

Violence politique, exclusion ethnique et rituel dans les Églises néo-pentecôtistes guatémaltèques (1989-1994)

Political Violence, Ethnic Exclusion and Ritual in Guatemalan Pentecostal Churches (1989-1994)

Manuela Cantón Delgado

Volume 34, numéro 2, 2004

Les nouveaux enfants de Dieu : conversions récentes en Amérique latine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1082274ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1082274ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (imprimé)

1923-5151 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cantón Delgado, M. (2004). Violence politique, exclusion ethnique et rituel dans les Églises néo-pentecôtistes guatémaltèques (1989-1994). *Recherches amérindiennes au Québec*, 34(2), 7–17. <https://doi.org/10.7202/1082274ar>

Résumé de l'article

Cet article présente d'abord certaines pratiques de négation de la diversité ethnique, fondées sur un refus conscient et organisé de la culture autochtone par des Églises pentecôtistes guatémaltèques pendant les années 1990. Il analyse ces stratégies de représentation, qui visent à stigmatiser tous les Mayas non convertis et à légitimer leur domination politique tout en proposant leur exclusion symbolique. En second lieu, il s'agira de voir, cependant, comment les exclus sont des acteurs sociaux capables de mettre en marche des processus d'appropriation et de médiation culturelle qui transforment en stratégies utiles ces mêmes idéologies qui cherchaient leur exclusion.



Violence politique, exclusion ethnique et rituel dans les Églises néo-pentecôtistes guatémaltèques (1989-1994)

**Manuela
Cantón
Delgado**

Departamento de
Antropología Social
Universidad
de Sevilla

Traduit de
l'espagnol par
Elena Soldevila

Moi, je pense que le Seigneur a des desseins en ce qui a trait à la vie de chaque peuple et que le Guatemala est un pays béni par le Seigneur parce qu'il y a beaucoup de *pentecôtistes* [...] Mais je crois que pour être le peuple de Dieu, il nous manque encore beaucoup [...] On peut réussir à améliorer tout un pays, mais il faut prier beaucoup [...] L'Ennemi aussi attaque, et il connaît l'endroit qu'il foule de ses pieds [...] Il s'agit d'un contrat du Seigneur avec le Guatemala, un contrat personnel, parce que, par exemple, nous avons beaucoup d'entraves, de la même manière que nous avons des bénédictions, nous avons des entraves : nous avons LES MAYAS [...] C'est que les autochtones sont encore attachés à toutes ces croyances et il est difficile de les en arracher, alors, il y a encore des restes de ces liens, tout ce qu'ils pratiquaient à propos de leurs dieux, tout cela existe encore au Guatemala. (Métisse d'Antigua, *evangélica*, ex-spirite et médium, 1992)

JE ME PROPOSE, tout au long de ces pages, de développer et de partager une double réflexion. La première partie de cette réflexion se concrétise dans la citation que je viens de transcrire. D'une part, j'essaierai de présenter de façon critique quelques-unes des pratiques inspirées d'une idéologie politique et religieuse qui exclut la diversité ethnique, c'est-à-dire qui se fonde sur le rejet conscient et organisé de la culture autochtone, telle que mise de l'avant dans les Églises néo-pentecôtistes actives au Guatemala durant la décennie 1990. À cette fin, je composerai quatre mises en scène, différentes mais complémentaires entre elles, à travers lesquelles surgiront peu à peu divers aspects des relations

entre la violence politique et le néo-pentecôtisme charismatique. À travers ces quatre « instantanés », nous cernerons l'approche néo-pentecôtiste de la diversité ethnique au Guatemala et nous analyserons le discours sur les plans spirituel, économique, politique et culturel. Je me propose de dévoiler certaines des stratégies de représentation destinées à étendre la stigmatisation à toute la population maya non pentecôtiste, à légitimer le contrôle politique sur elle et à promouvoir son exclusion symbolique, aussi bien de l'histoire que du présent du Guatemala.

