations de café. Depuis 1870, diverses lois avaient en effet obligé les hommes à aller travailler chaque année un certain nombre de jours dans les plantations, œuvrant ainsi à la «modernisation» économique de la nation en augmentant les exportations de banane ou de café. L'une des plus connues est l'interdiction du vagabondage d'Ubico en 1934. Bien qu'elles fussent censées les payer, les haciendas ont développé des moyens de contournement par la création de monnaies privées et le maintien artificiel de l'endettement par des avances sur salaire dans les boutiques de l'hacienda. La radicalisation des régimes militaires dans le contexte de la

guerre froide entraîna une militarisation de la société et des stratégies de terreur et de massacres.

Quelques mouvements locaux et leurs coordinations régionales et nationales organisaient les actions paysannes contre le service militaire forcé, pour le paiement des salaires en échange du travail dans les plantations de l'hacienda et pour informer les gens de leurs droits. Celle qui était très présente à Cahabón était le PGT, parti guatémaltèque du travail, parti communiste du printemps démocratique, entré en clandestinité dans les années 1960.

Une partie seulement des donateurs occidentaux soutenaient ces organisations civiles – souvent liées à des mouvements armés de guérillas – étant donné la ligne de fracture qui divisait ceux qui suivaient la ligne officielle étatsunienne de soutien aux régimes anti-communistes et ceux s'appuyant sur une définition plus pratique et tangible des droits de la personne (NICHOLS et LOESCHER 1989). Ces organisations d'aide aux paysans ont été fauchées par la guerre dans les années 1970 et le début des années 1980. Durant cette période, les paysans cahaboneros vivaient en sursis, dans la terreur, régulièrement poussés à la fuite en forêt... Aujourd'hui encore, certains racontent, comme si leur identité individuelle et collective avait été mortellement altérée, qu'ils ont «disparu» dans la noirceur de cette période dont les bourreaux parcourent encore librement les rues de Cahabón. C'est seulement à la fin des années 1980 que réapparaissent des mouvements au sein de la société civile, dont l'UPI à Cahabón. Il ne faut donc pas les considérer comme une nouvelle forme d'organisation de la société civile mais comme s'inscrivant dans la continuité des mouvements légaux des années 1940 entrés en clandestinité dans les années 1960 et 1970. Comme le dit BAÏERLE (2006: 121), les ONG ne sont pas la cause de l'absence d'autres mouvements de base, mais la conséquence de leur absence: il faut ici insister sur le fait que la faiblesse de ces mouvements de base était le résultat de la répression contre-insurrectionnelle et non celui d'une apathie de la population...

L'UPI s'est concentrée sur la propriété de la terre et elle avait pour objectifs d'accompagner les différentes étapes de la légalisation et la parcellisation, d'améliorer les négociations entre propriétaires et acheteurs, de faciliter les démarches auprès des institutions gouvernementales telles que l'INTA (Institut National de Transformation Agricole) jusqu'en 2000, puis le FONTIERRAS (Fond des Terres).

L'organisation cahabonera devient à la fois prestataire de services et acteur politique. Technicienne de la médiation institutionnelle entre l'Etat et la société, elle fait bouger les lignes conservatrices d'un municipalité figé sur les privilèges des grands propriétaires ladinos. A partir des années 2000, l'UPI conclut en effet un accord formel avec FONTIERRAS pour être officiellement chargée de certaines démarches dans les achats et la légalisation des terres des communautés. En faisant cela, elle prouvait qu'elle avait pu «pénétrer» certains mécanismes au niveau national et qu'elle possédait suffisamment d'expertise pour faciliter les démarches. Mais dans le même temps, l'organisation concluait-elle un pacte avec le diable? FONTIERRAS est en effet une institution aux

processus très lents, dont certains membres sont corrompus, et qui a permis de maintenir des prix très élevés pour la terre, favorisant en cela les grands propriétaires. En devenant son intermédiaire, elle légitimait peut-être ses procédés et ses carences, ainsi que l'externalisation des obligations de l'Etat.

