

---

# Après le Règne de Jésus. Aperçus de l'imaginaire des autochtones pentecôtistes de l'Ouest du Guatemala

Pierre Beucage *Université de Montréal*

(Entrevues effectuées par Gerardo Ducos, étudiant à la maîtrise,  
*Université de Montréal*)

---

**Résumé :** La signification des conversions massives au pentecôtisme, chez les peuples autochtones d'Amérique latine, a suscité et suscite encore des débats en anthropologie. Cet article, à partir d'entrevues effectuées en 2002 auprès de Quichés de l'ouest du Guatemala, dégage deux tendances, l'une charismatique/millénariste et l'autre, institutionnelle, dans le discours et les imaginaires de fidèles, hommes et femmes, et de pasteurs appartenant à des Églises pentecôtistes locales. Je conclus que les deux tendances sont bien présentes, en tension l'une avec l'autre et vécues très différemment selon le genre des personnes interrogées et leur place dans la hiérarchie. La tendance millénariste, qui s'appuie sur le miracle et le rôle de l'Esprit, semble renforcée par la crise permanente qui traverse les campagnes appauvries; la tendance à l'institutionnalisation insiste sur la moralité et la connaissance précise de la Parole de Dieu et se fonde sur la formation professionnelle des pasteurs et les ressources que contrôlent les Églises nationales et internationales. La première est apolitique, tandis que la seconde cherche des accommodements avec certaines forces politiques.

**Mots-clés :** Néo-pentecôtisme, autochtones, Guatemala, perceptions

**Abstract:** The meaning of the mass conversions to Pentecostalism among indigenous peoples in Latin America has been and is still debated in anthropology. This paper, based on interviews completed in 2002 among the Quiché of Western Guatemala, reveals the presence of two tendencies, one, charismatic—millenarian and the other, institutional, in the discourse and imaginaries of members of local Pentecostal Churches, men and women, and their pastors. I conclude that both tendencies are present and in tension with each other, and diversely affect the people interviewed, according to gender and position in the hierarchy. The millenarian tendency insists on miracles and the role of the Spirit and seems to be strengthened by the permanent crisis of the impoverished countryside; the tendency towards institutionalization insists on morality and a deeper knowledge of the Word of God. It is based on the professional training of pastors and the resources which are controlled by national and international Churches. The former is apolitical, while the latter seeks accommodation with certain political forces.

**Keywords:** Neo-Pentecostalism, indigenous people, Guatemala, perceptions

---

## Le pentecôtisme et la société guatémaltèque

En 1990, l'une des Églises pentecôtistes les plus influentes du Guatemala, El Shaddai, lançait une campagne nationale dont le mot d'ordre était : «Jesús es Señor de Guatemala» (Jésus règne sur le Guatemala) (Stoll 1994). Cette campagne coïncidait avec l'arrivée au pouvoir, lors des élections de 1990, de Jorge Serrano Elías, premier président *evangélico* à avoir été élu démocratiquement. Certes le général Efraïm Rios Montt, membre important d'El Verbo, autre Église de la mouvance pentecôtiste, avait gouverné le pays en 1982 et 1983, mais c'était par suite d'un coup d'État militaire. Avec l'élection de Serrano Elías, l'heure semblait venue pour le pentecôtisme guatémaltèque de faire le pas d'un millénarisme relativement apolitique à la volonté d'influencer directement l'État (Cleary 1992). Ce rapprochement du pouvoir, que Stoll a baptisé «From Doomsday to Dominion», constitue d'ailleurs un phénomène international qui a lieu aux États-Unis depuis deux décennies (Stoll 1990). En Amérique latine, il ne peut se produire que lorsque les Églises pentecôtistes se sont solidement implantées dans des pays traditionnellement catholiques. Au Guatemala même, on estime actuellement qu'entre 25 et 30 % de la population appartient à des Églises pentecôtistes, protestantes ou para-protestantes (Témoins de Jéhovah et Mormons). L'impact de ce prosélytisme s'est fait particulièrement sentir chez les autochtones, qui forment, paradoxalement, un secteur social qu'on s'est plu à définir comme conservateur et réticent aux idées nouvelles.

L'expansion rapide du protestantisme, particulièrement du pentecôtisme, en Amérique latine depuis trois décennies, n'a attiré que tardivement l'attention des anthropologues. Au début, certains chercheurs n'ont voulu voir qu'une dimension idéologique de l'offensive impérialiste américaine, destinée à affaiblir la contestation sociale qui était à la hausse dans les années 1960 et 1970,

tant dans les secteurs populaires urbains que chez les masses rurales, métisses et autochtones (Hvalkoff et Aaby 1981). Il est certain qu'au Guatemala, par exemple, les grandes campagnes dirigées par des prédicateurs en provenance des États-Unis comme Billy Graham ont débuté avec la longue dictature militaire (1954-1984) qui suivit le «printemps démocratique» des gouvernements Arévalo et Arbenz (1945-1954) (Cantón 1998:104-109); en outre, le dictateur Rios Montt, responsable du massacre de milliers d'autochtones, a joui de l'appui ouvert d'Églises pentecôtistes locales et même du célèbre télévangéliste Pat Robertson (Cleary 1992:188). À l'opposé, d'autres chercheurs ont cru déceler dans ces conversions massives un mouvement qui obéit essentiellement à des forces endogènes et qui représente une facette de plus des cultures indiennes contemporaines (Adams 2001; Bastian 1998). Je crois qu'au stade actuel, le débat risque de tourner rapidement à vide, en l'absence de données ethnographiques suffisantes sur ce monde extrêmement diversifié et changeant que constitue la dimension autochtone des protestantismes latino-américains. La présente recherche, plutôt que prétendre trouver une explication pour ce phénomène complexe, veut contribuer à approfondir l'ethnographie du pentecôtisme autochtone, sous l'angle que Cleary a appelé «historico-structurel». L'auteur postule que, dans un pays comme le Guatemala, la modernisation entraîne, plutôt qu'un abandon de la religion, «une réorganisation du travail de la religion sur la société, processus au cours duquel la religion se restructure pour faire face aux défis qu'apportent les changements socioéconomiques» (Cleary 1992:168). C'est d'ailleurs en ce sens que s'orientent plusieurs travaux récents (p. ex. Dow et Sandstrom, dirs 2001; Garma Navarro 2000).

Sans minimiser l'importance des aspects économique et démographique de ce processus (Dow 2001:8-10), c'est sur les imaginaires autochtones que j'ai porté mon attention. Je définis ici l'imaginaire non pas au sens courant du terme (le fictif ou l'illusoire) mais bien comme un *ensemble de représentations sociales qui donnent leur signification aux phénomènes sociaux et naturels*. Ces représentations, issues de la pratique sociale, sont dotées d'une cohérence interne, sans avoir un caractère de système au sens lévi-straussien du terme. Le concept d'imaginaire correspond davantage, pour moi, au «sens commun» de Gramsci. Dans les sociétés de classes, les groupes dominants sont ceux qui, en plus de contrôler les ressources fondamentales et le pouvoir d'État, arrivent à imposer leurs représentations à l'ensemble de la société («hégémonie» gramscienne). Des groupes appartenant aux classes subalternes peuvent également élaborer un ensemble de représentations qui s'imposera à l'imaginaire

collectif : selon Gramsci, qui se rapproche ici de Weber, ce fut le cas pour la bourgeoisie dans l'Europe de l'Ancien Régime. Notons que rien ne permet de supposer, *a priori*, que l'expansion du protestantisme en Amérique latine aura des conséquences identiques sur la structure de classes.

Au Guatemala, Manuela Cantón s'est attachée à montrer comment, au début des années 1990, coexistaient au sein des Églises pentecôtistes guatémaltèques deux tendances : l'une millénariste et apolitique, chez les classes populaires, et l'autre politisée et réformiste, parmi les classes moyennes urbaines (Cantón 1998, 2004). Cantón rapproche cette polarisation, du couple «charisme/institution» proposé par Weber pour caractériser deux tendances inhérentes, selon lui, à toute religion (Cantón 1998:113). Dans la monographie de Cantón, la première tendance affirme la nécessité de l'apolitisme : la politique est une «cosa del mundo» (chose du monde) et il faut se séparer du monde pour s'occuper des «cosas de Dios» (choses de dieu), dont son propre salut. Les dirigeants que Dieu a placés doivent être respectés et on ne peut que prier pour eux : «Donnez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu» (vision plus «luthérienne»). La seconde position, qui correspond à une institutionnalisation du religieux (incluant le néo-pentecôtisme, Stoll 1990:51 suiv.), serait davantage présente dans les Églises dont les membres proviennent des classes moyennes urbaines du Guatemala : les croyants doivent tenter d'influencer la société en faisant des pressions sur le pouvoir politique (vision davantage «calviniste»). Il n'y a pas une transition harmonieuse entre les deux visions : autant historiquement que dans le temps présent, au Nord comme au Sud, elles s'affrontent et se disputent l'adhésion des fidèles, comme nous le verrons. Chaque tendance a un type de leadership qui lui est propre. Le leader charismatique, typique des églises millénaristes, reçoit sa légitimité de ses rapports privilégiés avec la divinité : c'est pourquoi Scotchmer le qualifie d'«autoritaire». Les dirigeants des groupes institutionnels se situent dans des structures de pouvoir hiérarchiques, qui peuvent inclure une certaine participation démocratique des fidèles dans la prise de décision (Scotchmer 2001:240 suiv.).

Pour cette analyse de l'imaginaire, j'ai privilégié l'étude du discours. Sur ce plan, Cantón distingue, chez les convertis, deux types de discours, qu'elle nomme respectivement le «témoignage de conversion» et le «discours biblico-idéologique» (Cantón 1998:Ch 5-6). Cette distinction correspond d'assez près aux deux dimensions principales de l'imaginaire explorées dans nos entretiens. Le premier type relate une expérience unique. Il se veut donc, par sa nature même, très personnel. En même temps, le

«témoignage» adopte souvent une forme standardisée : le sujet menait une vie de péché («je buvais, je fumais, je couraillais») jusqu'à ce qu'un choc (accident, maladie, drame personnel) provoque une crise. La rencontre avec un «frère» c'est-à-dire un converti, lui fait alors prendre conscience de son erreur et le pousse à lire l'Écriture et à assister au prêche. Il décide alors de «recevoir le Christ» et change de vie. Il se consacre à répandre la parole de Dieu autour de lui et il commence aussi à recevoir les bénédictions divines, spirituelles et matérielles, telles la guérison, la prospérité et la résolution des problèmes familiaux. Sur le plan de l'enquête de terrain, l'auteure note que le récit de conversion est obtenu aisément. Ce qui est, pour le chercheur, une entrevue ethnographique constitue pour le croyant un acte de prosélytisme : qui sait si l'Esprit ne touchera pas, à cette occasion, le cœur de l'étranger?