Les Églises néo-pentecôtistes constituent une modalité très politisée du protestantisme et il faut chercher leur origine historique dans les formes plus anciennes du méthodisme nord-américain. La majorité de ces organisations religieuses sont arrivées au Guatemala après le tremblement de terre dévastateur de 1976 et elles l'ont fait dans le but d'organiser la répartition de l'aide humanitaire destinée aux milliers de victimes que ce séisme avait laissées sur son passage. Une des nouveautés importantes que le néo-pentecôtisme a apportées a été la promotion d'un règlementation éthique moins rigide de la vie des nouveaux convertis, par rapport aux normes plus exigeantes des congrégations pentecôtistes qui étaient déjà établies au Guatemala. Cet adoucissement des exigences a fini par favoriser, dans les années 1980, la lente incorporation des classes moyennes et supérieures aux nouvelles Églises. En effet, ce changement, en rendant la conversion moins visible, permettait à ces

secteurs sociaux d'éviter le stigmate associé au pentecôtisme populaire. Ce stigmate est occasionné par les ruptures sociales que l'intégration dans les Églises provoque habituellement, à cause du profil socio-économique de leurs adhérents et en raison de leur affrontement ouvert avec l'Église catholique (attitude qu'on peut qualifier d'anti-œcuménisme). C'est ainsi que dans ces Églises néo-pentecôtistes se sont rassemblés assez rapidement des individus et des groupes procédant des classes moyenne et supérieure guatémaltèques, des politiciens, des entrepreneurs, des militaires et des professionnels de tout genre, ayant une vision claire sur le besoin de participer à la politique nationale et de se démarquer ainsi de l'apolitisme qui caractérisait jusqu'à ce jour le protestantisme pentecôtiste.

Dans les discours néo-pentecôtistes typiques, on imagine un Guatemala sans autochtones, on rend responsables les Mayas de problèmes comme la longue guerre civile, la délinquance, la pauvreté, la corruption politique, le trafic des narcotiques, les catastrophes naturelles et même des maladies comme le choléra! Dans ces Églises, on prie intensément pour la disparition de leurs pratiques culturelles et de leur « idolâtrie religieuse », dans le but de « libérer la nation », au sens (pentecôtiste) de l'*exorciser*. Cela veut dire « expulser les démons », ce qui se rapporte de façon métaphorique aux pratiques rituelles (considérées comme « démoniaques ») et aux croyances (vues comme « idolâtres, fétichistes, fausses ») des nombreux groupes autochtones présents au Guatemala. Nous faisons donc référence à un type de violence incarnée dans le langage, encastée dans les imaginaires religieux et qui, dû au pouvoir que détient le langage de produire une réalité, finissent par déchaîner et légitimer des actions persécutrices et violentes contre les groupes désignés par ces représentations religieuses comme étant les ultimes responsables de tous leurs malheurs.

C'est pourquoi, dans cette première partie, j'essaierai d'explorer quelques-uns des processus d'expression, de classification et de construction de la réalité sociale qui se produisent fondamentalement dans le langage et qui se cristallisent dans un ensemble de représentations partagées et médiatisées socialement. Le langage est le lieu par excellence où se matérialise le pouvoir symbolique (entendu comme la capacité des sujets pour agir sur le monde au moyen du langage) et où s'exerce la violence symbolique, celle qui légitime en silence l'inégalité et les vexations à caractère raciste. La violence symbolique n'est pas considérée comme une violence en tant que telle (Bourdieu 1985 : 120). Il s'agit donc d'un territoire-clé pour la lutte politique et pour les politiques de représentation. Nous faisons référence à un langage qui devient rituel à travers la prière conjointe et organisée dans les Églises. Elle dépasse toute rationalité lorsqu'elle devient glossolalie (une forme d'oraison inintelligible qui consiste à « prier dans l'Esprit » et que les pentecôtistes appellent « parler des langues »). Cette parole est retournée au code partagé par la congrégation à travers son interprétation interne comme prophétie. Bien entendu, cette considération ne doit pas nous faire oublier que le rite religieux est, en essence, un rite social « dont la magie réside non pas dans les discours et les contenus de conscience qui les accompagnent (dans ce cas particulier les croyances et les représentations religieuses), mais dans le système de relations sociales constitutives du rituel lui-même » (Bourdieu 1985 : 77).