Or, l'un des débats les plus terribles parmi les paysans pendant les années 1960 et 1970 a été celui de l'achat des terres: fallait-il se battre pour l'application des décisions judiciaires prises dans les années 1950 du printemps démocratique pour que les terres soient remises en compensation des salaires non payés pendant des années, et donc refuser de payer la terre? Ou bien fallait-il opter pour la conciliation et accepter la solution d'achat proposée par l'INTA? Ce conflit opposait les *campesinos* aux *aj loq'ol ch'och'*: ceux qui se battent pour faire reconnaître la propriété aux paysans contre ceux qui achètent la terre.

On est ici loin des législations qui ont cours dans la plupart des autres pays d'Amérique latine sur la reconnaissance de territoires indigènes, loin de propositions pour d'autres modes de propriété foncière. Alors que beaucoup s'interrogent sur la pertinence de la parcelisation privée dans un contexte d'explosion démographique, celle-ci apparaît déjà comme un moindre mal, une sécurité face aux politiques de promotion de location des terres, monétarisant chaque jour davantage les circuits d'échange<sup>2</sup>, et menaçant ainsi davantage les systèmes d'échange indigène, reposant sur des prêts de parcelles quasi gratuits.

Ces réflexions nous montrent qu'il est difficile de classer l'UPI comme une association en rupture radicale avec l'ancien régime militaire ou un groupement de la société civile nouvelle issue des Accords de Paix. Ces classements manichéens sont chimériques. La rupture démocratique est cependant un argument important pour les ONGs et les donateurs, comme l'a montré ATLANI-DUAULT (2005) dans le cas des anciennes républiques soviétiques: les donateurs ont tendance à dessiner une ligne de coupure entre les organisations «blanches» progressistes et démocratiques et les organisations «rouges» réactionnaires. L'UPI est composé de personnes aux trajectoires complexes et son action est plutôt «grise»: «à la place de la dichotomie simplificatrice de filtres en blanc et rouge apparaît un gris à la fois moteur du changement social et espace de rebondissement fragmenté en autant de libertés que d'individus» (ATLANI-DUAULT 2005: 161).

Dans le cas de Cahabón, les changements stratégiques se définissent en fonction de l'évolution de l'éventail d'alternatives concrètes et locales face aux pouvoirs mobiles et changeants. La configuration du problème de la terre a évolué, car les Q'eqchi' sont passés de la soumission à une souveraineté privatisée par l'hacienda, à la terreur devant la souveraineté arbitraire d'un Etat militarisé puis au piège de la monétarisation d'un Etat plus «libéral» que démocratique.

De la lutte pour la terre à l'action au cœur du pouvoir

L'UPI a connu une trajectoire très originale. Dans les années 1990, les organisations de la société civile se sont souvent transformées en intermédiaires des projets de développement de leurs donateurs. Elles

perdent alors en initiative, et dans la conception des objectifs, puisque les lignes directrices des actions sont décidées ailleurs. Leurs objectifs sont modifiés: le développement rural n'est plus une priorité (DUMOULIN KERVRAN 2006: 42); la propriété de la terre a cédé la place à des objectifs plus spécifiques et dispersés comme l'habitat, l'écotourisme, la gestion de l'eau et des déchets, objectifs louables et nécessaires mais se construisant sur le sable d'un cadastre et de propriétés non encore assurées.

Face aux distensions entre les besoins locaux et les lignes directrices des donateurs, certains médiateurs choisissent de ruser. Les objectifs généraux du «projet» importent peu: c'est là tout le hiatus entre le papier et la réalité que les médiateurs tentent de maîtriser. Il n'est d'ailleurs pas rare de «monter un projet» de façon relativement fictive, pour convenir aux critères des donateurs, non pas dans un objectif d'enrichissement personnel, mais pour financer des actions de développement qui correspondent moins aux critères des donateurs et risqueraient de ne pas recevoir l'aval de ceux-ci.