Les différences entre les tendances charismatique et institutionnelle se manifestent surtout dans le second type de discours, biblico-idéologique, qui définit «le monde», c'est-à-dire la société, le politique, et le rôle que doivent y jouer les croyants. L'accès à cet imaginaire social et politique des croyants est plus difficile. La curiosité du chercheur devient alors suspecte, d'autant plus que la distance sociale est plus grande entre intervieweur et interviewé. Si les croyants des classes moyennes se montraient assez ouverts et loquaces envers l'auteure (c'était le cas de l'Église El Shaddaï), c'est par bribes qu'elle arrachait aux paysans et aux petits revendeurs cakchiquels, ainsi qu'aux ménagères des classes populaires, des éléments de représentation du social et du politique, qu'il lui fallait reconstruire ensuite (par exemple l'Église Elim). Ces énoncés étaient régulièrement rapportés à des passages de l'Écriture censés les appuyer, d'où leur désignation comme «biblico-idéologiques»<sup>1</sup>.

La plupart des études sur le pentecôtisme autochtone en Amérique latine portent sur des communautés jeunes et des nouveaux convertis, vu le caractère récent du prosélytisme protestant de masse en direction des Amérindiens. En outre, il s'agit souvent de collectifs très restreints au sein d'une société globalement catholique, ce qui peut contribuer à développer chez les membres ce qu'on pourrait appeler «un imaginaire d'assiégés». Au contraire, dans l'Ouest guatémaltèque, le pentecôtisme est implanté depuis les années 1950. Gerardo Ducos y a réalisé ses entrevues dans les villes quiché d'Almolonga et de Quetzaltenango/Xelajú où les diverses Églises *evangelicas* regroupent soit la majorité des habitants (Almolonga)<sup>2</sup> soit une forte minorité (Quetzaltenango). Plusieurs jeunes ont grandi dans des foyers pentecôtistes. En outre, comme je le mentionnais plus haut, le Guatemala est l'un

des rares pays d'Amérique latine où un protestant a occupé la présidence, ce qui pose en des termes sensiblement différents le rapport du religieux et du pouvoir.

Les données recueillies au Guatemala, en milieu quiché, montrent une tension interne importante dans l'imaginaire des membres, entre les tendances millénariste («charismatique») et néo-pentecôtiste («institutionnelle»). Cette tension est en rapport avec le genre, le statut social et l'appartenance ethnique de la personne interviewée, de même qu'avec l'histoire récente du pays<sup>3</sup>, mais aussi avec sa position dans l'Église locale. Notre stratégie de recherche consistait à interviewer d'abord le pasteur, puis, avec son autorisation, certains membres de sa congrégation, hommes et femmes.

Avant de présenter les résultats de la recherche et de les examiner, j'esquisserai brièvement la situation du Guatemala, de ses peuples amérindiens et des formes de protestantisme qu'on y trouve.

## **Le Guatemala, les peuples autochtones et les Églises pentecôtistes**

Pays le plus peuplé d'Amérique centrale, avec onze millions d'habitants, le Guatemala possède une topographie très accidentée qui a fortement influencé son histoire sociale et culturelle. Avant l'arrivée des Espagnols, le pays faisait partie, avec le Chiapas, le Yucatan, le Belize et une partie du Salvador, de l'aire mayance, qui elle-même formait la moitié méridionale de la civilisation mésoaméricaine. Après la Conquête espagnole, la région fut constituée en Capitanía General de Guatemala, le siège de l'administration étant situé d'abord dans l'actuelle Antigua, puis dans la ville de Guatemala. La Capitanía reçut assez peu de colons espagnols, qui préférèrent s'établir dans les riches provinces minières du Mexique central et des Andes, et les peuples mayas, décimés sur les côtes, demeurèrent majoritaires au Yucatan ainsi que dans les hautes terres du Chiapas et du Guatemala occidental. Dans les basses terres de l'est, ainsi qu'au Honduras et au Salvador, l'introduction de cultures commerciales, de l'élevage et de l'exploitation minière déboucha sur l'expropriation foncière des communautés et sur le métissage biologique et surtout culturel.

Après l'indépendance des colonies espagnoles du continent (1821) et l'échec de la Fédération centre-américaine qui lui succéda (1939), la Capitanía fut divisée en cinq, donnant naissance aux républiques actuelles, pendant que le Chiapas et le Yucatan s'intégraient au Mexique. Le Guatemala indépendant apparut dès le début scindé en deux ensembles ethniques et territoriaux. À l'est de la capitale, dans la vaste vallée du fleuve Motagua et les régions adjacentes, dominent les *ladinos*, his-

panophones, métis d'Amérindiens et d'Européens, que l'on retrouve aussi dans le Sud du pays et sur la côte du Pacifique. Dans les hautes terres occidentales et dans le Nord, sont concentrés les 40 % d'autochtones que compte le pays. Ils appartiennent à l'une des nombreuses ethnies parlant des langues mayances : Quichés, Mams, Kekchis, Cakchiquels<sup>4</sup>. Expropriés par la suppression des titres fonciers communaux par les libéraux, au XIX<sup>e</sup> siècle, et devenus de ce fait la main d'œuvre saisonnière des plantations de café (Beaucage 1987), les Amérindiens ont appuyé la réforme agraire du président Jacobo Arbenz, en 1953. L'année suivante, ces acquis et beaucoup d'autres étaient supprimés par le coup d'État de Castillo Armas, qui amorçait trente années de dictature militaire. Pendant les années 1970 et 1980, l'Ouest autochtone a été la scène d'un vaste soulèvement révolutionnaire contre cette dictature permanente, soulèvement encadré par des groupes de guérilla à composition largement autochtone, inspirés à la fois par le marxisme et par la Théologie de la libération. Le mouvement fut cassé au prix d'une répression qui demeure unique dans les Amériques par sa brutalité : 100 000 morts, un million de déplacés, des dizaines de milliers de paysans regroupés de force dans des «villages protégés» et soumis à l'arbitraire des militaires et des sinistres «patrouilles d'autodéfense civile», les PAC. Le sommet de la violence fut atteint en 1982-1983, sous la dictature d'Éphraïm Rios Montt, membre influent de l'Église pentecôtiste El Verbo.

Une démocratie fragile s'est progressivement installée après 1984, avec le retour à des gouvernements civils. Dans les régions mayas, diverses organisations renaissent, pour appuyer la reconstruction et le développement local. En même temps, l'émigration vers les États-Unis, amorcée pendant les années 1970 (souvent pour fuir la terreur), s'amplifiait au cours des décennies ultérieures alors que sa motivation devenait essentiellement économique; dans les régions de l'Ouest, les mandats bancaires envoyés par les émigrants et les sommes rapportées de l'étranger sont venus pallier tant bien que mal la crise générale de l'agriculture, en particulier l'effondrement des prix du café.

Sur le plan religieux, le monopole séculaire de l'Église catholique fut brisé lors de la victoire des libéraux, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, sous le général Rufino Barrios. Les Églises protestantes dites «historiques», presbytérienne, méthodiste et quaker, jetèrent alors leurs premières bases, surtout en milieu urbain et sans ébranler considérablement la religiosité autochtone, fondée sur un syncrétisme de rituels et croyances catholiques et d'éléments amérindiens (Cleary 1992). Les Églises pentecôtistes apparurent dans les années 1940, adoptant souvent le qualifica-

tif *evangélicas*. Débute alors la période que l'historien du protestantisme guatémaltèque Virgilio Zapata appelle l'«explosion évangélique» (Cantón 1998:91). Ces Églises se distinguent des précédentes par l'importance accordée au Saint-Esprit et à ses dons, comme la glossolalie, le pouvoir de guérir par l'imposition des mains, la prophétie, et une croyance commune à l'imminence de la fin du monde et du retour glorieux du Christ (millénarisme). Les premiers missionnaires provenaient des États-Unis. Ils cédèrent progressivement la place à des pasteurs locaux, se réservant les tâches d'organisation et de financement (Annis 1987:77 suiv.). Le recrutement massif en région autochtone ne se réalisera qu'après 1954, avec l'arrivée de nouvelles missions en provenance des États-Unis et la fondation, dans un processus marqué par de nombreuses scissions, d'importantes Églises nationales, telles Elim, El Verbo, El Shaddaï (Cantón 1998:94). D'abord limité aux secteurs populaires, le pentecôtisme, au cours de cette dernière période, a fait des adeptes au sein des classes moyennes : des hommes d'affaires et des professionnels comme Serrano Elías et des militaires comme Rios Montt. Les nouvelles Églises sont généralement néo-pentecôtistes et préfèrent de plus en plus l'appellation de *cristianas* pour se démarquer du millénarisme *evangélico*.

Après 1968, l'Église catholique était, quant à elle, traversée par un courant rénovateur, qu'on a désigné sous le nom de «théologie de la libération». Inspirée des réformes du Concile Vatican II (qui débute en 1960), réformes que les rencontres de Puebla et Medellín avaient adaptées à l'Amérique latine, cette tendance affirme qu'il est légitime de lutter ici-bas pour un monde plus juste. Sa pastorale, révolutionnaire dans un contexte comme celui du Guatemala des années 1970, aura beaucoup d'impact parmi les autochtones de l'Ouest et du Nord-Ouest, en particulier chez les Quichés. Les catéchistes et les religieux y devinrent la cible de la répression autant que les guérilleros. La zone de Quetzaltenango, où s'est déroulée l'enquête, fut cependant moins touchée que celle d'El Quiché, plus au nord, épicerie du soulèvement et objectif principal de la campagne de contre-insurrection.

La défaite de la guérilla, consommée au milieu des années 1980, fut aussi une défaite du catholicisme militant. Les Églises pentecôtistes, épargnées par le régime, gagnèrent de nombreux adeptes dans les régions dévastées du Nord-Ouest.

### «*Nosotros, en el Evangelio...*» (Nous, dans l'Évangile...)

Comme on peut s'y attendre, l'ensemble des personnes interrogées exprime une large base commune quant à la

foi et à la morale professées, malgré les différences que j'explorerai ci-après :

- a) Sur le plan des croyances, tous s'entendent sur l'absolue nécessité de la foi en Dieu, le salut par Jésus-Christ, le rôle central du Saint-Esprit (avec ses dons), le baptême des adultes dans l'eau pour effacer le péché, et le recours constant à la Bible, la Parole de Dieu, comme inspiration directe pour comprendre le sens de l'existence humaine et guider la conduite quotidienne.
- b) Sur le plan des rituels, les croyants participent à des réunions, au moins une fois par semaine, pour prier Dieu (*orar*), chanter ses louanges (*alabar*) et lui faire des demandes, comme la guérison (par la prière et l'imposition des mains). La prophétie et la glossolalie, fréquentes dans les groupes millénaristes, sont plus rares chez les néo-pentecôtistes.
- c) Sur le plan de la moralité, il est interdit de boire de l'alcool, de fumer et de danser. On met l'accent sur l'honnêteté, en paroles et en actes, sur la virginité pour les célibataires et sur la fidélité conjugale.