Cependant, ce n'est que la première partie de ma réflexion. En deuxième lieu, j'essaierai de ne pas perdre de vue le fait que les individus et groupes que ces représentations politiques et religieuses transforment en victimes à nos yeux, les

autochtones mayas, sont également des acteurs sociaux capables de mettre en marche des processus d'appropriation spécifiques pour convertir en stratégies utiles les mêmes idéologies, discours et pratiques qui, d'en haut, cherchent à les exclure. Des processus qui réussissent à resignifier de façon stratégique la violence contenue dans les représentations qui les excluent, même si cela finit par supposer l'organisation d'un imaginaire d'exclusion sur mesure, conforme à leurs propres besoins et leurs propres habits. C'est-à-dire que j'essaierai d'être attentive aux processus de médiation culturelle et de présenter les autochtones pentecôtistes comme des acteurs de pratiques stratégiques dans divers contextes concrets. Cette deuxième partie de ma réflexion porte donc sur l'analyse des dimensions culturelles de la violence politique, analyse à laquelle j'ai recours pour faire contrepoids aux excès caractéristiques des études sur les processus de domination politique et sociale, qui parfois ne comprennent la réalité qu'en termes de dominants et dominés, laissant en dehors du schéma la résistance, la séduction et les appropriations à partir des usages.

Pour illustrer cette deuxième partie de mon propos, je vais revenir ici sur les mots d'un autre informateur, dans ce cas-ci un Cakchiquel néo-pentecôtiste de San Antonio Aguascalientes, municipio situé dans le centre-ouest du Guatemala. Il s'agit d'une des localités autochtones où est apparue de façon plus claire la relation entre les conversions au pentecôtisme et la fracture de la logique communautaire, une logique qui se manifeste dans les fêtes patronales et dans les pratiques économiques centrées sur la culture du maïs et la production d'artisanat dite « typique » (textiles traditionnels). San Antonio est un des municipios où on assiste en parallèle à l'abandon du catholicisme, à sa stigmatisation accélérée (qui consiste surtout à rendre les catholiques responsables de toutes sortes de violences) et à l'émergence des nouvelles organisations néo-pentecôtistes (en concurrence pour le monopole d'un champ religieux disputé et divisé) et à la mise en marche de nouvelles pratiques économiques, de nouvelles entreprises, de formes différentes de concevoir l'investissement des profits et d'éluider (comme nous verrons plus tard) les dépenses associées au maintien des festivités catholiques.

Toute violence provient, disons, des catholiques, nous ne devons pas nous mêler de ça, parce que déjà, la violence appartient à l'Ennemi, au Diable qui est Satan, le maître du monde, à ceux qui commettent des violences et des iniquités [...] Nous en sommes éloignés, Satan utilise les personnes qui ne croient pas en Jésus-Christ pour commettre des actes violents [...] Disons que cette violence apparaît aussi parce que c'est écrit dans l'Apocalypse qui dit qu'il y aura des rumeurs de guerre et qu'il y aura la peste [...] Pas nous, nous sommes *dans* le monde mais nous ne sommes pas *du* monde [...] La plupart des catholiques qui ne connaissent pas le Christ font tout ce mal, car eux ils n'ont pas la lumière, ce sont des ignorants et c'est pour ça que Satan se sert d'eux. (Un informateur cakchiquel de San Antonio Aguascalientes)

On pourrait déduire de tout ce qu'on a dit jusqu'à maintenant que ce propos double représente, d'une certaine manière, une tentative d'en arriver à un exercice simultané d'engagement politique et de relativisme culturel qui nous confronte à un vieux dilemme anthropologique. Comme l'affirme Edward F. Fischer dans sa réflexion sur l'éthique anthropologique dans l'aire maya et la relation entre droits humains et relativisme culturel : « Les nouveaux problèmes auxquels sont confrontés les ethnographes font référence à une vieille tension pas encore résolue en anthropologie, entre le relativisme culturel et

l'universalisme éthique. » (Fischer 2001 : 292) Mais Fischer fait allusion aux « ethnographes qui travaillent actuellement sur le terrain », ce qui m'amène à ajouter, dans mon cas concret, une tension supplémentaire : celle que je ressens à cause des années qui me séparent du Guatemala, où je ne suis pas retournée depuis 1995.

