



HAL
open science

De la politique à la grammaire. Recompositions prophétiques chez les Mayas Cruso'ob

Valentina Vapnarsky

► **To cite this version:**

Valentina Vapnarsky. De la politique à la grammaire. Recompositions prophétiques chez les Mayas Cruso'ob. Chloé Andrieu; Sophie Houdart. La composition du temps. Prédications, événements, narrations historiques, Éditions de Boccard, pp.203-215, 2018, Colloques de la MAE René-Ginouvès (15), 978-2-7018-0567-2. hal-03086710

HAL Id: hal-03086710

<https://hal.parisnanterre.fr/hal-03086710v1>

Submitted on 22 Dec 2020

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.

DE LA POLITIQUE À LA GRAMMAIRE

Recompositions prophétiques chez les Mayas Cruso'ob

Valentina VAPNARSKY

Résumé

La revitalisation de discours prophétiques et de schémas d'historicité prospective fut un ingrédient essentiel d'une révolte maya majeure qui bouleversa la péninsule du Yucatán (Mexique) au milieu du XIX^e siècle. Pour les Mayas descendants des rebelles, les prophéties restent aujourd'hui un paradigme central de la compréhension et de la fabrication de l'histoire. En outre, elles continuèrent et continuent de se régénérer. Comment s'est exercée cette dynamique interprétative, agentive et poétique alors que, pourtant, il n'y a plus de prophète ? C'est ce que cet article s'attache à élucider.

Mots-clés : Mésoamérique, Mayas, prophétie, prédiction, futur, religion, guerre des Castes, régime d'historicité.

Abstract

The revitalization of prophetic discourses and renewed conceptions of prospective historicity were an essential component of the major Maya rebellion that strongly impacted the Yucatan Peninsula (Mexico) in the 19th century. For the descendants of the Maya rebels, prophecies remain a core paradigm for the understanding and the production of historical accounts. Furthermore, prophecies have been in a continuous process of regeneration ever since. How did this interpretative, agentive and poetic dynamic develop in a context where actual prophets no longer exist? That is the question we attempt to answer.

Keywords: Mesoamerica, Maya peoples, prophecy, prediction, future, religion, Caste war, regime of historicity.

La revitalisation de discours prophétiques et de schémas d'historicité prospective fut un ingrédient essentiel d'une révolte maya majeure qui bouleversa la péninsule du Yucatán (Mexique) au milieu du XIX^e siècle. Pour les Mayas descendants des rebelles, les prophéties restent aujourd'hui un paradigme central de la compréhension et de la fabrication de l'histoire. En outre, elles continuèrent et continuent de se régénérer. Comment s'est exercée cette dynamique interprétative, agentive et poétique alors que, pourtant, il n'y a plus de prophète ? C'est ce que cet article s'attache à élucider.

LA POLITIQUE DES PROPHÉTIES

La région maya du Yucatán connut plusieurs révoltes indigènes importantes durant les périodes coloniale et postcoloniale, qui mirent en scène des rois et des Christ indiens, sur un fond tout à la fois de continuité des lignages politiques préhispaniques, de renouveau des prophéties mayas anciennes et d'appropriation des paradigmes religieux

* CNRS, UMR 7186 Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC)
[valentina.vapnarsky@parisnanterre.fr].

missionnaires¹. Ainsi, en 1761 à Cisteil, Jacinto Uc s'autoproclama *Rey Jacinto Uc de los Santos Kanek' Chichán Moctezuma*, nom par lequel le roi indigène se rattachait à la fois à d'anciens lignages itza' (*Kanek'* ayant été le nom du roi itza' dont le royaume fut le dernier au sein de l'aire maya à avoir été conquis, en 1697), au mythe du retour du roi divinisé Moctezuma (gouverneur de la cité aztèque de Tenochtitlan au moment de la conquête par Hernan Cortés), et à la sacralité catholique (*Santos*)². Moins d'un siècle plus tard, la révolte connue sous le nom de guerre des Castes eut des conséquences majeures. Elle entraîna l'installation des Mayas Cruso'ob (« ceux de la croix » comme ils furent baptisés par les historiens, ou *máasewaal*³ selon leur propre désignation) dans une région écartée du pouvoir colonial, à l'est de la péninsule du Yucatán. Ils y fondèrent un gouvernement autonome maya, sous le joug et les aspirations belliqueuses d'une organisation théocratique ferme, centrée autour du culte de « croix parlantes » assurant la communication avec le divin. La résistance maya se poursuivit jusqu'au XX^e siècle, continûment insufflée de messages religieux oraux ou écrits, attribués principalement à Juan de la Cruz, une figure messianique et prophétique d'inspiration chrétienne. Les historiens rapportent, pour le XIX^e siècle, des mises en scènes dans l'église, qui était réalisées pour faire croire à l'auditoire que Dieu leur parlait par le biais de croix sacrées.

Les Mayas, quant à eux, racontent encore qu'ils étaient les seuls avec qui Vrai Dieu communiquait directement – et, en particulier, qu'il ne communiquait pas avec les Mexicains. La communication se réalisait, dit-on, par le truchement de croix, appelées *Santísima*, comme par un mégaphone, une radio émettrice, ou encore un téléphone. Le responsable religieux, agenouillé à ses côtés, entendait la voix divine et répétait le message à l'assistance. Des écrits sacrés aussi apparurent, transcrivant une voix divine, dont la lecture, publique et entourée de grande ritualité, remplaça la télé-communication ou plutôt la « cruci-communication ». La plupart des anciens d'aujourd'hui ont jadis assisté à ces lectures, délaissées depuis quelques décennies. Les récits d'origine relatent que ces écrits furent trouvés au pied d'une croix parlante ; ils sont encore conservés à ses côtés. Seuls quelques rares hommes étaient capables de lire ces textes. Ils y avaient été prédestinés, tout comme l'avaient été les responsables religieux capables d'entendre Dieu à travers la croix. Aucun des deux n'était cependant considéré comme prophète ou lecteur d'oracles.