Notons également que l'anti-catholicisme assez virulent que j'ai trouvé chez les Nahuas du Guerrero et que Cantón a observé chez les Cakchiquels de Zacatepequez (1998:110) semble atténué chez les personnes interviewées. «Je ne peux pas trop leur en vouloir. J'étais comme eux il n'y a pas si longtemps» (Andrés, pasteur). Les croyants interrogés définissent cependant le catholicisme comme de l'«idolâtrie», à cause du culte des saints, et les pratiques autochtones de divination et de guérison comme de la «sorcellerie» (*hechicería*). Par opposition aux croyants qui vivent «dans l'Évangile», les catholiques vivent «en el mundo» (dans le monde) : ils sont donc sujets aux «vices» que le Malin y répand : alcool et drogues, infidélité et violence. «Ils ne font qu'aller à la messe le dimanche, nous, on fait beaucoup plus de choses» (Ana). «Les curés leur disent de ne pas pécher, mais ils ne les contrôlent pas» (Enrique, pasteur). Notons que si l'«idolâtrie» est souvent (mais pas exclusivement) l'affaire des femmes, responsables du culte des saints, les autres «vices» sont surtout l'apanage des hommes. Nous reviendrons plus loin sur d'autres différences de genre concernant la perception et la pratique du protestantisme pentecôtiste.

Les personnes interrogées mettent fréquemment l'«erreur» des catholiques sur le compte de l'ignorance. «Mes parents m'ont élevé dans la religion catholique comme la plupart des gens, par manque de connaissances» (Andrés, pasteur). En fait, les catholiques que connaissent les gens d'Almolonga sont surtout des personnes âgées, fréquemment de leurs parents. Les protestants

fréquentent peu ces concitoyens, en dehors des célébrations civiles, parce que dans leurs fêtes «ils boivent et dansent». Les convertis expriment spontanément la différence en termes spatiaux : «aquí» (ici, dans l'Évangile) et «allá» (là, dans le monde). Cependant, plutôt que deux armées se faisant face, l'une conduite par l'Esprit et l'autre par la Bête, la perception générale semble être que la plupart des gens peuvent se convertir, même s'il y a des obstacles : «Dieu sait comment pourvoir aux besoins de ses enfants. *Nous sommes tous des enfants de Dieu*, car son amour est grand pour toute l'humanité» (Osvaldo, pasteur). Une majorité des fidèles interrogés (12/16) sont d'accord avec cette proposition. Quelques millénaristes affirment au contraire : «Nous sommes tous des *créatures* de Dieu, mais seuls les croyants sont des *enfants* de Dieu» (Luisa)<sup>5</sup>.

L'adhésion de la majorité au principe «*Nous sommes tous des enfants de Dieu*», cohérente avec beaucoup d'autres éléments, comme la moindre importance de la glossolalie et de la prophétie, semble indiquer l'importance du courant néo-pentecôtiste; non pas celui des classes dominantes auquel se rapportait Cantón (qui légitimait leur position confortable «dans le monde»), mais bien celui des classes subalternes, dont je décrirai maintenant les caractéristiques. J'examinerai d'abord le discours des fidèles masculins, puis celui des femmes, et enfin celui des trois pasteurs (personnages dont le rôle-clef dans l'implantation et le développement des églises locales a été souligné par Scotchmer 2001). Pour chaque catégorie, j'ai regroupé le contenu des entrevues en fonction des thèmes qui suscitaient chez les personnes interviewées les réponses les plus spontanées et les plus abondantes. Cela donne cinq thèmes qui se rattachent au récit de conversion : la conversion elle-même, la foi, la morale, les dons et les bénédictions et, finalement, l'assemblée du culte. Deux thèmes se rapportent quant à eux au discours biblico-idéologique : le monde et la politique.

## Les hommes : entre la foi et le doute

### *Les témoignages de conversion*

J'ai analysé huit entrevues d'hommes. Arnulfo (67 ans) et Genaro (34 ans) sont agriculteurs à temps plein; Gumerindo (44 ans), Elías (47 ans) et Marcelino (39 ans), s'adonnent, à des degrés divers, à l'agriculture et au commerce informel : ils sont mariés et pères de famille. Josué (18 ans) et Roberto (20 ans) sont célibataires; le premier est mécanicien et le second, chômeur (il rentre des États-Unis où il a été victime d'un accident du travail). Tous sont des convertis, sauf Josué et Elías qui ont été élevés dans la foi pentecôtiste. Chez ces croyants, les récits de conver-

sion apparaissent relativement peu développés, si je compare avec mes données mexicaines, et avec les témoignages recueillis par Cantón (1998). Ils adoptent cependant la même forme standardisée, comme il sied à des discours énoncés fréquemment lors des cultes. Les convertis décrivent ainsi leur vie antérieure «dans le monde», «dans le vice» ou «dans la religion catholique» : «je buvais et, quand j'avais bu, je faisais du grabuge et je battais ma femme».

Seulement chez Arnulfo et Elías, cependant, retrouve-t-on le choc classique comme cause de la conversion : «ma femme était malade et, malgré quatorze radiographies, les médecins n'arrivaient pas à diagnostiquer son mal. Suivant les conseils d'un boulanger, j'ai prié Dieu et j'ai décidé de suivre le bon chemin... Alors le médecin a trouvé son mal, il l'a opérée et elle a guéri. Trente jours plus tard, j'acceptais le Christ» (Arnulfo).

Pour certains, c'est *après* la conversion qu'a lieu un événement dramatique, qui est perçu alors comme une «épreuve» (*prueba*) : «j'ai été malade pendant trois mois : le diabète, une embolie, les nerfs... Les médecins ne pouvaient rien faire. J'ai prié Dieu *de faire sa volonté* et il m'a guéri. C'est un miracle!» (Marcelino).

À l'opposé, Moisés et Josué affirment avoir été «attirés au temple par les beaux chants» et «amenés par les parents», respectivement. Genaro, au contraire, raconte que ses parents «ne s'occupaient pas de lui». À quinze ans, un «frère» (c'est-à-dire un croyant) lui a fait cadeau d'une paire de cymbales et lui a proposé de jouer à l'église; il a accepté et y est resté.

Le même Genaro, converti alors qu'il était adolescent, a rencontré sa future épouse à l'église. Les autres disent simplement : «Ma femme est venue au culte ensuite». Dans le modèle patriarcal de famille, qui est la norme chez les Quichés, c'est le comportement attendu de la conjointe. Nous verrons qu'il en va différemment lorsque c'est la femme qui se convertit d'abord.

### *La foi et les miracles*

Les personnes interrogées explicitent le contenu de leur foi en la comparant à la foi catholique. Parmi les différences essentielles, il y a bien sûr les croyances et les rituels. Les catholiques *récitent* des prières (*rezan*) devant des images, et ils ont même recours à des devins et à des sorciers. Tandis que le vrai croyant *prie* (*ora*) et place toute sa confiance en un Dieu vivant, qui «protège ses gens».

Ce Dieu punit les incroyants par des maladies comme le sida (Arnulfo); car les maladies des méchants sont une punition (*castigo*), tandis que celles des vrais croyants sont des épreuves (*pruebas*). En outre : «si on Lui

demande quelque chose de tout cœur, par la prière (*oración*), Il nous l'accorde, en rapport avec notre foi» (Arnulfo). Si les prières ne sont pas exaucées, ce n'est pas que Dieu n'écoute pas, c'est que la foi n'est pas assez profonde (Genaro). L'efficacité de la «vraie» prière (*orar* et non *rezar*) est garantie par l'Évangile et elle occupe un rôle fondamental dans la prédication pentecôtiste. Car, à l'opposé des «dieux morts» que sont les statues des saints, le Dieu véritable est vivant et la preuve, ce sont les miracles qu'on réalise en son nom, comme quand on prie pour les malades et qu'on impose les mains.

Dieu gratifie certains croyants par des dons particuliers. Arnulfo rapporte comment il a découvert le sien :

À trois occasions, j'ai eu l'occasion de libérer des personnes possédées par le démon. Un jour, on m'a amené un garçon doté d'une force extraordinaire ; quatre hommes ne pouvaient pas en venir à bout. Nous avons jeûné et prié ensemble et on a vu que l'esprit [mauvais] partait. J'ai aussi traité un gamin qui crachait de l'écume par la bouche. Il y a beaucoup de dons, de guérison, de libération [exorcisme].

Ces miracles locaux sont cependant moins spectaculaires que ceux que rapporte la radio pentecôtiste : «l'autre jour, un prédicateur [états-unien] a ressuscité un mort!» (Elías). En rupture avec l'orthodoxie, Genaro – dont plusieurs parents sont demeurés catholiques – considère plutôt que : «Les images font des miracles pour eux [les catholiques] parce qu'ils ont foi en elles. Et nous aussi avons nos miracles».

Quant à la résistance que plusieurs catholiques manifestent par rapport à la conversion, les explications divergent. Pour Genaro, cela se doit en bonne part à ce que tous les croyants sont loin d'avoir une conduite exemplaire : «Ils se bagarrent en pleine rue, commettent des adultères. Alors des catholiques se disent; 'On est mieux ici que là.' Je l'ai entendu de la bouche de mon propre père!» Pour Elías, la faute en incombe, au contraire, aux non-convertis eux-mêmes : «On leur prêche la Parole. S'ils ne l'acceptent pas, ils se débrouilleront avec Dieu!» Un peu plus tard, cependant, il affirme : «Être touchés par l'Esprit, ça ne dépend pas de nous. C'est Lui qui nous touche».

### *La morale*

Plus que sur les différences dogmatiques avec les catholiques, les hommes insistent davantage sur les changements dans la conduite : «Il faut choisir entre la voie du salut et celle de la damnation» (Arnulfo). Cette dernière est celle des catholiques, laxistes, tandis qu'«un vrai croyant ne peut laisser sa femme pour une autre». S'il

pèche, il demande directement à Dieu de lui pardonner et se purifie par des jeûnes et des prières, selon Marcelino. Il faut être honnête, généreux et pas avare : «Ce qui coûte le plus, c'est de ne pas mentir, de ne pas répondre aux insultes» (Genaro). Car ceux qui n'ont pas la foi raillent et insultent les convertis.

La morale familiale occupe une grande place : «L'homme est la tête... Il pense plus, donc il doit faire plus... S'il se comporte bien, la femme le suivra» (Marcelino). Ce n'est pas le pouvoir patriarcal traditionnel qui est préconisé, cependant : «il faut que les deux soient d'accord. Chez nous, ma femme et moi décidons» (Gumerindo). Quant aux enfants, il faut «veiller sur eux, les conseiller, les contrôler pour ne pas qu'ils fassent de mauvaises choses» (Marcelino).

On précise cependant que les transformations prennent du temps et qu'on ne peut s'attendre à la perfection : «Peut-être que les pentecôtistes ne mènent pas une vie parfaite parce que ça, c'est seulement le Christ, pas vrai?» (Arnulfo). Les règles morales du pentecôtisme rejoignent d'ailleurs souvent des normes traditionnelles, comme la réserve dans le comportement et l'influence néfaste des ragots : «On dit : 'Ne parle pas, car le poisson meurt par la bouche'» (Roberto).

### **Les bénédictions («bendiciones»)**

Tous s'accordent pour dire qu'aux vrais croyants, Dieu octroie ses «bénédictions» (*bendiciones*). Elles sont d'abord d'ordre spirituel : la paix intérieure et celle du foyer. On mentionne aussi le salut éternel, bien qu'une certaine incertitude semble planer : «Si on essaie de faire la volonté de Dieu, on n'ira pas au châtement éternel. Là-bas, *peut-être*, nous ne souffrirons pas, bien qu'on souffre beaucoup ici» (Gumerindo). Les hommes interviewés sont plus loquaces concernant les bénédictions d'ordre matériel, surtout la santé et la prospérité : «Dieu m'a donné mon commerce et l'a béni. Quand j'étais dans le monde, je n'avais rien. Et maintenant j'ai un petit terrain, une camionnette... Dans le vice, on gagne [sa vie] en maudissant l'argent (*se gana maldiciendo el dinero*). Et ce n'est pas comme ça dans l'Évangile» (Marcelino).