Pour la majorité des cahaboneros, les principes abstraits des «paradigmes altruistes et modernisateurs» des donateurs (OLIVIER DE SARDAN 1995: 58), ethnocentriques, évolutionnistes, moraux sont un nuage de fumée... Les vagues et impalpables «droits de l'homme» – bien comestible pour l'appétit de charité des publics occidentaux, dans le regard radicalement critique de Bernard HOURS (1998: 44) – se sont substitués à une militance solidaire qui luttait pour la terre. De plus, l'aide humanitaire (*jun lin tenq'aal*) se conçoit aujourd'hui, de la part des cahaboneros, comme de l'argent envoyé «de là-bas» et «d'en haut», ponctuellement, pour lequel il suffit de remplir des formulaires dans un processus vertical et mystérieux, car rares sont les cahaboneros qui maîtrisent le «langage-projet» (GONZÁLEZ 2002). La perception locale ne correspond donc en rien au vocabulaire participatif préféré par les humanitaires (OLIVIER DE SARDAN 1995: 167).

Olga PÉREZ MOLINA (2002: 27) de l'«Initiative civile pour la démocratie» (INCIDE), organisation appuyée par diverses ONGs et entités publiques d'Europe (le Pays Basque en particulier) et du Canada, observe que le véritable *liderazgo* (commandement) social s'est peu à peu converti en «gestion» de projet et que les «militants» sont devenus des «fonctionnaires» des projets. Cela implique pour les locaux l'expropriation du contrôle de leur développement. Face à cette tendance, l'INCIDE a travaillé pour que ces organisations de base atteignent un autre niveau d'action: l'action formelle à l'échelle du municipe dans le but de «dé-privatiser le municipe» (PÉREZ MOLINA 2002: 13). Le président de l'organisation paysanne a donc mené

<sup>2</sup> «La politique et le gouvernement sont en train de travailler au développement de la location, et la location n'est pas bonne comme nous avons pu le constater. Le gouvernement propose un prêt pour la location mais c'est temporaire et tu dois payer cette dette, payer, et ensuite, les gens restent sans un morceau de terre. C'est le problème que nous avons vu, c'est la politique du gouvernement.» (Entretien avec le président de l'association).

campagne pour les élections municipales en 99, s'affiliant au parti de gauche issu de la guérilla URNG, et il a conquis le poste de maire. Cette action n'était pas à comprendre comme une «vocation naturelle» à tisser des liens avec n'importe quelle entité qui faciliterait son action mais comme un véritable pari politique et une réorientation du mouvement. On ne peut la comprendre si l'on met entre parenthèses la dimension conflictuelle de la situation sociale à Cahabón. Elle atteste de la réflexion commune entre les donateurs occidentaux et l'organisation locale.

L'appui technique de l'INCIDE a permis d'améliorer l'administration municipale, de former les conseillers au code municipal et aux lois des contrats publics, d'équiper la mairie en matériel informatique et d'améliorer sa gestion à travers des audits. Par ailleurs, pour faire face au retard du versement des fonds municipaux par le gouvernement central (le transfert constitutionnel de 10% du budget national aux municipalités), ils eurent l'idée de mettre en place un «marché aux projets» pour les ONG et les donateurs: ils définirent précisément les besoins du municipe, et invitèrent les ONG à venir choisir les projets qui correspondaient à leur compétence. Ce fut une manière d'améliorer les ressources financières pour le développement du municipe, tout en maintenant le contrôle sur les objectifs. Pablo, un des conseillers municipaux de l'époque, souligne que le sérieux de cet appui technique fut symboliquement très important pour affronter les adversaires de l'équipe nommée, les ladinos grands propriétaires terriens qui avaient toujours contrôlé la mairie et fustigeaient la nouvelle équipe en la suspectant de favoriser les «invasions de terres». Très utilisée par les médias, reprenant implicitement l'accusation de voleurs de terre, cette expression désigne l'occupation par des petits paysans de terres pour lesquelles ils n'ont pas de titre légal. Très souvent, cette «invasion» n'est pas une action brusque ou arbitraire. Elle peut dater de longue date (les occupants peuvent même avoir toujours vécu sur ces terres et avoir travaillé dans la plantation) et être dans l'impasse dans la négociation avec les propriétaires. Dans le cas qui nous occupe, parce que la municipalité a une politique de négociation dans les conflits de propriété et même une politique de subvention aux communautés pour les aider dans les démarches de légalisation, elle se plaçait donc du côté des petits paysans. Elle a largement appuyé la formation des comités communautaires, destinés à améliorer la politique municipale. En cela, elle anticipait la réforme municipale décentralisatrice de 2003 qui introduisit officiellement les conseils communautaires de développement.