On assista ainsi, dans ce contexte de rébellion indigène violente et de quête d'indépendance, à une revitalisation des conceptions prophétiques. Celles-ci participaient depuis l'époque préhispanique des schèmes mayas d'interprétation de l'histoire. Elles furent réinvesties également à partir des discours chrétiens professés par les missionnaires, auxquels les Mayas avaient été exposés depuis plus de trois siècles et qu'ils s'étaient appropriés à leur façon⁴.

Dans le contexte socio-politique du nouveau pouvoir *máasewaal*, l'invocation de futurs prophétisés permit aux autorités mayas de fomenter l'espoir et la lutte durant une période de dénuement et de souffrance particulièrement aigus, tout autant que de manœuvrer leur troupe pour poursuivre l'action politique et guerrière contre le gouvernement mexicain. Des prophéties furent également utilisées dans les négociations pour la formation de

1. BRICKER 1981 ; BRACAMONTE Y SOSA 2004.

2. BRACAMONTE Y SOSA 2004, p. 123.

3. *Máasewaal* est un emprunt au nahuatl, langue dans laquelle il désigne les gens du commun. Nous utilisons une forme écrite correspondant à sa prononciation en maya pour mettre en valeur que nous l'employons uniquement par rapport à l'autodénomination maya locale.

4. BRICKER 1981 ; HANKS 2010 ; SULLIVAN 1984 et 1991.

nouvelles alliances, avec la couronne britannique notamment, installée au Belize voisin. Enfin, elles furent un enjeu important de pouvoir interne. En effet, au sein des luttes factionnelles qui agitérent fréquemment la société maya *máasewaal*, la réappropriation par les uns ou par les autres de la communication directe avec le divin joua un rôle central : dénonciation de supercherie, vols de croix parlantes, apparition de nouvelles idoles ou de nouveaux écrits sacrés scandaient l'histoire locale.

Plus d'un siècle plus tard, il n'y a plus de prophète ni de séance prophétique. Pourtant, les prophéties constituent encore un paradigme essentiel pour la compréhension de l'advenu tout comme du devenir collectif. Et surtout, de nouvelles prophéties continuent de se créer ; mais comment ? Comment une voix prophétique dénuée de prophète put elle persister et toujours et encore expliquer et fabriquer l'histoire ? Comment, dans ce même contexte apophète, de nouvelles prophéties continuèrent et continuent-elles de se forger et de se transmettre ?

Pour le comprendre, il faut s'intéresser, d'une part, à la façon dont s'insèrent les énoncés prédictifs et prophétiques dans un ensemble de récits et de discours actuels : tout autant les *úuchen tsikbal* « paroles/conversations anciennes » des Mayas *máasewaal* (récits de parcours de divinité, de la découverte d'oracle parlants, de combats, supercheries et traîtrises...) que les mentions plus quotidiennes et conversationnelles des prophéties. D'autre part, il convient d'être attentif aux modes linguistiques de l'expression de la prédiction en maya, à savoir au futur et aux modalisations épistémiques qui caractérisent les énoncés prophétiques.

Les données utilisées dans cet article proviennent de nos enquêtes de terrain, menées depuis 1994 dans la région centrale de l'État du Quinatan Roo (Mexique). Elles sont analysés à l'aune de plusieurs approches complémentaires : en premier lieu, celle concernant l'étude des processus de construction narrative de l'histoire et des événements, tels qu'ils sont élaborés dans un contexte de transmission principalement orale ; en second lieu, celle sur la performance communicative et la stabilisation des énonciations prophétiques⁵ ; enfin, les hypothèses pragmatiques sur la conventionnalisation d'inférences conversationnelles et la grammaticalisation de telles inférences dans des systèmes linguistiques⁶. Le titre du présent article est inspiré d'un ouvrage d'Alessandro Duranti, *From Grammar to Politics*⁷ ; l'auteur y montre que des formes syntaxiques du samoan (l'emploi de l'ergatif⁸) ne peuvent se comprendre sans prendre en compte leurs contextes d'usage éminemment politique. Nous avons inversé la relation, car nous partons ici d'un usage très politique des prophéties pour proposer que leur médium, à la fois de légitimation et de régénération (productivité), a muté à travers le temps, de la croix en des écrits, pour devenir finalement une forme grammaticale assez rare, à savoir un futur spécialisé pour la prédiction et la prophétie. Comme nous le verrons, ce futur de la grammaire maya fonctionne, dans la variante *máasewaal*, comme un triple opérateur de textualité, de fixation cognitive et de pre/post-diction. Une telle transformation du médium prophétique s'est accompagnée

5. Tels que SEVERI 2004 ; DÉLÉAGE 2013.

6. Tels que FLEISCHMAN 1983 ; ENFIELD 2002 ; TRAUOGOTT et KÖNING 1991.

7. DURANTI 1994.

8. L'ergatif désigne un système grammatical de marquage des personnes, dans lequel l'agent d'une action transitive est distingué formellement des autres types d'actants (en particulier de celui des intransitifs). Il s'agit donc d'un système qui indexe de façon souvent saillante certaines propriétés agentives des actants et des actions. Le système ergatif contraste avec celui nominatif qui traite de la même façon les sujets des verbes transitif et intransitif.

d'un effacement du dispositif complexe, multimédia et polyphonique de la performance prophétique au profit d'une voix divine monophonique. Cet effacement a pour effet de rendre saillantes d'autres propriétés de la voix prophétique : autorité énonciative, causalité ultime et parole prédictive. Celles-ci intègrent et renforcent le principe fondamental de l'historicité maya : une historicité prospective, autrement dit, un régime d'historicité où l'horizon rétrospectif se construit sur une visée prospective.