Dans l'opposition entre «le monde» ou «le vice», d'une part, et «l'évangile», d'autre part, omniprésente dans les témoignages, la richesse et l'argent occupent une place tout à fait particulière. Au lieu de les voir comme faisant partie du «monde» et s'opposant aux valeurs spirituelles, on les place, de façon non équivoque, parmi les biens dont les non-croyants sont privés : refusant le vrai Dieu, ils «maudissent» aussi l'argent, qui ne leur profite pas. Dans la langue des convertis, le verbe *prosperar* (prosperer) n'est plus intransitif : c'est Dieu qui «nous prospère» (*nos prospera*).

### *L'assemblée du culte et le pasteur*

Le temps fort de la vie du croyant c'est bien sûr l'assemblée du culte (*culto*), où on va prier, c'est-à-dire causer avec Dieu («*platicar con Dios*»), chanter ses louanges (*alabar*) et bien sûr, écouter le prêche qui enseigne la Parole de Dieu. C'est le seul moment où les hommes font allusion à une émotion religieuse : «On se sent content, tranquille. Il y a beaucoup d'émotions, il nous vient une chaleur («le entra calor a uno») en louant Dieu. On transpire» (Marcelino).

Les opinions sont cependant partagées quant aux manifestations classiques de la présence du Seigneur pendant le culte, telle la glossolalie. Certains émettent même des réserves quant à la sincérité de plusieurs de ces manifestations : «On parle en langues, parfois, mais il y en a qui font semblant. On le voit quand c'est l'onction divine. Aujourd'hui, c'est difficile de voir [*sic*] ces sortes de langues» (Genaro).

Quant au pasteur : «il a été choisi par Dieu pour diriger son Église, car il y en a une seule» (Josué). «Le pasteur parfois nous corrige si on fait une gaffe («si uno mete la pata»). Ce n'est pas que quelqu'un le lui a rapporté, c'est l'Esprit saint qui le lui communique» (Eliás).

Dans certains commentaires on décèle cependant une critique voilée concernant l'institutionnalisation de la fonction pastorale, qu'on oppose au charisme de celui qui est guidé par l'Esprit :

Pour être pasteur il faut avoir reçu non seulement l'Esprit de Dieu (*el Espíritu de Dios*), mais l'autorité de Dieu (*la autoridad de Dios*). Je n'ai jamais fait d'études bibliques, mais quand je parle de la parole de Dieu, c'est son Esprit qui me guide. Certains peuvent avoir le titre (*el cartón*), mais si l'Esprit ne les guide pas? [Eliás]

### *Le discours biblico-idéologique : le monde (el mundo)*

Même bénis par Dieu et renforcés par le culte, les *evangélicos* doivent continuer de vivre dans un monde marqué par le Mal, qui prend la forme de pauvreté, de violence et de corruption. Malgré la réputation de prospérité agricole que possède Almolonga, la pauvreté frappe les paysans : «Je travaille la terre, mais il n'y a pas de prix fixé. Si je gagne quelque chose, c'est par hasard» (Genaro). Certains voient la source de la misère dans la situation politique et sociale : «Les gens qui gouvernent ne pensent qu'à leur intérêt» (Eliás). La plupart, cependant, en rejettent la faute sur les individus, incroyants ou paresseux : «La pauvreté dépend de chacun. Ceux qui n'ont pas

où semer, eh bien, qu'ils travaillent [à salaire]!» (Gumerindo). «Il faut choisir. Si on est sous la Parole de Dieu, on est sous sa bénédiction; sinon, c'est la malédiction» (Elías). Face à l'option d'émigrer aux États-Unis, comme plusieurs de leurs parents et voisins, ceux qui ont choisi de rester – ou de revenir – trouvent dans la foi une justification : «Comme je suis enfant de Dieu, Il va me donner ce dont j'ai besoin» (Elías).

Les hommes sont très conscients de la violence, naguère politique et maintenant criminelle, qui frappe le pays : «Avant, la guérilla a tué des gens; les croyants ont eu des problèmes, ç'a été très dur» (Gumerindo). Certains la rattachent à la situation économique : «Des gens n'ont pas de travail et se lancent [dans le crime]. Il y en a plus qu'avant, pour cette raison» (Genaro). D'autres accusent les politiciens : «Avec tous les gouvernements, il y a de la corruption et de l'injustice» (Marcelino). On voit aussi percer l'interprétation millénariste : «Les prophéties s'accomplissent. Il y aura de plus en plus de violence. Pas seulement ici, mais, plus encore, à l'extérieur, où les gens sont plus coriaces (*duros*)» (Elías). Les États-Unis eux-mêmes ne sont plus à l'abri : «On a détruit les deux tours. Et l'Écriture nous dit : 'On brisera de grandes tours.' C'est qu'ils sont en décadence. Autrefois ils avaient Dieu même sur leur monnaie. C'est pourquoi ils ont grandi. Mais ils se sont écartés de Dieu<sup>6</sup>» (Elías).

Si la cause des maux sociaux peut être politique, le changement politique n'est pas une solution. Marcelino dit avec ironie : «*Peut-être* qu'un président *cristiano* penserait *un peu* à ne pas voler». Elías est plus catégorique : «L'homme parfait pour être président, on ne le trouvera pas. C'est Dieu qui place et enlève les rois. Je ne suis pas favorable à un président *evangélico*, parce qu'on ne peut servir à la fois deux maîtres : Dieu et l'Autre [Satan]»<sup>7</sup>. La conclusion est unanime ; il faut se consacrer à sa famille et ne pas se mêler de politique «où on va pour se perdre» (Genaro). Tandis que la plupart des hommes plus âgés trouvent que la situation est quand même meilleure qu'autrefois, et qu'elle devrait continuer de s'améliorer, les trois plus jeunes diffèrent d'avis sur ce plan. Ces derniers n'ont pas connu la sale guerre des années 1980.

On ne trouve presque aucune référence directe à l'identité ou à la culture amérindiennes dans le discours. Questionné sur la possibilité pour les femmes de travailler à l'extérieur du foyer, Genaro répondra : «C'est l'homme qui doit faire vivre sa famille. Mais, *dans la culture*, les femmes nous aident aux champs». Les autres références seront indirectes, quand on parlera de l'«idolâtrie» (le culte des saints) ou de la «sorcellerie» (les pratiques chamaniques).

La tension mentionnée au début entre le charisme et l'institution ressort nettement dans le discours des hommes. Arnulfo et Elías voient partout Dieu à l'œuvre, dans les conversions, dans les miracles, dans les dons surnaturels qu'ils possèdent; d'autres, comme Genaro, décrivent une Église assez imparfaite, très humaine, responsable de son faible rayonnement actuel. Mais on note chez la plupart des fidèles masculins une certaine prise de distance par rapport à la conception charismatique, millénariste du pentecôtisme; et ce, qu'ils viennent du gros bourg agricole d'Almolonga ou de la ville marchande de Quetzaltenango et quelle que soit l'Église à laquelle ils appartiennent, Profecía Universal ou Fuente de Luz Bethel. Les phénomènes les plus frappants du culte pentecôtiste, glossolalie, trances, guérisons spectaculaires, sont systématiquement mis au second plan (voire partiellement mis en doute, comme la glossolalie), au profit de l'espoir des bénédictions divines, qu'elles soient matérielles (santé, prospérité) ou spirituelles et morales, comme «la paix du foyer». De même, la majorité affirme qu'ils se sont convertis par suite de l'influence de parents et d'amis, sans passer par l'épreuve fulgurante envoyée par Dieu. Arnulfo et Elías, les deux plus âgés, sont à la fois les seuls à construire des récits de conversion selon le modèle classique et à adhérer à une vision proprement millénariste. Ils ont aussi en commun d'avoir fondé, il y a plus de dix ans, l'Église de la Profecía Universal de Quetzaltenango, présentement dirigée par un pasteur envoyé de Ciudad Guatemala.

On est également frappé par l'absence de référence directe à Satan, comme source de tous les maux du monde. Il n'est explicitement nommé que par Elías, lorsqu'il raconte ses exorcismes. Autrement, on jette plutôt le blâme sur le manque de foi et l'ignorance et on esquisse une perception volontariste de la solution aux maux du monde : «Si tout le monde suivait la parole de Dieu...». De même, le thème de la fin du monde, central dans la vision millénariste, semble absent de l'imaginaire. Par contre, mis à part un interlocuteur, tous sont convaincus que beaucoup de maladies sont causées par la sorcellerie : bien sûr, seuls les «idolâtres» ont recours à des jeteurs de sort (*hechiceros*) pour faire du mal à autrui!

Il semble donc que dans ces agglomérations quichés de l'Ouest guatémaltèque, où protestants et catholiques coexistent depuis deux générations, l'adhésion d'un homme à la foi nouvelle consiste essentiellement aujourd'hui en l'intégration progressive à un groupe doté d'un code de conduite qui coïncide avec les valeurs de travail, de responsabilité et de réserve dans les rapports sociaux quotidiens, valeurs traditionnelles dans les sociétés autochtones mésoaméricaines. «Nous nous gagnons le



respect» («Nos ganamos el respeto»). Ce à quoi le croyant doit cependant renoncer – et lui en coûte! – c’est au temps de la fête, temps inversé indissociable de l’ivresse, de même qu’aux rapports d’amitié entre hommes, qui impliquent qu’on boive ensemble, ainsi qu’aux aventures extraconjugales – comportement condamné mais assez fréquent dans la société traditionnelle. La croyance aux guérisons miraculeuses demeure l’ancrage le plus fort dans la tradition millénariste du pentecôtisme.

## Les femmes : un monde d’émotions

Contrairement au groupe des hommes, cinq des six femmes interrogées sont célibataires et ont moins de trente ans. Quant à Luisa, âgée de 48 ans, elle est mère de famille. Cette distorsion résulte en partie de la difficulté d’accès aux femmes mariées, pour un chercheur masculin. Cependant, le célibat de plusieurs jeunes femmes pentecôtistes (deux sont âgées de 27 et 30 ans), dans un pays où les unions sont précoces, entre autres parmi les autochtones, est aussi lié à des facteurs sur lesquels je reviendrai. Les cinq célibataires travaillent toutes à l’extérieur du foyer. Ana (22 ans) est couturière; Elodia (21 ans), travailleuse domestique, Floralba (23 ans) et Sara (27 ans) sont employées de bureau et poursuivent leurs études, tandis que Norma (30 ans) est institutrice. Luisa est ménagère à temps plein. Seule Sara provient d’une famille pentecôtiste.