L'équipe municipale qui suivit – qui appartenait de nouveau au «camp» des grands propriétaires terriens – si elle réduisit cette aide financière directe, dut s'intégrer dans l'organisme régional de coordination entre tous les acteurs qui intervenaient sur le problème de la terre et dut s'efforcer au compromis dans ce domaine.

#### Le double visage du liderazgo

Pour mieux comprendre les défis de la médiation, intéressons-nous plus en détail aux instances dirigeantes de cette organisation paysanne cahabonera.

Elles ont été incarnées par deux personnalités qui prennent en charge différentes facettes du travail de médiation: un président indigène et un ladino, conseiller et «courtier» de l'ombre. Le président, que nous appellerons Pedro, est cultivateur mais surtout commerçant de cardamome. Ce leader était au départ analphabète, et il a encore du mal à s'exprimer clairement en espagnol, mais son commerce florissant de cardamome en fait un intermédiaire économique prestigieux. Il achète la cardamome fraîche aux villageois, possède un séchoir et valorise ainsi avantageusement son produit en le vendant sec. Sa prospérité s'affiche par la possession d'un vaste terrain en ville, d'une maison «en dur» et d'une voiture. Or, très peu de cahaboneros indigènes parviennent à acquérir ces fameuses séchoirs et surtout à les maintenir sur le long terme.

Pedro est devenu le «leader» idéal pour la population indigène: q'eqchi' paysan et commerçant, circulant entre le monde indigène et le monde ladino extérieur du fait de sa réussite commerciale dans un domaine traditionnellement réservé aux ladinos. Très reconnue à «l'intérieur» de Cahabón, l'activité de Pedro est limitée à l'extérieur par sa difficulté à communiquer en espagnol et sa méconnaissance du «langage-projet» pour développer des contacts avec des donateurs. C'est donc une autre figure, particulièrement intéressante, qui assume ce rôle: son assesseur (les Kunas diraient son «oiseau sikwi», cf. texte de Martínez Mauri dans cet ouvrage) qui est un ami ladino – que nous nommerons Pablo – et qui intervient dans les contacts avec les organisations nationales et internationales. Il correspond parfaitement à la définition du courtier d'OLIVIER DE SARDAN: «des acteurs sociaux implantés dans une arène locale qui servent d'intermédiaires pour drainer (vers l'espace social correspondant à cette arène) des ressources extérieures relevant de ce que l'on appelle communément "l'aide au développement"» (1995: 160)