MYTHES AU FUTUR ET HISTOIRE DU FUTUR

Les Mayas *máasewaal* actuels, comme leurs parents mésoaméricains, conçoivent leur histoire au niveau macrotemporel de façon essentiellement cyclique, chaque macro-cycle, ou ère historique, correspondant à des humanités distinctes et éteintes. Le début de l'humanité actuelle est associé au passage d'une figure divine sur terre. Celui-ci nous fut rapporté au fil des années sous la forme de deux types de récits de parcours, toujours dans un espace familier, de forêts et de petits champs d'agriculture sur brûlis. Le premier type de récits, qui n'offre aucun repère toponymique, est une version très maya du parcours du Christ fuyant ses persécuteurs – les Juifs, souvent intervertis dans les récits avec les soldats mexicains – durant lequel prend place le processus de création des espèces cultivées ou exploitées par les Mayas. Le second type de récit-parcours est très clairement ancré dans le territoire *máasewaal*, il narre un parcours durant lequel sont installés les *Santísima*⁹ – les croix parlantes – et sont ainsi créés les centres cérémoniels de la région.

Dans ces récits, la figure du déplacement opère et légitime tout à la fois la fondation d'un nouveau territoire et l'instauration d'un nouveau cycle temporel, initiant une nouvelle ère historique. Le trope du parcours fondateur d'espace et de temps se retrouve du reste sous des formes diverses à travers les époques et les groupes mayas, fonctionnant comme un schème fondamental de mémoire et d'interprétation historique¹⁰. Par ailleurs, le récit du parcours de Ki'ichkelem Yuum (« Ravissant Seigneur »), ou Juan de la Cruz, installant ses *Santísima* retrace le déplacement des Mayas rebelles ayant fui le centre de la péninsule vers l'Orient. Il figure ainsi une mémoire mythifiée, abstraite, de cette migration¹¹. Enfin, chaque instauration, qu'il s'agisse de la création des espèces naturelles, de l'installation des croix sacrées, ou de la nomination des lieux qui deviendraient les centres cérémoniels, est effectuée lors d'une halte, par une parole divine, de nature prédictive au sens fort. Ces paroles sont brèves mais elles expriment par leur forme un trait essentiel des voix divines chez les *Máasewaal* : leur caractère prophétique. Les Mayas auront hypertrophié ce caractère des prédications chrétiennes et l'auront adapté à leur propre conception de ce qui peut être performatif historiquement¹². L'extrait suivant narre la halte de la divinité dans un champ, alors qu'elle est poursuivie. Il lui suffit d'énoncer quelques paroles pour qu'à peine partie, les bananiers tout juste plantés soient déjà hauts¹³ :

9. Nous utilisons le masculin pour nous référer aux *Santísima*, car elles correspondent pour les Mayas à des entités essentiellement masculines.

10. VAPNARSKY 2009a.

11. VAPNARSKY 2001 et 2003.

12. VAPNARSKY 2009b. Pour le dire en comparaison, plutôt que « Que la lumière soit ! », les Mayas diraient « Un jour la lumière sera ! ».

13. Voir texte complet dans VAPNARSKY 1999. Les passages en gras montrent les formulations commentées dans le présent article.

(1)

« *Ki'ichkelem Taata xano',
pos tunbin xan uchuukil upaach beyo'*

ka' jok' tulak' junjaal kool beya'

ka k'uch:

– *Okja', ba'an kapak'ik?*

– *Pos inyumen, teené' t'inpak'ik saanto ja'as.*

– *Ma'alo', okja', talbees biin seerbirnak
tinb'iinabo' xano'.* »

« *Ki'ichkelem Taata aussi
bien, il continue d'être poursuivi aussi
[comme cela]
et il sortit à l'orée d'un autre champ comme
ceci,
et il arriva :*
– *Mortel, que sèmes-tu ?*
– *Bien, mon Seigneur, moi je suis en train
de planter le saint bananier.*
– *C'est bien, mortel, un jour peut-être
cela servira aussi à mon peuple.* »

Transmis aussi de génération en génération, d'autres mythes d'origine des *Santísima*, et plus largement des croix et saints, se trouvent davantage ancrés à la période de guerre. Ils s'associent à un florilège de récits de batailles et d'actions guerrières. Ainsi en est-il, par exemple, d'une très longue histoire relatant la découverte de la première croix parlante par un homme allant chasser un cerf. Perchée tout en haut d'un cèdre situé auprès d'un cénote, entourée d'immenses coulées de cire, la croix avait, à ses côtés, un livre saint. Les objets sacrés auraient été descendus et menés à l'église en grand rituel, l'arbre abattu pour former tous les *Santísima* et *saanto* (terme donné aux croix de bois ou aux plus rares figures de saint), distribués dans l'ensemble des centres cérémoniels et des foyers de la région. Ce récit s'intègre à des récits de guerres et de trahison, de héros intrépides, de Mayas feignant être cannibales pour terroriser leurs ennemis mexicains, ou encore d'âmes descendues du ciel pour aider les combattants. On pourrait s'attarder longuement sur ces histoires et la recomposition du temps qui s'y opère à partir de certains événements que les historiens ont pu reconstituer par ailleurs¹⁴. Mais ce qui nous intéresse ici, ce sont certains principes qui régissent les conceptions historiques mayas et *maasewaal* et qui y sont mis particulièrement en saillance : la parole divine comme moteur de l'action, le rôle fondateur des écrits et, plus fondamentalement, l'historicité prospective.