### *Les témoignages de conversion*

Les femmes converties identifient spontanément leur vie antérieure, non comme une «vie de péché», mais comme une vie malheureuse, dans des foyers marqués par l’alcoolisme du père et la violence : «Dans le catholicisme, il y a quelque chose qui ne rend pas les gens heureux... J’étais toujours en colère (*enojada*)» (Elodia). «Mon père nous a abandonnés. J’ai vu ma mère souffrir pour nous élever, elle travaillait aux champs. J’avais de l’insécurité. J’étais déjà une demoiselle et je me disais : “Tous les hommes sont pareils.” Je n’avais confiance en personne» (Luisa). Quant à Sara, elle a suivi la voie tracée par ses parents.

Plusieurs femmes semblent conscientes d’un écart entre leurs récits de conversions et les crises aiguës évoquées par des prédicateurs et des fidèles lors des séances de témoignages qui ont lieu de temps en temps dans le but de faire ressortir la toute-puissance de l’Esprit : «Une amie m’a invitée, et j’ai décidé de rester ici. *Je n’ai pas eu d’épreuves comme d’autres frères*, de maladies. Comme je me suis livrée (*me entregué*) à Dieu très jeune, il m’a protégée» (Floralba). Pour sa part, Luisa raconte :

Je ne me souviens pas du moment où j’ai décidé d’accepter le Christ. Je devais être très petite. Ma grand-mère m’emmenait au temple...J’aimais beaucoup les classes qu’ils faisaient pour les enfants; des enseignants nous racontaient des histoires de la Bible...Ma grand-mère a été guérie d’une plaie sur le nez par un prédicateur international, Thomson, ou quelque chose comme ça.

Encore moins que chez les hommes, donc, la conversion ne prend pour les femmes la forme d’un chemin de Damas. Les problèmes psychologiques et familiaux présentés plus haut constituent certainement le terrain favorable à la conversion, précipitée par l’invitation d’un parent ou d’une amie. C’est la chaleur ressentie au sein du groupe de croyants qui est souvent contrastée avec la froideur ou la violence des rapports au foyer. C’est peut-être pour combler cet écart par rapport au témoignage canonique que Luisa parle, après coup, de la guérison de sa grand-mère et que Floralba explique par son jeune âge lors de la conversion le fait qu’elle n’ait pas été «éprouvée» par Dieu, comme d’autres. Les femmes désignent l’apostolat qu’elles font (*evangelizar*), essentiellement auprès d’autres femmes, non comme une prédication de la Parole, ni une dénonciation du vice, mais comme le fait de *donner aux gens l’envie de venir (ganear gente)*.

### *La foi*

Les femmes rencontrées utilisent les mêmes marqueurs que les hommes pour distinguer leur foi nouvelle du catholicisme : la prière à Dieu plutôt que le culte des saints et la référence directe à la Bible dans le prêche. Il est cependant un domaine où elles se montrent beaucoup plus loquaces que les hommes, c’est celui de la foi comme expérience vécue : «Pendant le culte, on ressent une paix, comme quand on se concentre sur la louange (*alabanza*)...Je me sens plus libre, je peux me consacrer davantage à ce que je fais. Les problèmes ne m’écrasent plus» (Ana). «Avant, la moindre chose me blessait. On souffre beaucoup quand on est comme ça...Dieu est le père, il est tout pour moi...La foi, c’est la confiance, la sécurité. Je remercie l’Esprit saint de m’avoir donné l’amour à temps, comme ça, je puis guider mes enfants» (Luisa).

La foi des converties, on le voit, est vécue en termes d’émotions. Certaines l’expriment d’ailleurs en des termes religieux très proches de la passion amoureuse : «Dieu a touché mon cœur...Que serais-je devenue sans Sa présence?» (Sara). «Au début, je ne sentais rien...Je ne m’étais pas encore livrée (*entregada*)...Puis Dieu a œuvré en moi et je suis arrivée à sentir» (Ana).

C’est dans les mêmes termes passionnés que Luisa décrit le miracle qui lui est arrivé, plusieurs années après

sa conversion. Elle demeurait alors dans un village éloigné, San Felipe, où le médecin n'arrivait pas à guérir son fils gravement malade. Elle dialogua avec Dieu qui lui dit qu'elle devait tout abandonner et retourner, sans le sou, à Quetzaltenango. Elle suivit cette «prophétie» et son fils guérit. Son mari camionneur, averti en rêve, les y rejoignit. Peu après, une vague de violence meurtrière déchira San Felipe et elle comprit le dessein divin, «les choses que Dieu avait préparées» pour elle : «Jamais, avec mon mari présent, n'aurions-nous abandonné notre maison, nos terres. Nous aurions été massacrés aussi». À son expérience intense de la foi, la «prophétie» ajoute celle d'une communication privilégiée, directe avec Dieu.

### *L'assemblée du culte et le pasteur*

L'expérience du culte donne lieu à des émotions aussi intenses : «Parfois, je prie, et sans m'en rendre compte, je suis en train de pleurer en pensant à tout ce que Dieu a fait pour nous. Pour que Dieu œuvre en moi, je sens qu'il doit y avoir un feu, que soit ravivée ma foi (*avivamiento*)» (Floralba). Quant à Luisa, elle relate :

Je ressens une allégresse, je me remplis de l'Esprit saint. On guérit des malades, on impose les mains et on les oint avec de l'huile. Je le fais aussi à la maison. Je n'ai pas le don de guérir, mais Dieu, lui, a le pouvoir, et s'ils ont confiance, ils guérissent. Le pasteur c'est la personne choisie par Dieu pour diriger son peuple. Il a l'autorité, *même s'il agit mal*. Quand on a des problèmes, il nous renforce.

Les femmes donnent donc la préséance à l'émotion sur le dogme et même sur la morale, pour définir les divers volets de leur expérience religieuse : et ces émotions sont sacrnalisées, car elles sont suscitées par la proximité avec Dieu, dimension essentielle du charisme.

Luisa va plus loin que les autres : elle affirme, du même souffle, qu'elle aussi peut guérir les gens (même sans avoir un don confirmé par l'Église) car c'est Dieu qui a le pouvoir de guérir, et tout ce qu'il faut, c'est la foi. Cette affirmation de l'action directe de Dieu dans le miracle constitue une critique voilée de leur pasteur, Enrique, théologien envoyé de l'extérieur, qui fait preuve d'une prudence néo-pentecôtiste à cet égard. La tension avec l'Église-institution rejoint ici celle qu'on pouvait observer chez Arnulfo et Elias, également de l'Église Fuente de Luz, de Quetzaltenango.

### *L'au-delà*

Les femmes l'imaginent aussi en termes de sensations agréables et d'émotions vives : «La fin de toutes les souffrances... Retrouver les êtres que nous avons perdus»

(Ana). «Là-bas tout est propre, parce qu'il y a des anges. Je n'ai pas d'idées plus claires» (Elodia). «Un bel endroit, avec beaucoup de paix, beaucoup d'amour, nous serons tous frères. Pas comme ici, où il y a tant de violence : à dix heures du soir, personne n'ose plus sortir!» (Floralba).

### *La morale*

Lorsque les femmes sont interrogées sur les changements moraux qui accompagnent la conversion, c'est d'abord aux hommes qu'elles se réfèrent : en dehors de la foi, ils boivent et sont violents. Quant aux transformations survenues chez elles, elles semblent le renforcement de caractéristiques que la culture autochtone attribue déjà aux femmes : «Je suis devenue plus douce, plus humble» (Ana). «Maintenant, je ne réponds plus quand on m'insulte. La foi m'a apporté la paix» (Norma). Ce qui illustre le fait que les normes de comportement des femmes pentecôtistes ne se distinguent guère, au quotidien, de celles des femmes autochtones traditionnelles. Elles reconnaissent avoir corrigé des défauts mineurs, comme la colère et le goût pour la danse et la musique! Ça explique sans doute, du moins en partie, pourquoi les femmes semblent les plus faciles à convertir.

Les rapports conjugaux occupent une place centrale dans leurs représentations morales : «L'homme est la tête et la femme l'aide, comme Dieu a établi le mariage» (Luisa). Mais ce n'est pas une approbation du patriarcat ni du *machismo* : «L'homme et la femme doivent se comprendre l'un l'autre et prendre les décisions, en se parlant. Les jeunes, nous sommes plus civilisés qu'avant», renchérit Elodia pour qui la morale pentecôtiste a un cachet de modernité.

Traiter de morale conjugale débouche inévitablement, pour les jeunes femmes, à parler de la recherche du conjoint idéal. Cet époux non violent, sobre, fidèle, qui communique avec sa femme, se doit, par définition, d'être déjà un converti. Car si l'épouse suit immanquablement le mari qui se convertit; l'inverse n'est pas vrai : «Si mon mari est catholique, il va penser mal. Peut-être va-t-il me laisser aller au culte, mais, à mon retour, il va me questionner : "Avec qui étais-tu?" Et, même si je lui réponds, il ne me croira pas. Personne ne va me dire, à moi, de rentrer à la maison à sept heures!» (Floralba).

Or les jeunes hommes sont plus enclins à céder aux tentations : «Pour les garçons, c'est plus difficile de suivre l'enseignement de l'Église. Quand arrive la fête du village, à chaque année, ils y vont» (Elodia). Il en résulte que trouver un conjoint adéquat semble malaisé pour les jeunes femmes pentecôtistes, surtout à Quetzaltenango, où une bonne partie de la population est encore catholique. Avec l'émigration, qui touche davantage les hommes,

cela peut expliquer la plus grande proportion de jeunes femmes célibataires, phénomène que nous mentionnions plus haut.

### *Le discours biblico-idéologique : le monde*

Le monde n'est que péchés, problèmes et souffrances, et la situation ne fait que s'aggraver, situation que les femmes rattachent plus directement à l'approche de la fin des temps (*tiempos venideros*), période où Dieu permet à Satan de régner temporairement : «ce sont des prophéties. Ce qu'on vit aujourd'hui, ce n'est que le début. Nous allons avoir toutes sortes de souffrances» (Floralba). «La violence provient du règne de Satan, n'est-ce pas? Aussi, à l'étranger, c'est le Roi des Ténèbres [ qui gouverne]. Et Satan se déchaîne parce que la Parole de Dieu lui dit qu'il lui reste peu de temps. Quand le Christ viendra, il va en finir, car Il est le Maître de la Vie» (Luisa).

Les graves problèmes du monde sont avant tout ceux de la famille et la coupure entre la communauté des croyants et «le monde» apparaît encore plus nette que chez les hommes :

Dans le foyer [non croyant], on ne vit pas selon la volonté de Dieu...Les parents ne pensent qu'à leur travail et ils laissent à d'autres l'éducation des enfants. Et ces garçons qui sont dans les *maras* [bandes criminelles], ce sont des garçons qui ont grandi avec de la rancœur. Pour changer la société, l'important, ce sont les valeurs du foyer, de la famille...Tout ce qu'on peut faire, c'est prier Dieu qui a le pouvoir de changer les choses. (Luisa)

À l'extérieur de la famille, l'économie, la société et la politique sont à peine ébauchées, et envisagées sous un jour presque exclusivement moral, où affleure parfois une critique sociale : «La pauvreté est la faute du gouvernement et des gens aussi, car les gens acceptent la corruption...Le gouvernement ne peut pas arrêter la violence puisqu'il n'a pas de pouvoir moral» (Luisa). «Dieu est le seul qui puisse la freiner» (Floralba).