Pablo est un commerçant ladino. Il maîtrise à la fois l'espagnol et le q'eqchi' et il est un fin connaisseur de la vie indigène, tout en étant à l'aise avec les étrangers de par son éducation ladina. Il assume son rôle de courtier sans y avoir été véritablement formé. Il a appris «sur le tas», sensibilisé à la situation sociale des indigènes par des amis ladinos qui travaillaient dans des projets humanitaires, tout en continuant ses activités commerciales. Il est un transfuge, car il est en effet rare de rencontrer des ladinos prenant le parti de travailler à la défense des intérêts des paysans indigènes aussi ouvertement mais il n'est pas une exception: il semble qu'historiquement, ce rôle d'intermédiaire truffé de contradictions apparaisse régulièrement. Pour les années 1940 et 1950, il suffit de citer le cas de Pancho Curley, un ladino qui dirigeait des organisations paysannes et luttait avec les q'eqchi' pour retirer ses terres au plus gros propriétaire terrien de l'époque, Benjamin Champney (GRANDIN 2004: 62-64). Il est intéressant de constater que, même si dans d'autres régions du Guatemala de plus en plus de leaders indigènes parviennent à se former à l'étranger et à devenir des intellectuels de la cause indigène, les indigènes de Cahabón conservent le rôle strictement interne des indigènes alors que les ladinos occupent celui de la médiation externe.

De ce fait, il faut un doublon «leader indigène/transfuge métis» (Pedro et Pablo aujourd'hui, Marcelino Xol et Pancho Curley dans les années 1940-1950) pour qu'aboutisse une médiation. Le ladino n'a donc plus grand-chose à voir avec le «métis condamné» (ARES QUEJIA et GRUZINSKI 1997: 35) du début de la colonisation: sa navigation entre deux mondes est bien plus un avantage qu'une malédiction, la plasticité de son identité est un avantage social majeur. C'est plutôt le leader indigène analphabète, maintenu dans une identité univoque qui est «condamné». Lorsqu'il entre dans les institutions du pouvoir formel, ce leader indigène a de grandes difficultés à continuer à bénéficier du soutien de sa base et à maintenir de bonnes relations avec elle.

Le parcours mène à une impasse. Pour Pablo, lorsque le dirigeant indigène «monte» dans la hiérarchie des organisations sociales et des partis politiques, il ne peut plus «redescendre» vers sa communauté. Cependant, Pablo s'avance beaucoup en disant que Pedro est monté dans la hiérarchie. En effet, les partis politiques ne sont pas institutionnalisés. Ils se créent et disparaissent lors de chaque campagne électorale, au gré des alliances ponctuelles des hommes politiques de niveau national avec les élites locales. Pedro a atteint le poste de maire au travers de son engagement dans le parti de gauche URNG. Lors des élections suivantes, il n'a pas voulu céder la place à un autre leader indigène qui avait pour sa part été véritablement engagé dans la guérilla. Voulant se maintenir au premier plan, il a insisté pour mener la campagne de 2003 et l'a perdue. Il rompt alors avec le parti de gauche et s'allie en 2007 avec un parti de centre droit... n'obtenant une nouvelle fois qu'un score très modeste. Pedro a perdu la confiance de la base, les critiques se répandent sur sa nouvelle attitude devenue hautaine et clientéliste. Peut-on vraiment parler, comme le suggère Pablo, d'une sorte de malédiction qui pèse sur tous les dirigeants indigènes? Ou bien, dans le jeu social très cloisonné de Cahabón, n'était-il pas inévitable que Pablo assure le rôle de courtier avec l'extérieur, et ce faisant, que Pedro soit maintenu dans son rôle plutôt «interne», prisonnier d'un processus qui le mène de la gloire éphémère à la déconfiture?

Le parcours de Pedro témoigne également du fait que la médiation politique assurée par les partis politiques guatémaltèques n'est pas intériorisée par les leaders locaux. Les idéologies et les programmes ne sont pas à la base de la démarche des leaders (Pedro reproche ainsi aujourd'hui à Pablo sa fidélité aux idées «de gauche» et son attachement aux donateurs qui affichent ces mêmes idées). Pour Pedro, la médiation est fondée sur une fidélité de ses alliés à sa personne, où se mêlent les dimensions politiques, économiques, rituelles et religieuses (participation commune au système de charge).

Ces deux figures illustrent le paradoxe du Maximón: leur relation amicale et tendue illustre la jointure douloureuse entre deux mondes hiérarchisés aux valeurs opposées. Q'eqchi' et ladinos construisent leurs modèles et leurs comportements les uns par rapport aux autres et toute activité sociale, économique et politique est une illustration en «réduction» de cette difficile médiation qui fait la nation guatémaltèque.