En effet, tous les faits cruciaux des récits de l'histoire collective apparaissent comme ayant été prédits et par conséquent, comme étant prédéterminés. Il n'est pas rare même qu'ils incluent des effets de prédiction en abîme : il était prédit qu'il y aurait un signe et qu'un homme le verrait, que le *Santísima* serait trouvé, que le livre sacré – porteur des prophéties – serait à ses côtés... Les principaux protagonistes sont eux-mêmes dotés par naissance de certaines aptitudes exceptionnelles (par exemple, lire les écrits mayas) et destinés à certaines actions (par exemple, découvrir la croix), qu'ils réaliseront souvent bien plus tard dans leur vie. Dans les récits guerriers, malgré la valeur et les intentions prêtées aux combattants mayas face aux soldats mexicains, les événements apparaissent toujours orchestrés par une voix divine, laquelle prend les décisions tactiques, donne des ordres très précis relatifs aux manœuvres des soldats tout en prédisant l'issue des batailles et les faits à venir. Cette voix est omniprésente. Elle apparaît quasiment pour chaque opération et semble *in fine* diriger l'ensemble des actions.

La référence à des prédictions traverse ainsi de part en part les récits, soit sous forme de commentaire (extrait 2), soit, et bien plus souvent, par la citation des paroles-mêmes de la divinité. Celles-ci, toujours rapportées au style direct, encadrent et jalonnent les

14. BAQUEIRO 1878-1887 ; DUMON (1997) 2005 ; REED (1964) 1967.

narrations. On peut le voir dans les extraits (3) et (4), tirés respectivement du récit de la découverte de la croix et de celui d'une bataille.

(2)

« *tumen bey senyalaado'ilóo!*
A'alaja'an pero ma' ojela'an bix tu'ux ken taal!
Yan uyila'al utaal,
waa chéen ken 'iilbi tumen junp'e kristyaano tu'ux yaan,
waa chéen ichil ubin chéen uyilej,
waa junp'e seenyal, waa... »

« parce que c'est ainsi que cela est annoncé !
Cela a été dit, mais **il n'est pas su** comment et d'où il **viendra** !
Sa venue doit être vue,
soit c'est là où il se trouve qu'un Chrétien [= un homme] le verra,
soit c'est en chemin qu'il le verra,
soit ce sera un signe, ou.... »
[Récit de la découverte de la Santísima]

(3)

« *Ma' achaik utusk'e'ex juntuu es ke juntuu waaach!*
Junp'uulili' sino ke teen kint'aane',
uy awuy'e'ex int'aan,
pero chen yuun waach yuun gobyerno'e'

mix ba'a ki' bin!
Teen ki' bin,
le ken inwa'ale' le ken úuchu *ki' bin.* »

« Ne vous laissez pas tromper par un Waach !
En aucune façon, car c'est moi qui parle, écoutez ma parole,
mais celle de messieurs les Waach, de Monsieur le Gouverneur,
surtout pas ! **qu'il dit dit-on.**
Moi, **qu'il dit dit-on,**
Ce que je dirai, c'est ce qu'il adviendra, **dit-il dit-on.** »

(4)

« *Pero yan diyas tun bin*
le chéen uya'a tun bin kyuum jajal dyoose'
— *Pos ja'alibe' insisaj pixáan máasewaaliléex*

chéen íaanak tukáateen tuláak' diya beyo',
chéen de por demas ka' xiikéex ki' bin

deesde be'ooraa' tunmaarkartike' ki' bin
sinoo kee junp'e saarjento' wa junp'e tenyeente
wa junp'e kooroneel yan up'aata de mweerto'e',
yéetelé' wa treeynta wa kwareentáéex le
kabinéex inyuum ki' bin
umaarkartike' ki' bin
de por si dyees wa oonse mweertos yéete kex
dyees 'eeridos ki' bin uya'ik. »

« Mais certains jours, dit-on,
notre Seigneur Vrai Dieu s'exprime, dit-on :
— Et bien c'est ainsi, âmes *máasewaal* par moi engendrées,
quand il parle un autre jour comme cela,
c'est en vain que vous vous y rendriez, dit-il dit-on,
car maintenant **il signale**, dit-il dit-on,
qu'un sergent, ou un lieutenant,
ou un colonel y resteront, morts,
avec trente ou quarante de ceux parmi vous qui s'y rendent mon seigneur, dit-il dit-on,
il le signale, dit-il dit-on,
inévitablement, il y aura dix ou onze morts
et une dizaine de blessés, dit-il qu'il dit. »

DE LA PERFORMANCE PROPHÉTIQUE AU NARRATEUR PROPHÈTE

Dans ces récits, les paroles prophétiques peuvent être présentées comme étant émises tantôt par la divinité tantôt par son truchement, la croix parlante. Toutes deux apparaissent comme des sujets d'énonciation à la première personne, dans des positions énonciatives

qui peuvent sembler distinctes mais qui sont en fait parallèles et interchangeable. À défaut de pouvoir ici décrypter en détail les jeux de polyphonie que recèle la mention de ces paroles, nous en proposerons une illustration simple. Dans l'extrait ci-dessous, on voit ainsi que les paroles divines sont introduites en présentant leur énonciateur comme étant, tout d'abord, *Kyuum Jajal Dyoose'* « Notre seigneur Vrai Dieu », puis, quelques paroles après, le *Santisima*. Les deux énonciateurs sont placés en relation d'équivalence de par le rôle identique qui leur est assignée dans une structure d'ouverture de citation répétée :

(5)

« *Ka tun tuya'alaj kyuum Jajal Dyoose'*

— *Pos má! Pos deesde be'ooráa'...*

[...]

Pero ka tun tuya'alaj le Saantisima beyo',

— *Pos má!*

Leti'e' mun p'áata te' igleesyá'o',... »

« **Alors donc notre seigneur Vrai Dieu dit :**

— Bien non ! Et bien à partir de maintenant...

[...]

Alors donc, le *Santisima* dit ainsi,

— Et bien non !