Comme les hommes, les femmes interrogées ne font jamais de référence directe à la culture ni à l'identité amérindienne. Les autochtones non pentecôtistes sont englobés dans l'expression «les catholiques» et identifiés au «monde» dominé par Satan.

En résumé, les témoignages de conversion des femmes quiché, même s'ils s'écartent encore plus du modèle classique (péché-choc-conversion-vie nouvelle), nous révèlent des positions beaucoup plus proches de la tradition charismatique que celui des hommes. À la différence de ces derniers, en décrivant leur vie antérieure, elles mettent l'accent sur le malheur, plus que sur le Mal

lui-même. Si la conversion est davantage induite par le réseau de parents et d'amies que par une épreuve envoyée par Dieu, les émotions religieuses (la paix, l'allégresse) qui constituent pour elles la dimension la plus importante de leur foi nouvelle sont dues à la présence et à l'action divines. En ce qui a trait au discours biblico-idéologique, le monde, en dehors du milieu pentecôtiste, est assez semblable à la Vallée de larmes que décrit l'Évangile. La proximité de l'Apocalypse, absente du discours des hommes, est invoquée pour expliquer l'omniprésence du Malin. Pour elles, l'au-delà est un endroit «sans pleurs ni douleur», où l'on va retrouver les êtres chers et contempler la face du Seigneur.

### *Langues de feu et langue de bois : le discours des pasteurs*

Les trois pasteurs interrogés ont entre 42 et 47 ans, sont mariés et pères de famille (cinq à sept enfants) et exercent l'activité pastorale à temps complet. L'un d'eux (Osvaldo) est un autochtone quiché et provient du village même (Almolonga). Il correspond au modèle charismatique wébérien («autoritaire» de Scotchmer) en ce que sa légitimité provient directement de Dieu qui l'a pourvu, il le répète souvent, de multiples dons, comme la thaumaturgie. Les deux autres pasteurs sont nés respectivement dans une autre région du Guatemala rural (Andrés) et dans la capitale (Enrique). Ils ont été envoyés en mission par leurs Églises : Enrique a même été prêté à l'Église locale (Fuente de Luz Bethel) par l'Iglesia de Dios de la Profecía, à laquelle il appartient. Il s'agit là, semble-t-il, de pratiques courantes parmi les Églises pentecôtistes de type «hiérarchique» (Scotchmer 2001).

Leur discours se distingue de celui de leurs ouailles, d'abord, par l'abondance des réponses et le raffinement théologique : ils insistent par exemple sur le fait que le pentecôtisme n'est pas une *religion*, contrairement au catholicisme, mais une *Église*, où l'on prêche la Parole de Dieu. Sur le plan même du style d'élocution, tous les trois utilisent fréquemment la première personne du pluriel en parlant d'eux-mêmes<sup>8</sup> : «nous avons reçu l'appel». Cela n'empêche pas d'observer entre eux d'importantes différences, particulièrement entre le pasteur autochtone (Osvaldo) et les deux autres, comme nous le verrons. Notons qu'Osvaldo n'a pas voulu qu'on interroge les fidèles de son Église, affirmant «avoir tout dit».

### *Les témoignages de conversion*

Les trois témoignages sont assez proches du modèle standard mentionné plus haut. Les pasteurs racontent comment, nés dans des familles catholiques, ils menaient, avant la conversion, une vie mauvaise («*una vida de mal-*

*dad*) : «Je prenais des cuites de huit jours, même si j'étais jeune. J'avais des ennemis, des échecs amoureux, ce n'était que rancœur et qu'amertume...J'ai des blessures de balles et de machette. Si je n'avais pas reçu le Seigneur, je ne serais plus en vie aujourd'hui, comme plusieurs de mes amis de l'époque» (Enrique).

Toujours suivant ce schéma classique, l'Esprit produit alors, sur la personne égarée qu'il a choisie, le choc salutaire. Osvaldo raconte : «J'avais depuis des années des ulcères d'estomac qui ne guérissaient pas. Un pasteur de Quetzaltenango m'a dit que si je ne me convertissais pas, j'étais en danger de mort. J'avais l'Esprit de la Mort...J'ai senti la joie dans mon cœur, Dieu m'avait touché (*fue el toque de Dios*)».

Pour les deux autres pasteurs, le choc fut avant tout spirituel. Dieu a cependant manifesté son choix à Enrique de façon dramatique :

En 1980...il m'est entré une crise, une faim de Dieu. Quand je me suis réveillé, j'étais agenouillé devant un autel *evangélico*...Ma foi et ma joie d'avoir accepté le Christ étaient telles que le pasteur a dit : «Écris le nom de celui-ci dans le Livre de Vie» et il a prié pour moi. J'ai eu alors une vision : le doigt de Dieu qui écrivait mon nom. Car la Bible dit : «Celui dont le nom n'aura pas été inscrit dans le Livre sera lancé dans le Feu qui brûle avec du soufre»<sup>9</sup>.

La première conséquence pour Osvaldo fut physique : sa guérison. Devant le miracle, il s'est rendu au temple, avec son épouse. Les changements moraux, comme le rejet de l'adultère et de la violence, ont suivi. Les deux autres pasteurs mentionnent en premier lieu leurs transformations sur le plan moral et spirituel, ce qui correspond aux critères des Églises instituées, lorsqu'elles ont à désigner les futurs pasteurs parmi les candidats des instituts d'études bibliques.

### *Les dons spirituels et la vocation de pasteur*

Ici encore, le discours d'Osvaldo se démarque :

À peine trois mois après [ma conversion], j'ai reçu le Baptême du Feu. Il y a deux sortes de baptêmes : celui de l'Eau, qui nous libère du péché, et celui du Feu, *pour avoir l'autorité*. Et j'ai reçu les dons de l'Esprit saint : le don des langues, le don des visions, le don de prophétie, et le don des miracles, spécialement. J'ai découvert quelque chose de spécial en moi : quand j'imposais les mains, je guérissais. Et s'est répandue la nouvelle du pouvoir de Dieu, de Sa miséricorde...La décision de devenir pasteur n'a pas été une décision humaine mais un appel, en rêve. Je suis allé dire au pasteur : «Je rêve de Jésus qui me dit : "Prêche ma

parole." Et je lui réponds : "Je suis ignorant. Je n'ai pas d'études bibliques pour pouvoir parler de ta Parole." Et le Seigneur me disait : "Ne crains pas. Mon Esprit qui est en toi va prêcher à ta place." Ce fut le premier appel. Dans le deuxième songe, le Seigneur me disait : "Tu vois ce village? Va de porte en porte prêcher ma parole." Et j'allais les libérer, car il y avait beaucoup de malades, Ce fut le deuxième appel. Au troisième appel, j'ai dit : "Je ne peux pas, car j'ai mon travail." Je conduisais un camion, pour mon père. Trois mois plus tard, je terminais un jeûne de trois jours, quand je suis devenu complètement aveugle. Alors j'ai prié, et le Seigneur m'a répondu : "Tu n'as pas voulu faire ce que je t'ai dit. Je ne vais pas t'enlever la vie, mais tu vas demeurer aveugle."» Alors le pasteur m'a imposé les mains, et j'ai vu à nouveau, après deux jours et demi de jeûne. Et avant de prêcher, je priais, et Dieu me disait en rêve sur quel chapitre et sur quels versets il fallait prêcher.

Le récit du pasteur quiché est structuré à la manière des récits d'initiations : le sujet refuse d'abord l'appel; il est ensuite frappé d'un mal (cécité, mutisme), qui est levé lorsqu'il l'accepte finalement. Au plan formel, le texte comporte ce qu'on appelle en littérature une «mise en abyme» : le plan du rêve raconté au pasteur et celui de la «vie réelle» se croisent. La consultation auprès du pasteur se transforme en un dialogue rapporté avec le Christ, au cours d'un rêve prophétique et débouche sur l'épreuve de la cécité. Dans ce registre sacré du rêve initiatique, les trois appels du Christ et les trois jours de jeûne font écho aux trois tentations du démon et aux trois trahisons de Pierre, dans l'Évangile (Mathieu, ch. 4, v. 1-11; Marc, ch. 14, v. 66-72). Les trois journées deviennent deux jours et demi quand on revient dans la «vie réelle». Le pasteur ne réapparaît que pour donner sa bénédiction, qui confirme aux yeux des hommes que le sujet a été marqué par le Baptême du Feu.

La voie suivie par Andrés et Enrique pour devenir pasteurs a été très différente : l'appel de Dieu s'y manifeste à travers le choix des autorités de l'institution. Au sein de leurs Églises, ils ont été remarqués à cause de leur foi et de leur prosélytisme. Enrique mentionne une épreuve, mais dépourvue cette fois de toute interaction avec la divinité : elle prend la forme d'un ministère particulièrement difficile, imposé par les autorités ecclésiastiques.

Andrés et Enrique se voient avant tout comme des «évangélistes», des prédicateurs, et insistent sur la formation reçue pour mener à bien cette tâche : des études dans la capitale, et même, pour Enrique, un stage de quelques années aux États-Unis. Contrairement à Osvaldo, aucun des deux ne met l'accent sur des dons de

thaumaturge ou de prophète. Cela correspond au profil des Églises néo-pentecôtistes, qu'on sent méfiantes par rapport à ces manifestations divines qui peuvent devenir très perturbatrices.

### *Les dons matériels*

Comme le dit l'Écriture, des bénédictions matérielles suivent la conversion, mais sans être forcément les mêmes pour tous :

Quand on accepte Dieu, ce n'est pas seulement pour sauver son âme, mais pour sauver tout le système, le système économique, le physique, le relationnel. [Sans la conversion] *je n'aurais pas cette maison, ma femme et mes enfants...* L'argent que je dépensais pour l'alcool et les femmes, je m'en sers maintenant pour soutenir ma famille. Et je regarde mes frères : ils ont été aussi « prospérés » (*prosperados*). L'Évangile, ce ne sont pas seulement des paroles, ce sont des faits. [Andrés]

La prospérité des convertis prend donc un tout autre sens avec l'insistance néo-pentecôtiste sur la moralité plutôt que sur les miracles : si on ne gaspille plus en beuveries ni en coucheries, il reste plus d'argent pour s'occuper de sa famille! « Certains en arrivent à avoir des possessions, des finances, du succès dans leurs études et leur travail, à cause de la foi en Jésus-Christ. Nous avons des maladies, *mais elles sont passagères* et non plus permanentes, comme avant » (Osvaldo).

On voit que le problème d'Osvaldo est différent. Comment expliquer que quelqu'un qui possède des dons spirituels aussi extraordinaires mène un train de vie somme toute modeste? Il reste la santé du corps!

### *Foi et morale*

Selon Osvaldo, le principe fondamental est :

Il y a un seul Dieu qui fait subsister tous ses enfants, *qu'ils aient ou non un niveau académique*. Dieu ne fait pas de différence. Il aime toute l'humanité. Dieu est invisible, mais il entend si on lui demande un « travail » (*trabajo*), comme c'est dit dans Isaïe, chapitre 52, versets 1 et 2. Il m'arrive de guérir des possédés du démon, qui sont habités par des mauvais esprits, comme l'esprit de l'alcool, celui de la drogue. J'impose les mains et l'esprit doit me dire son nom. J'en suis même arrivé à l'extrême de ressusciter un mort. Des parents m'ont apporté leur bébé et quand il est arrivé, il était mort. J'ai prié, je lui ai imposé les mains et il est revenu à la vie. Les parents ont dit alors qu'ils croyaient en Dieu.