## Conclusion

Il nous paraît indispensable de prendre en compte la dimension conflictuelle du contexte local dans sa profondeur historique pour comprendre les effets, les réussites et les échecs des actions des organisations civiles indigènes. Il faut à la fois prendre en compte la position idéologique des donateurs et leur expérience, mais également les positions des courtiers et promoteurs locaux des projets. Dans les cas étudiés ici, nous avons constaté que les «modes» des donateurs entraînent une infinité d'ambiguïtés dans l'application de certains projets.

Dans les deux exemples que nous avons développés, les formations sur la place de la femme et de la culture indigène et l'appui à la gestion municipale, les donateurs occidentaux transfèrent souvent de façon inconsciente leurs valeurs. Leurs conceptions de l'action se réalisent hors contexte et sans réflexion approfondie. Les valeurs qu'elles veulent transmettre ne peuvent s'exprimer de la même façon car les institutions, la configuration historique et les rapports de force ne sont pas les mêmes qu'en Occident. Dans le premier cas, les donateurs n'ont pas évalué combien la position de «subordination» de la femme était liée à l'histoire de l'hacienda et de la guerre civile et n'ont pas relativisé leurs propres déterminants culturels et historiques dans leur définition de la subordination. De plus, on valorise le renouveau de la «culture maya» mais que l'on ne valorise pas les pratiques rituelles q'eqchi' existantes.

Dans le second cas, les donateurs projettent sur l'UPI leur représentation de la rupture démocratique que représentent les Accords de Paix et leur appui au développement de la société civile et la participation à l'Etat, meilleur obstacle à un mode de gouvernement autoritaire et répressif. Le problème est que l'on se trouve dans un contexte d'Etat relativement faible et que la situation actuelle est plutôt vécue en continuité par rapport à la guerre, tandis que la circulation entre organisations civiles, mandat représentatif et partis politiques relève davantage de stratégies «grises» que de trajectoires «blanches». La trajectoire de l'organisation paysanne et indigène étudiée passe par un accroissement de l'éventail des objectifs, par la professionnalisation, l'épreuve du pouvoir, l'insertion dans la logique étatique et la logique de marché avec lesquels les rapports ont été très conflictuels auparavant. Serge BAÏERLE (2006) dirait qu'en cela, elle est en train de se «perdre», car elle ne met plus en débat les fondements de l'Etat et du capitalisme. Mais l'Etat et le «capitalisme» sont eux-mêmes en mouvement: dans l'articulation du global et du local, le travail des organisations civiles, tel un Maximón, participe de la dynamique des chemins détournés, des tâtonnements, des traductions, des stratégies individuelles et collectives, qui remodèle constamment les institutions des étrangers, des ladinos et des Q'eqchi' ainsi que leurs articulations.