Lui, il ne resterait pas dans l'église,... »

Cependant, la voix de Vrai Dieu se fait, en réalité, le plus souvent entendre sans préambule sur le cadre de sa diffusion. Les explications sur le dispositif de médiation communicative que nous avons évoquées au début (croix parlante comme mégaphone, responsable religieux servant de second intermédiaire) se voient séparées du report même des paroles divines. Il s'agit d'îlots narratifs et explicatifs qui ne servent jamais d'introducteurs énonciatifs. Le responsable religieux, pierre angulaire de la communication, n'apparaît qu'exceptionnellement comme énonciateur, et le « je » du *Santisima*, apparent substitut de Vrai Dieu, tend aussi amplement à s'effacer. Cette séparation des paroles énoncées du contexte de leur performance fait partie d'un processus discursif qui, rendant sa monophonie première à la polyphonie de la voix divine émise par les idoles ou les écrits, réaffirme son caractère transcendant, tout en renforçant ses qualités non seulement autoritaires et décisives mais aussi annonciatrices des événements. Car la voix divine devient en fait souvent la principale voix du récit, une sorte de voix off indiquant ou plutôt composant le cours de l'histoire, servant de mémoire aux faits advenus et à venir.

(6)

« — *Báale' máase' teené, ki' bin,*
le inkaajalá' ki' bin,

estee bweeno inkaajalá', MIX BIK'IN BÍIN
YAANAK UMA'AMBACHAJA!

Inkaajalá' ki' bin,

Syeete meetros upaak'il umoots yaana saanto
lu'um,

ti' mix máak biin gaanartik! [43.00]

Mix Ruusya,

mix Japoones,

mix Aamerikaanos,

mix Mejikaanos,

naada,

nomas ke insisah pixan máasewaalilobe'

« — Et bien, de plus, moi, qu'il dit, dit-on,
mon village (celui-ci), qu'il dit, dit-on,
bien, mon village (celui-ci), **JAMAIS IL NE**
SERA DÉLAISSÉ !

Mon village, dit-il,

Sept mètres sous la sainte terre sont semées
ses racines,

personne ne le gagnera !

Ni la Russie,

ni les Japonais,

ni les Américains,

ni les Mexicains,

personne,

à l'exception uniquement de mes âmes
engendrées *máasewaal,*

leti'o' **biin ugaanarto'** tulaakl le
u'opportunidaade le INKAAJALA',
pero uuna bes uk'ub utuukulo' ti teen! ki' bin.

Pero wa tumen ma' tuk'ub utuukulo' ti teene'
ki' bin,
le chéen uyilo'
es ke tun xan ach'e'ejtal'oo'

men insisaj pixan yuun Ts'uulile' ki'
bin,[43.30]
[...]

— Yaan tun bin ustini tun bine'
inki'r'ankaajala' ki' bin,[44.30]

biin k'uchk udiya'il usini estee [...] **syeeete**
sasak beej!

Syeeete sasak beej biin siinik way
tanchuumuk inkaajala'!

Way ken kruusare'! ki' bin.
Je'lo'!

I despweese', uláak' ba'ax ken uuchle' ki'
bin,

yan uk'a'al upaach

injajal Saanta Kruus Balamnaj K'ampok'olche'
ki' bin,

kanyaal kolojche' ken k'a'alk upaach ki' bin!... »

ce sont elles qui (**un jour**) **gagneront** toutes
les opportunités de MON VILLAGE,
mais à condition qu'elles m'aient voué leurs
pensées ! dit-il.

Mais si elles ne me vouent pas leurs pensées,
qu'il dit, dit-on
dès qu'elles le verront,

c'est que vous serez aussi en train d'être
détruits

par mes âmes engendrées messieurs les
Ts'uul, qu'il dit, dit-on,

[...]

— Il doit donc s'étendre dit-on,

mon village béni, qu'il dit, dit-on,

(un jour) arrivera le jour où s'étendront
sept routes blanches,

(un jour) sept routes blanches s'étendront
ici au centre de mon village !

Ici elles se croiseront ! qu'il dit, dit-on.

Voilà !

Et après autre chose adviendra, qu'il dit,
dit-on,

une enceinte devra être construite autour
de mon vrai (village) Santa Cruz Balamnah
K'ampok'olche', qu'il dit, dit-on,
de quatre rangs de bois [tressé] sera formée
son enceinte ! qu'il dit dit-on,... »

On retrouve un effacement de la complexité du dispositif communicatif tout à fait similaire dans la transformation qu'ont subie les paroles du livre sacré qui faisait l'objet de lectures rituelles, dans la mémoire de ceux qui les ont entendues. La référence à une double voix, celle de Dieu mandataire et celle de son truchement, le prophète, très présent dans l'écrit original où il est désigné sous le nom de Juan de la Cruz, s'est effacée dans les mémoires pour aboutir à un « je » unique, asséné par des répétitions constantes de *teen* « moi », commun à la voix divine des récits mentionnés auparavant, se présentant comme seul responsable des actes énoncés et prédits¹⁵.

Au-delà de rappeler les actions de guerre, les exploits de héros, de stigmatiser l'ennemi ou d'expliquer la situation présente, ces récits sont donc des contextes et moyens de transmission de conceptions religieuses – au sens notamment ici de formes d'actions et de communication du divin – et de modèles d'interprétation de l'histoire et de l'avenir. Ce qui importe désormais ce sont les prophéties bien avant le prophète ; et c'est là sans doute que réside une grande part du succès de ce mouvement. Il est du reste notable qu'il n'y ait plus eu de nouveau prophète (humain), ou peut-être n'y en a-t-il jamais eu... L'histoire de la communication divine *máasewaal* est ainsi tout autant, si ce n'est plus aujourd'hui, celle d'objets médiums, vivants et prêcheurs, les *Santísima* et les livres sacrés. En même temps, les différents processus discursifs explicités ici contribuent à monophoniser la voix divine, laquelle n'en devient que plus présente même si la communication directe s'est rompue. Et ceci, en vertu du principe même de la prédiction. Les énoncés divins restent pertinents

15. BRICKER 1981 ; VAPNARSKY 1999.

car ils continuent à construire le futur ; et ils peuvent le faire sans prophète, car les Mayas, tout en solidifiant et univocisant la voix divine, ont créé (ou recréé) un outil propre de pré- et de post-diction. Cette fois, cependant, le médium performatif de la prophétie n'est plus ni la croix parlante, ni les paroles écrites, mais un marqueur grammatical.