Les « gens qui ont un niveau académique » sont les pasteurs diplômés des instituts d'études bibliques, aux

quels il se compare sans cesse, implicitement : il se rapporte alors à Dieu « qui ne fait pas de différences ». C'est dans le même sens qu'il faut comprendre la citation d'Isaïe. En fait le passage cité se rapporte à la libération de Jérusalem : « Éveille-toi, éveille-toi! Revêts-toi de pouvoir, ô Sion! » Le fait de citer l'Écriture semble avoir chez lui une fonction essentiellement rhétorique, pour établir son autorité face à l'étranger de passage, en utilisant la manière la plus courante dans le milieu pentecôtiste, soit la connaissance de la Bible. La référence assez hétérodoxe aux « esprits de l'alcool et de la drogue » qui « doivent dire leur nom » intègre de façon syncrétique la pratique chrétienne de l'exorcisme, qui passe par la révélation du nom du démon qui habite le possédé (voir Marc, ch. 5, v. 1-20) et la croyance autochtone que la dépendance de l'alcool et des drogues découle d'une malédiction et non de problèmes personnels. Quant à la résurrection des morts, elle n'est plus attribuée à un lointain télévangéliste, mais pratiquée à domicile!

Alors que dans l'Église de l'Espíritu Santo, que dirige Osvaldo, l'Esprit de Dieu se manifeste essentiellement par des miracles, dans les deux autres Églises, l'accent est mis, à nouveau, sur la prière et la moralité. Pour Andrés, la morale chrétienne rejoint l'éducation civique : « Quand quelqu'un se convertit, on espère voir un changement dans sa conduite, bien que nous ne soyons pas tous des pièces d'or (*moneditas de oro*). La conduite d'un croyant doit être un bon témoignage pour la communauté. *Nous essayons d'en faire de bons citoyens*. Mais il y a des fois où la chair résiste à l'Esprit ».

Quant à Enrique, il récusé l'opposition fondamentale entre la science et la foi, commune chez les millénaristes<sup>10</sup>. Il souligne cependant l'existence de miracles qui prouvent la supériorité de la foi :

L'Église catholique perd de la crédibilité parce que les gens étudient davantage et parce que nous vivons dans une période de Lumières, de Science. En même temps, on voit progresser l'étude de l'Évangile. Par exemple, on sait maintenant que la cigarette et l'alcool sont mauvais pour le corps. C'est ce que nous disons aussi... En 1982, j'ai vu une femme, condamnée par les médecins; on a prié pour elle et elle a guéri.

En ce qui concerne la morale familiale, les trois proposent le même modèle de famille « patriarcale modernisée » que nous retrouvons chez leurs ouailles.

Tout se fonde sur le foyer. Pour ce qui est de la femme, pour des raisons culturelles [*sic*], elle est différente de l'homme, sous certains aspects. C'est pourquoi elle ne doit pas être nécessairement égale. Les hommes, les

jeunes surtout, sont un plus libéraux [*sic*]. C'est pourquoi il en coûte plus avec eux. Les femmes sont plus passives, plus tranquilles. C'est pourquoi on voit qu'il y a une différence. Bien sûr, l'homme doit faire vivre sa famille. Mais s'il y a un besoin, et que la femme en ait la chance, elle peut [aller travailler]... Quand un couple vient à l'Évangile, bien des femmes disent : «Mon mari a changé». S'il y a des divergences, il faut les discuter. Ce n'est pas toujours l'homme qui a raison. [Andrés]

Les femmes ont de bonnes idées et peuvent apporter beaucoup. Le problème, c'est le *machismo*. Si la femme n'a pas raison, il faut la raisonner, mais de bonne manière, car les paroles peuvent blesser plus que les coups. La femme est un vase plus fragile que l'homme, comme une fleur. Il faut beaucoup de sagesse, sinon tu ne vivras pas en paix avec ta conjointe. [Enrique]

On retrouve dans l'enseignement pentecôtiste concernant les rapports de genre un paradoxe que d'autres ont déjà souligné : il réaffirme le principe de la supériorité de l'homme, mais, en pratique, il condamne la violence et oblige en même temps le mari à tenir compte des opinions de sa femme. On comprend l'attrait que cette doctrine présente pour les femmes, sur le plan concret, dans des communautés où alcoolisme et violence conjugale vont souvent de pair.

### *Le discours biblico-idéologique : le monde*

Le discours sur le monde combine un constat négatif de la situation avec une certaine critique des injustices sociales, en rattachant le tout à l'omniprésence du Mal et du péché.

S'il n'y avait que Dieu, ce serait formidable, mais il y a aussi le diable qui veut que tu ailles en enfer avec lui. La chair tire vers le bas, l'âme vers le haut... Le grand mal, c'est l'injustice sociale. Les gens sont exploités par les puissants qui s'en prennent à ceux qui n'ont rien. Et avec la corruption, tout se vend... Les grands pays ont donné de grosses sommes d'argent, mais nos gouvernants n'en montrent qu'une partie et ils font disparaître l'autre. Regarde comment sont les rues! Ce n'est pas parce qu'il n'y a pas d'argent, mais parce qu'on le vole. [Enrique]

### *La politique*

Nous, comme *cristianos*, nous sommes presque apolitiques : nous appuyons celui qui gagne! Nous devons prier pour eux, pas vrai? Mais celui qui se met en politique ne travaille que dans ses propres intérêts... Malheureusement, l'Église ne s'est pas unie, car ce pour-

rait être des pasteurs qui gouvernent, ou des théologiens. Il y a des gens importants qui sont *cristianos* : des généraux, des colonels, des lieutenants, des députés. Mais comme ils sont croyants, les journalistes ne les interrogent pas. Le *cristiano* est toujours marginalisé, ici. Si tu es pasteur, on te regarde de travers. [Enrique]

L'énoncé qui précède commence par la réaffirmation de l'apolitisme classique du pentecôtisme guatémaltèque (accompagné de prières pour les gouvernants), mais qui se fonde cette fois sur un pessimisme concernant le monde en général et la politique en particulier (tromperies, corruption). Cette position coexiste contradictoirement avec le principe néo-pentecôtiste, qu'on affirmait sur toutes les tribunes dix ans auparavant : un changement serait possible, si des vrais croyants prenaient le pouvoir. Pourquoi l'échec de Serrano Elías, alors? Tandis que les paysans considèrent que c'est la politique qui l'a corrompu, «comme elle les corrompt tous», pour Enrique, ce sont des forces politiques occultes qui empêchent qu'on voie la vraie force des croyants en les marginalisant.

### **Conclusion**

L'analyse qui précède révèle à la fois la présence de tendances charismatique/millénariste et institutionnelle dans l'imaginaire autochtone, et suggère une coexistence dynamique entre ces représentations. La dimension charismatique est présente chez tous et se manifeste par l'adhésion au principe que la Foi peut produire des miracles. Chez la majorité des hommes interrogés, cependant, on ne retrouve pas l'idée d'une intervention marquante de Dieu dans le monde : malgré les «bénédictions» promises, les paysans restent pauvres, les politiciens, corrompus, et les croyants eux-mêmes donnent souvent le mauvais exemple. L'institutionnalisation, ou néo-pentecôtisme, se manifeste dans la prédominance du rituel et de la moralité sur les phénomènes les plus frappants qu'on associe au culte *evangélico* : trances, glossolalie, miracles, prophéties. Cette tendance se retrouve également chez les deux pasteurs *ladinos*, Andrés y Enrique. L'institutionnalisation de la religion pentecôtiste est sans doute renforcée par le fait que la Foi a cessé d'être limitée à un groupuscule minoritaire et persécuté pour devenir socialement acceptée sinon majoritaire. Par ailleurs, cette institutionnalisation approfondit la rupture par rapport à la culture et à l'identité autochtone : «Un bon chrétien est un bon citoyen».

Ajoutons que nous n'avons retrouvé aucun signe de cette continuité entre le pentecôtisme et les cultures amérindiennes, que postulaient Bastian (1998) et Adams (2001), au-delà d'un parallélisme très général entre la gué-

raison chamanique et la «guérison par l'Esprit». En fait, la rupture par rapport à l'amérindianité, amorcée dès la conversion (Cantón 2004; Beaucage 2004), semble se nourrir des liens croissants que l'émigration guatémaltèque établit avec les États-Unis : pays «discipliné» et généreux, objet des bénédictions de Dieu parce qu'il a écouté Sa Parole (malgré un déclin récent). À l'opposé, le Guatemala est puni pour son idolâtrie et affligé de dirigeants corrompus. Les autochtones néo-pentecôtistes et leurs pasteurs se démarquent cependant de la tendance décelée par Stoll et Cantón au début des années 1990, car ils ont perdu l'espoir de changer l'ensemble de la société en influençant les dirigeants : les *cristianos* vont en politique pour se perdre! À preuve, les deux tentatives de rapprochement du protestantisme avec le pouvoir : la dictature d'Ephraïm Rios Montt, en 1982-1983 et la présidence de Serrano Elias (1990-1993). Ces deux expériences, surtout la deuxième, sont considérées comme des échecs.

En même temps, la persistance d'une tendance charismatique, millénariste, est facile à déceler dans l'imaginaire de plusieurs *evangélicos* : «les prophéties se réalisent», «de grands malheurs nous attendent», «même les morts ressuscitent». Nous avons vu que, pour la plupart des femmes interrogées, la présence divine immédiate se traduisait essentiellement par des flots d'émotions, une allégresse qui les emportait. Parmi les pasteurs, c'est Osvaldo qui incarne manifestement cette position qui donne la priorité au contact direct avec Dieu. Mais on observe également chez certains fidèles des deux autres Églises locales une sorte de résurgence permanente du millénarisme, qui s'appuie sur la croyance fondamentale au rôle de l'Esprit saint et la place de la guérison miraculeuse dans le culte. Face à Andrés et Enrique, qui reproduisent localement la position institutionnelle, néo-pentecôtiste des Églises nationales, ce millénarisme apparaît comme une rébellion. Elle peut demeurer larvée comme on l'observe chez certains fidèles de l'Église Fuente de Luz Bethel, Luisa, Elias et Arnulfo. Écartés des positions de pouvoir dans l'Église locale, les trois n'en affirment pas moins qu'ils ont des «dons» de prophétie, d'exorcisme et de guérison : ils les exercent en douce, sous couvert de la prière pour les malades. Elias oppose clairement la légitimité que confère l'Esprit à celle que donne un diplôme en théologie (*un cartón*). La tension peut aussi éclater en une scission, comme dans le cas d'Osvaldo, qui s'est séparé du Monte Calvario pour former sa propre Église. Ne pouvant appuyer leur autorité sur la formation standard des pasteurs, les dissidents recourent à l'expérience du «Baptême de feu», qui confère *la autoridad de Dios* : c'est alors l'Esprit saint qui guide, comme l'illustre le témoignage

de conversion d'Osvaldo. C'est là qu'intervient le contrôle exercé sur les Églises locales par les hiérarchies nationales et internationales : on peut imaginer que devant le danger millénariste représenté par les deux fondateurs de Fuente de Luz Bethel, elles ont dépêché un pasteur, Enrique, dont la formation à Ciudad Guatemala et aux États-Unis garantissait l'orthodoxie.