**Bibliographie**

- ARES QUEJIA Berta et GRUZINSKI Serge (coord.)  
1997 *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores.*- Sevilla: CSIC.
- ATLANI-DUAULT Laeticia  
2005 *Au bonheur des autres: anthropologie de l'aide humanitaire.*- Nanterre: Société d'ethnologie.
- BAÏERLE Serge  
2006 «L'ère des contrats: les ONG et l'insoutenable marchandisation de la solidarité».- *Mouvements* 47/48: 118-127.
- CRUZ TORRES Mario Enrique  
1978 *Rubelpec, cuentos y leyendas.*- Guatemala: Editorial del Ejército.
- HATSE Inge et Patrick DE CEUSTER  
2001 *Cosmovisión y espiritualidad en la agricultura q'eqchi'.*- Cobán: Ak'Kutan.
- DEHOUE Danièle  
2003 *La géopolitique des Indiens du Mexique: du local au global.*- Paris: CNRS Editions.
- DUMOULIN KERVRAN David  
2006 «Les ONG latino-américaines après l'âge d'or: internationalisation et dispersion», in: ZAGEFKA Polymnia, *Amérique latine, édition 2006*, pp. 31-50.- Paris: La documentation française.
- GONZÁLEZ Matilde  
2002 *Se cambió el tiempo: conflicto y poder en territorio k'iché 1880-1996.*- Guatemala: AVANCSO Cuadernos de investigación 17.
- GRANDIN Greg  
2004 *The last colonial massacre: Latin America in the cold war.*- Chicago: University of Chicago Press.
- HAWKINS John  
1984 *Inverse images: the meaning of culture, ethnicity, and family in postcolonial Guatemala.*- Albuquerque: University of New Mexico Press.
- HOURS Bernard  
1998 «ONG et idéologie de la solidarité: du développement à l'humanitaire», in: DELER Jean-Paul [et al.], *ONG et développement.*- Paris: Karthala.
- INVESTIGACIÓN DE CAMPO GRUPO EPS  
2003 *Diagnóstico socioeconómico de Santa María Cahabón.*- Guatemala: USAC.
- NELSON Diane  
2001 «Stumped identities: body image, bodies politic, and the mujer maya as prosthetic».- *Cultural anthropology* 16(3): 314-353.
- NICHOLS Bruce et Gil LOESCHER (ed.).  
1989 *The moral nation: humanitarianism and US foreign policy.*- Notre Dame: Notre Dame university press.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre  
1995 *Anthropologie et développement: essai en socio-anthropologie du changement social.*- Paris: Karthala.
- PEDRÓN COLOMBANI Sylvie  
2004 *Maximón au Guatemala: Dieu, saint ou traître.*- Londres: Periplus Publishing.
- PEREZ MOLINA Olga  
2002 *Desarrollar lo local para una globalización alternativa.*- Bilbao: Hegoa.
- PNUD GUATEMALA  
2005 *Diversidad étnico-cultural: la ciudadanía en un estado plural.*- Guatemala: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- TARN Nathaniel  
2006 *Chamans et prêtres au Guatemala dans la région du lac Atitlán: scandale dans la maison des oiseaux.*- Paris: L'Harmattan.
- VANTHUYNE Karine  
2004 «Guatemala: des ONG œuvrant pour la "paix"».- *Journal de la société des anthropologues* 90(1) 240-258.
- WARREN Kay  
1998 *Indigenous movements and their critics: Pan-maya activism in Guatemala.*- Princeton: Princeton University Press.

**Zusammenfassung**

*Dieser Text nimmt auf Mediationen Bezug, welche zwischen lokalen Organisationen und internationalen Spendern in einer von indigenen Gruppen bewohnten Region Guatemalas durchgeführt werden. Dazu werden zwei Beispiele herangezogen: ein Projekt zur Bekämpfung der Diskriminierung, dessen Hauptprobleme in der Umsetzungspraxis liegen, sowie der von einer lokalen, im Bereich der Landrechte aktiven, Organisation eingeschlagene Weg. Wir werden zeigen, dass die Probleme der Mediation eine Analyse des sozialen Interaktionskontextes benötigen. Dieser beinhaltet: westliche Ideen über die «Indigenen», die Sprach-Entwicklung, die historisch bedingten lokalen Konfliktprozesse, die Wahl von Strategien in den Beziehungen zum Staat und den von einigen Mediatoren gewählten Weg.*

**Resumo**

*Este texto relata as mediações que ocorrem entre organizações locais e doadores internacionais numa região indígena no Guatemala e baseia-se em dois exemplos: um projeto de luta contra a discriminação onde os problemas estão relacionados a tradução e a trajetória de uma organização local ativa no campo da propriedade da terra. Nós mostraremos que os problemas da mediação se relacionam com a análise da interação social: as idéias ocidentais sobre o «indígena», a linguagem-desenvolvimento, os processos históricos conflituosos locais, a escolha de estratégias nas relações ao Estado, as trajetórias de mediadores individuais.*