LA GRAMMAIRE DE LA PROPHÉTIE

Si l'on revient sur les énoncés prédictifs antérieurs, on remarque qu'une forme de futur est très souvent employée : *bíin*. C'est cette forme qui caractérisait les paroles créatrices-prédictives émises par la divinité lors de ses parcours fondateurs sur terre, mais aussi les prédictions des énonciations divines formulées dans les récits concernant les périodes de guerre et du présent. En fait, cette forme de futur apparaît souvent dans ces contextes, alors qu'elle est au contraire, très rare dans d'autres plus quotidiens. Ou plutôt, elle y est utilisée uniquement pour des énoncés prophétiques ou relatifs à la destinée individuelle, souvent mentionnés dans l'interprétation d'une variété de faits contemporains. Par exemple, la prophétie d'un retournement de la terre pourra être évoquée face aux transformations sociales et écologiques actuelles (7), la reprise des alliances anciennes fut mobilisée pour comprendre l'Accord de libre-échange nord-américain, les prophéties sur sept ans d'infertilité furent invoquées pour commenter les programmes de stérilisation des femmes mis en place par le gouvernement, ou encore celles concernant l'apparition de moyens de déplacement ou types de commerce pour expliquer les nouveaux modes de vie (8 et 9).

(7)

« *bíin wal-k'aj-ak*

lu'um »

« (un jour) la terre se retournera »

PRÉDICTIF retourner-MOYEN-SUBJONCTIF terre

(8)

« [...] *je'ix kuyaik te a'alaj t'aano'*

« [...] comme ce qui est dit dans les Paroles-dites (Testament) :

bíin aman ja'.

*Pos kinmáansik kweenta le ja'o' le ja'o'
ma' leté ja'o'o kinmank'o'on inwa'aka*

un jour tu achèteras de l'eau.

Et bien je me rends compte que l'eau, l'eau n'est-ce pas l'eau que nous sommes en train d'acheter ? dis-je.

Bíin aman chokoj waaj

po ma' yaan waaj kutas'a koombi?

Un jour tu achèteras des tortillas chaudes, et bien n'y a-t-il pas des tortillas que l'on apporte à vendre ?

inwa'ake beey masáa?

Je crois que c'est cela, n'est-ce pas ?

[...]

[...]

Bíin máanak rooda-aak' chéen te' t'u'uul bejo'

beyo',

rooda-aak' ba'axe'

bisikleeta tun tubeeta beyoo'.

Un jour les lianes tournantes iront sur les sentiers,

les lianes tournantes, qu'est-ce ?

ce sont les bicyclettes que l'on fait comme cela.

Yaan uman je'ix x aalka'-k'áak'.

Le x aalka'-k'áak'o' ba'axe'?

Máa' kamyoon?

Laaj (cha'an?) le ma'ax meet e ba'a beyo'.

Le feu-courant doit aussi passer.

Le feu-courant, qu'est-ce ?

Et bien n'est-ce pas les autos ?

Tout (?) celui qui a fait cette chose-là.

*Le meetej yoojel ba'ax tumeetaj
Bééjle' je'la'an
tulaakl le ba'a yaan te'lo'
laj tunyúuchu
jaa laaj ti'i. »*

Celui qui l'a fait, il sait ce qu'il a fait.
Aujourd'hui, c'est différent,
tout ce qu'il y a là,
tout est en train d'advenir.
Oui tout y est [dans le livre]. »

(9)

« *Ala'ane' je'ex e Karyo Pwertoo' kyala'aj*

biin (.) *taak nukuch aalmaseen'obi',
kyala'aj.
Jach jaaj be'ele' ts'u' taa tak_ tak e wiiliso'*

*ts'u' taa tak e maarlonó' ts'u' taa tak
chebraawi, koopéel
ooxoo aurera yaan be'ele' iiste. Nukuch
'aalmaseen?' »*

« Il est dit, comme à Carrillo Puerto, il est dit
un jour de grands magasins viendront, qu'il est dit.
C'est vraiment vrai maintenant, même... même le Wilis
le Marlon est venu, le Chedraoui est venu, Copel
Oxo, maintenant il y a Aurera et l'ISSTE.
Ce sont de grands magasins. »

Dans toutes ces mentions, le futur prophétisé est exprimé par *biin*. Cette forme opère à la fois comme catalyseur et cristallisateur des prédictions sur le futur, celles remémorées mais aussi celles émergentes, en tant que *vaticinium ex eventu*, ou post-dictions, telle que l'apparition des *xtulix k'áak'* « les libellules de feu » (les avions), des *xbalak'-aak'* « les lianes tournantes » (les bicyclettes), ou encore des supermarchés. Sachant qu'un des rôles importants de ces post-dictions est de fournir la preuve de la validité même du savoir prophétique : les prophéties se réalisent.