En synthèse, un nombre important d'autochtones ont adhéré à la foi nouvelle, dans une période de crise où le système symbolique traditionnel (un catholicisme syncrétique centré sur le culte des saints) perdait son efficacité et sa crédibilité (Annis 1987; Cleary 1992). Cependant, il ne s'agit pas ici de réduire les mouvements religieux actuels à n'être que l'expression idéologique de la crise sociale et économique (c.f. Cantón 1998:47), mais bien de considérer que l'adhésion au protestantisme pentecôtiste représente une des issues possibles à la décomposition du cadre socio-culturel sur lequel reposaient les identités communautaires. Dans l'Ouest du Guatemala, les dix ans de guerre entre les groupes révolutionnaires et l'armée ont profondément déchiré le tissu social, favorisant cette désaffection que connaît le catholicisme pendant les années 1980, les plus violentes. Le pentecôtisme apporte le réconfort de petites communautés, la chaleur des rites, et l'évidence des guérisons miraculeuses, en plus de présenter un remède à des maux séculaires, tels l'alcoolisme et la violence conjugale. C'est ici que le témoignage des femmes interrogées, sur la vie de malheur qui a précédé leur adhésion à la foi nouvelle, sur la paix qui a suivi et sur la nécessité que le conjoint ait aussi la foi, prend toute son importance.

Par ailleurs, le caractère décentralisé des groupes et surtout, le charisme qui résulte du recours permanent à l'Esprit saint comme source d'inspiration et de pouvoir permet rapidement à des Guatémaltèques, ladinos ou autochtones, de passer «du baptême de l'eau à celui du feu», c'est-à-dire de devenir à leur tour prédicateurs et thaumaturges. Devant ce phénomène, les principales dénominations tenteront de donner à leurs nouveaux cadres la formation qu'il faut pour reproduire assez fidèlement le contenu actuel de la doctrine (Scotchmer 2001:242). C'est le cas d'Enrique et, dans un moindre degré d'Andrés, qui deviennent pasteurs officiels de deux Églises locales. Ceux qui, pour diverses raisons ne satisfont pas aux normes, comme Arnulfo et Elias, seront relégués à des positions subalternes : «anciens», «membres fondateurs». À moins qu'ils ne possèdent déjà suffisamment d'ascendant, de charisme, pour quitter le groupe avec leurs disciples et fonder leur propre Église. Dans le cas d'Osvaldo, ses talents de guérisseur semblent compléter, pour ses fidèles, à une formation théologique plus

complète. Cela permet au pasteur autochtone de maintenir bien vivante, à partir d'une position de pouvoir, la foi millénariste.

En soulignant les traits principaux de l'imaginaire des fidèles autochtones, nous avons pu dégager que les rapports entre charisme / millénarisme, d'une part, institutionnalisation / néo-pentecôtisme, d'autre part, ne se réduisent ni à une transition linéaire du premier vers le second, ni à un rapport simple avec l'appartenance de classe. Autant la crise permanente des campagnes guatémaltèques pousse à une résurgence continue du millénarisme, autant la croissance même du mouvement pentecôtiste et le contrôle des Églises nationales et internationales tendent à l'institutionnalisation. Il en résulte une tension interne qui pourrait être un facteur essentiel dans la dynamique actuelle du mouvement.

*Pierre Beaucauge, Université de Montréal, Département d'Anthropologie, C.P. 6128, Succ. Centre-Ville, Montréal, Québec, H2V 4K5, Canada. Courriel : pierre.beaucauge@umontreal.ca*

## Remerciements

Cette recherche sur les pentecôtistes autochtones du Guatemala a été financée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, dans le cadre du projet intitulé «Les nouveaux imaginaires sociaux en Amérique latine», du Groupe de recherche sur les imaginaires politiques en Amérique latine (GRIPAL), dirigé par André Corten, du département de science politique de Université du Québec à Montréal. Pierre Beaucauge était le responsable pour le Mexique et l'Amérique centrale.

## Notes

- 1 Mon expérience mexicaine de l'été 2002 correspond en gros, sur ce plan, à celle de l'auteure : les entrevues à Mexico furent relativement faciles à réaliser et livrèrent des matériaux abondants et généralement assez conformes au discours officiel des Églises. Quant aux autochtones nahuas et tlapanèques de la région de Tlapa, Guerrero, ce sont des convertis de première génération qui se considèrent très minoritaires au sein d'une société globalement hostile, malgré la loi mexicaine de 1992 sur la liberté des cultes. Ces entrevues furent assez ardues et je rencontraï plusieurs refus, surtout auprès des membres de la base qui me renvoyaient au pasteur (Beaucauge 2004).
- 2 D'après un témoignage recueilli par Cantón en 1989, plus de 80 % des résidents d'Almolonga seraient *evangélicos* (Cantón 1998:124).
- 3 Gerardo Ducos a effectué dix-neuf entrevues : neuf à Quetzaltenango et dix à Almolonga. Treize des personnes interviewées étaient des hommes et six, des femmes. Leur âge moyen était de 36 ans; huit étaient des célibataires pour onze personnes mariées. Ils appartenaient à trois Églises : Iglesia de Dios de la Profecía Universal (9) et Iglesia del

Espíritu Santo (1) à Almolonga et Fuente de Luz Bethel à Quetzaltenango (9).

- 4 Si on adopte le critère linguistique, le seul indicateur officiel d'appartenance ethnique au Guatemala, les Quichés, qui sont près d'un million, forment le peuple autochtone le plus nombreux du pays. Suivent en importance les Mams, qui sont 644 000, les Cakchiquels, 405 000, les Kekchis, 361 000, les Kanjobals, 112 000 et les Tzutuhils, 80 000 (Lovell 1988:27). On estime qu'au moins 40 % des onze millions de Guatémaltèques sont autochtones.
- 5 Nous avons retrouvé la même ligne de partage autour de cet énoncé chez les pentecôtistes mexicains interrogés (Beaucauge 2004).
- 6 Sans doute une référence à Isaïe, chapitre 2, versets 12-15 : «Jéhovah des armées...s'abattra sur ce qui est élevé, et ce sera abattu; [...] sur les hautes tours et sur les murs solides». Il y a également une allusion au célèbre «In God we trust» qui apparaît sur les dollars américains.
- 7 La citation exacte de l'Évangile est : «On ne peut servir à la fois deux maîtres : Dieu et Mammon [l'argent]» (Luc, chapitre 16, verset 13). Mais comme l'argent est directement associé aux bénédictions divines, la substitution n'est pas le fruit du hasard. Dans le parler autochtone, l'Autre (*el Otro*) désigne Satan, qu'on préfère ne pas nommer, juste au cas où il entendrait!
- 8 D'après le *Diccionario de la lengua española*, «s'appliquent à elles-mêmes le pluriel certaines personnes de très haut rang, comme le roi, le pape, les évêques» (Real Academia Española 1997, T. 2 : 1448, art. *nos*).
- 9 «Un autre livre fut ouvert, qui est le Livre de la Vie; et les morts ont été jugés, selon leurs œuvres, comme il était écrit dans le Livre (*Apocalypse de Saint Jean*, chapitre 20, verset 12) [...] et quiconque n'était pas inscrit dans le Livre fut lancé dans le lac de feu» (verset 15). Plus loin le même texte précise que les damnés seront jetés «dans le lac qui brûle avec du feu et du soufre, qui est la deuxième mort» (Chapitre 21, verset 8).
- 10 «Contrairement aux fondamentalistes [les néo-pentecôtistes] se sont réconciliés avec la science et ont mis de côté l'opposition à l'évolution comme critère de la foi» (Stoll 1990:48).

## Références

- Adams, Abigail E.  
2001 Making One Our Word. Protestant Q'eqchi' Mayas in Highland Guatemala. *Dans* Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America. James W. Dow et Alan R. Sandstrom, dirs. Pp. 205-234. Westport: Praeger.
- Annis, Sheldon  
1987 God and Production in a Guatemalan Town. Austin: University of Texas Press.
- Bastian, Jean-Pierre  
1998 Protestantisme et ritualité chez les Mayas du Chiapas. *Études théologiques et religieuses* 73:591-606.
- Beaucauge, Pierre  
1987 The Formation of the Working Class in Central America. *Dans* International Labour and the Third World, Rosalind E. Boyd, Robin Cohen et Peter Gutkind, dirs. Pp. 85-95. Aldershot: Gower Pub.



- 2001 Fragmentation et recomposition des identités autochtones dans quatre communautés des régions caféicoles du Mexique. *Recherches amérindiennes au Québec* 31(1):9-19.
- 2004 Nouveaux imaginaires et conversions au protestantisme chez les Amérindiens du Guerrero (Mexique). *Recherches amérindiennes au Québec* 34(2):33-47.
- Cantón, Manuela
- 1998 Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993). *La Antigua: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (Guatemala)*.
- 2004 Violence politique, exclusion ethnique et rituel dans les Églises néo-pentecôtistes guatémaltèques (1989-1994). *Recherches amérindiennes au Québec* 34(2):7-17.
- Cleary, Edward L.
- 1992 Evangelicals and Competition in Guatemala *Dans Conflict and Competition: The Latin American Church in a Changing Environment*. Edward L. Cleary et Hannah W. Stewart-Gambino, dirs. Pp. 167-196. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Dow, James W.
- 2001 Demographic Factors Affecting Protestant Conversions in Three Mexican Villages. *Dans Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. James W. Dow et Alan R. Sandstrom, dirs. Pp. 73-86. Westport: Praeger.
- Dow, James W., et Alan R. Sandstrom, dirs.
- 2001 Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America. Westport: Praeger.
- Garma Navarro, Carlos
- 2000 Conversos, buscadores y apóstatas, estudio sobre la movilidad religiosa. *Dans Perspectivas del fenómeno religioso*. R. Blancarte, dir. Pp. 129-179. Mexico: FLACSO.
- Hvalkof, Søren, et Peter Aaby, dirs.
- 1981 Is God an American? An Anthropological Perspective on the Missionary Work of the Summer Institute of Linguistics. Copenhagen: International Working Group on Indigenous Affairs.
- Lovell, William G.
- 1988 Surviving Conquest: The Maya of Guatemala in Historical Perspective. *Latin American Research Review* 23(2):25-57.
- Real Academia de la Lengua Española
- 1997 [1992] *Diccionario de la lengua española*, vol. 2. Madrid: Espasa Calpe.
- Scotchmer, David
- 2001 Pastors, Preachers or Prophets? Cultural Conflict and Continuity in Maya Protestant Leadership. *Dans Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. James W. Dow et Alan R. Sandstrom, dirs. Pp. 235-262. Westport: Praeger.
- Stoll, David
- 1990 Is Latin America Turning Protestant? Berkeley: University of California Press.
- 1994 "Jesus is Lord of Guatemala": Evangelical Reform in a Death Squad State. *Dans Accounting for Fundamentalism: The Dynamic Character of Fundamentalist Movements*. Gabriel Almond et Emmanuel Sivan, dirs. Pp. 99-123. Chicago: University of Chicago Press.