Nous avons argumenté ailleurs que la forme *biin* était encore au début du XIX^e siècle un prospectif de valeur beaucoup plus générale, lequel s'est spécialisé dans la région maya *maasevaal* pour référer à « un futur déterminé par un contrôle indépendant de l'intention et la volonté humaines (prophéties surtout, et destinée individuelle)¹⁶ ». Ceci s'est réalisé dans le cadre de la revitalisation des prophéties déjà décrit, en suivant un processus de conventionnalisation d'implicatures conversationnelles. Ainsi, les contextes où était utilisé *biin* se sont trouvés si fortement corrélés à la prédiction prophétique que cette valeur de prédiction et prédétermination, qui était associée pragmatiquement, est devenue un trait sémantique définitoire de la forme grammaticale. Ici a joué également l'influence du « futur » des missionnaires. Ceux-ci avaient en effet systématiquement utilisé le prospectif *biin* dans leurs sermons en maya traduits du latin ou de l'espagnol, au sein desquels le futur était le plus souvent de nature apodictique. On peut enfin rappeler l'existence, dans un système bien antérieur de la langue maya yucatèque d'un futur spécialisé pour les prophéties (*-om*), qui était devenu totalement archaïque à l'époque où *biin*, en un sens, le remplaçait.

À force de citation de voix prophétiques, le futur *biin* a pris un nouveau rôle, celui d'une forme productive, spécialisée pour l'énonciation du futur prédit et, par là-même, d'une forme permettant de produire de nouveaux énoncés prophétiques. *Biin* a dès lors acquis la fonction d'un triple opérateur : tout d'abord, un opérateur de textualité, de citation textuelle. Alors que le contenu de ce qu'il accompagne se transforme avec le

16. VAPNARSKY 2009b et 2016.

temps et les nouvelles réalités du monde à appréhender, même lorsque les prophéties ne sont pas encadrées par des marques explicites de discours direct, leur évocation avec *b'iin* suffit à les rattacher à des énonciations antérieures et à l'autorité de leur énonciateur, celle de figures divines et semi-divines (y compris la reine Victoria). En second lieu, *b'iin* fonctionne comme un opérateur mémoriel, de fixation cognitive, puisque les énoncés ainsi construits se voient investis d'une certaine proverbialité. Enfin, *b'iin* participe d'une reformulation de futurs de planification en futurs d'annonce prophétique : « vous devez faire telle chose » devient « un jour vous ferez telle chose ». Il agit cette fois comme un opérateur de prédiction mais aussi de post-diction et d'innovation, puisque, grâce à lui, le nouveau devient du déjà dit (ce qui est nécessaire pour son insertion dans ce corpus prophétique, aujourd'hui amplement régénéré et transmis malgré l'absence de prophète).

Un dernier aspect qu'il convient de signaler concerne les types de modalisations épistémiques courants, permis ou interdits avec ces énoncés prophétiques. Car si le tableau que nous avons dressé pourrait induire à penser que *b'iin* exprime un futur certain, les énoncés prophétiques semblent en fait plutôt baigner dans un lac d'incertitude. Il ne s'agit pas cependant de n'importe quel type d'incertitude. Tout d'abord, un trait presque prédictible mais non moins remarquable est que les énoncés prophétiques en *b'iin* peuvent se trouver modalisés par des marques inférentielles de doute fondées sur un savoir collectif, alors qu'ils se trouvent exclus d'une qualification dubitative d'ordre subjectif¹⁷. Surtout, ils sont très souvent énoncés avec *wale'*, un « peut-être » du maya yucatèque opérant une ouverture de possibles. En effet, s'il est une autre spécificité des prophéties non réalisées des Mayas d'aujourd'hui, c'est d'être construites selon une forme arborescente, par embranchements généralement de type binaire. Ce sont sur ces embranchements que se concentrent les manifestations d'incertitude. On peut dire que ces nœuds d'incertitude, nœuds aux sens tant physique que dramatique, concentrent certains principes prophétiques locaux. Ainsi l'incertitude plane-t-elle sur l'interprétation des signes, tout comme, parfois, sur le cours des événements à venir. Mais une fois la prédiction digérée en *b'iin*, l'incertitude ne peut plus s'appliquer au principe même d'un futur prédéterminé, ni à l'origine énonciatrice de la prophétie. Par ailleurs, s'il y a des doutes quant à la durée de certaines phases des futurs prédits, l'indétermination ou l'irrésolution calendaire est quant à elle certaine. Ceci est mis en exergue par la seule expression calendaire qualifiant l'avènement de certaines prophéties, *2000 y pico* « 2000 et quelques », dont on répète à l'en vie qu'il est impossible de connaître la valeur du terme *pico* « quelques ». On ne peut pas savoir les dates auxquelles les prophéties se réaliseront. Voici une différence majeure avec les conceptions de la prédétermination des Mayas préhispaniques¹⁸. Les raisons pour lesquelles les prophéties qui font sens actuellement aux yeux des Mayas ont constamment intégré l'incertitude calendaire sont sans doute liées à l'effort d'éradication autant des savoirs divinatoires que des élites qui les détenaient, qui anima les missionnaires depuis le début de la Conquête. Les Mayas *máasewaal* s'étant eux-mêmes réappropriés un ensemble d'insignes du pouvoir politique et religieux colonial pour asseoir leur nouvelle autorité nativiste, la reformulation de prophéties mayas en mode temporel chrétien ne surprend guère. Plus légèrement mais de façon non moins exemplaire, cette indétermination calendaire des prophéties permet de comprendre également pourquoi les prophéties du 12 décembre 2012 voguaient tranquillement sur la tête, ou plutôt devant les

17. VAPNARSKY 2018.

18. Cf. l'article de Marie Charlotte Arnauld *et al.* dans le présent volume.

yeux (à la télé) des Mayas adultes que je côtoyais, sans qu'ils ne s'en préoccupent. C'était fascinant pour eux d'un point de vue cinématographique, mais cela restait ... du cinéma.

LA VOIX DIVINE DE L'HISTOIRE (OU LA VOIE DE L'HISTOIRE DIVINE)

La voix divine des Mayas cruso'ob (ou *máasewaal*) actualise ainsi un régime d'historicité où l'horizon rétrospectif se construit sur une visée prospective, orientée par et vers un avenir non seulement projeté mais prédéterminé. Un tel cadrage historique est bien entendu en continuité avec les conceptions historiques anciennes des Mayas que l'on connaît, pour lesquelles les prophéties et la prédétermination calendaires étaient des instruments à la fois moteurs *a fortiori* et légitimant *a posteriori* de l'action politique. Il se sera renforcé et transformé avec les discours émanant des missionnaires et de leurs nombreux sermons, où le futur était le plus souvent de nature apodictique, et ses dates d'avènement renvoyées à un vague millénarisme. La post-diction est un élément clef de cet édifice épistémique et praxique, car elle permet non seulement d'expliquer l'histoire, mais aussi de confirmer la validité même du modèle prophétique. On aura vu les outils matériels et grammaticaux réinventés aux fils des siècles pour constituer et régénérer cet édifice. Et finalement, aussi complexes que soient les différents dispositifs de l'énonciation prophétique, aussi agentifs que soient les héros des récits, la structure narrative de l'histoire chez ces Mayas intègre toujours une voix principale : les paroles prophétiques d'un énonciateur divin, agent ultime et omniscient, autoritaire et martial. Mais tout autant barde que messie, cette figure du Vrai Dieu maya et de ses avatars est aussi celle dont la voix, dans les mémoires et les discours, compose et recompose l'histoire.

Bibliographie

- BAQUEIRO S. (1878-1887), *Ensayo histórico sobre las revoluciones de Yucatán desde el año 1840 hasta 1864*, Mérida, Imprenta de Manuel Heredia Argüelles, 3 vol.
- BRACAMONTE Y SOSA P. (2004), *La encarnación de la profecía Canek en Cisteil*, Mexico, CIESAS – ICY – Miguel Ángel Porrúa (coll. Peninsular, Estudios).
- BRICKER V. R. (1981), *The Indian Christ, the Indian King: The historical substrate of Maya myth and ritual*, Austin, University of Texas Press.
- DÉLÉAGE P. (2013), « Transmission et stabilisation des chants rituels », *L'Homme*, 203-204 [URL : lhomme.revues.org/23108].
- DUMON D. E. ([1997] 2005), *El machete y la cruz. La sublevación de los campesinos en Yucatán* (trad. L. F. Verano), Mexico, UNAM – Plumsock Mesoamerican Studies – Maya Educational Foundation.
- DURANTI A. (1994), *From Grammar to Politics: Linguistic anthropology in a Western Samoan village*, Berkeley – Los Angeles – Londres, University of California Press.
- ENFIELD N. J. (2002), *Ethnosyntax: Explorations in grammar and culture*, Oxford, Oxford University Press.
- FLEISCHMAN S. (1983), « From Pragmatics to Grammar: Diachronic reflections on the development of complex pasts and futures in romance », *Lingua*, 60, p. 183-214.
- HANKS W. F. (2010), *Converting Words: Maya in the age of the cross*, Berkeley, University of California Press.
- REED N. ([1964] 1967), *The Caste War of Yucatan*, Stanford (CA), Stanford University Press.

- SEVERI C. (2004), « Capturing Imagination: A cognitive approach to cultural complexity », *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n. s.), 10, 4, p. 815-838.
- SULLIVAN P. (1984), *Contemporary Yucatec Maya Apocalyptic Prophecy: The ethnographic and historical context*, Thèse de doctorat, Baltimore, John Hopkins University.
- ([1989] 1991), *Conversaciones inconclusas: Mayas y extranjeros entre dos guerras*, Mexico, Guedisa.
- TRAUGOTT E. C. et KÖNING E. (1991), « The Semantics-Pragmatics of Grammaticalization Revisited », in TRAUGOTT E. C. et HEINE B., éd., *Approaches to Grammaticalization*, 1, Amsterdam, John Benjamins Publ., p. 189-218.
- VAPNARSKY V. (1999), *Expressions et conceptions de la temporalité chez les Mayas yucatèques (Mexique)*, Thèse de doctorat, Nanterre, Université Paris X.
- (2001), « Cambio y continuidad en las concepciones históricas mayas: estrategias discursivas y construcción de la memoria colectiva entre los mayas macehuales de Quintana Roo », in HOSTETTLER U. et RESTALL M., éd., *Maya Survivalism*, Markt Schwaben, Verlag Anton Saurwein, p. 175-190.
- (2003), « Recorridos instauradores: configuración y apropiación del espacio y del tiempo entre los mayas yucatecos », in BRETON A., MONOD BECQUELIN A. et RUZ M. H., éd., *Espacios Mayas: usos, representaciones, creencias*, Mexico, UNAM, p. 363-381.
- (2009a), « La migración en voces y tierras mayas: historias hacia la Historia », in RUZ M. H., GARCÍA TARGA J. et CIUDAD RUIZ A., éd., *Dísporas, migraciones y exilios en el mundo maya*, Mexico-Madrid, UNAM – Sociedad española de estudios mayas, p. 327-352.
- (2009b), « Predicción y performatividad en la memoria histórica maya yucateca », in GUNSENHEIMER A., OKOSHI HARADA T. et CHUCHIAK J., éd., *Texto y contexto: perspectivas intraculturales en el análisis de la literatura maya yucateca*, Bonn, BAS, p. 257-288.
- (2016), « No Escape from the Future. Temporal Frames and Prediction in Yucatec Maya », in GUENTCHÉVA Z., éd., *Aspectuality and Temporality: Theoretical and empirical issues*, Amsterdam, John Benjamins Publ., p. 643-678.
- (2018), « Inference Crisscross: Disentangling evidence, stance and (inter)subjectivity », in GUENTCHÉVA Z., éd., *Epistemic Modalities and Evidentiality in Cross-linguistic Approaches*, Berlin-Boston, De Gruyter Mouton, p. 347-380.