Qu'on me permette de décrire très brièvement en quoi a consisté mon travail d'anthropologue au Guatemala. En 1989 j'ai commencé une recherche ethnographique sur quelques-uns des processus déclenchés dans plusieurs communautés mayas comme résultat de l'action des grandes organisations protestantes présentes au Guatemala, dont certaines ont promu un ensemble d'idées d'allure violemment ethnocide, nourries par un pentecôtisme politique radicalisé. J'ai travaillé dans de très petites congrégations composées d'une poignée d'autochtones et aussi dans les grandes Églises de Ciudad de Guatemala, ces dernières étant composées de centaines de métis (*ladinos*) et d'une partie de l'élite politique et économique du pays. Mon travail portait aussi (bien qu'en une moindre mesure) sur les Tzotzils déplacés par des expulsions qui avaient eu lieu depuis les années 1970 dans les hautes terres du Chiapas (Mexique). Ces expulsions de leurs municipes d'origine étaient une conséquence de leur conversion aux Églises pentecôtistes qui devenaient chaque jour plus nombreuses dans cette région du Sud-Est mexicain. J'ai établi une typologie des organisations religieuses protestantes, j'ai pris connaissance de leurs idées et j'ai décrit leurs propos doctrinaux et politiques. J'ai analysé de nombreux discours de différents types et je les ai mis en relation avec les usages sociaux des conversions. J'ai essayé d'observer les relations entre les récits de conversion et ces autres récits qui cherchent à légitimer, à travers la Bible, une représentation de l'histoire politique du Guatemala qui criminalise la culture maya dans son ensemble. J'ai esquissé une comparaison des relations entre la violence politique et les conversions aussi bien dans les hautes terres du Chiapas que dans l'Ouest guatémaltèque (Canton 1998). Aujourd'hui je suis consciente que tout le panorama que j'ai trouvé d'un côté et de l'autre de la frontière mexicano-guatémaltèque a beaucoup changé depuis l'année 1995-1996. Ce dont je vais parler est ce que j'ai connu, ce que j'ai ressenti et ce que j'ai vu, et l'analyse que j'en ai faite alors, c'est-à-dire que je n'inventerai pas un Guatemala, l'actuel, que je ne connais pas de première main : celui de l'après-guerre civile, celui des lynchages et des enlèvements généralisés, celui de l'éternel retour au gouvernement du général illuminé Rios Montt¹. Un Guatemala traversé par de nouvelles manières d'imaginer, de représenter et d'exercer la violence, avec une histoire récente dominée par les formes les plus atroces de la terreur organisée.

En moi aussi, beaucoup de choses ont changé depuis les années où j'ai travaillé au Guatemala. Entre autres, ma perception de ce que j'ai fait de ce qu'on m'a raconté et de ce que j'ai observé. Je pense aux insomnies parfois névrotiques de l'anthropologie critique, qui nous a accompagnés jusqu'à la fin du siècle et que beaucoup ont considérée comme une mode éphémère. Mais il s'agit d'une mode qui nous a laissé une bonne poignée d'incertitudes concernant les représentations que nous construisons, c'est l'orchestration intéressée et monologique des discours qui se produisent sur le terrain dans des conditions dialogiques, la polyphonie, les voix multiples de ceux qui nous parlent sur le terrain, l'autorité ethnographique de celui qui enregistre, qui analyse, qui écrit pour d'autres. Il est possible que la façon dont j'ai utilisé des dizaines de récits

enregistrés à titre d'ethnographie les ait rendus en quelque sorte fictifs. Ces récits sur lesquels j'ai fondé l'analyse contenue dans *Bautizados en fuego* (1998) sont principalement des témoignages de conversion au néo-pentecôtisme. Je les ai enregistrés, transcrits, démembrés; je les ai décomposés et je les ai remis ensemble. Il est possible que je les aie momifiés, endurcis, encartonnés, d'une manière précipitée, dans mon souci d'en faire quelque chose de scientifique. Bien qu'il soit aussi vrai que dans chacune des pages de ce livre on peut apercevoir des traces de la tension entre ceux qui y parlent et ceux pour qui on parle.

Ce chemin a déjà été parcouru, et maintenant, en y revenant encore une fois pour ma contribution à ce numéro, je me demande à nouveau si j'ai su rendre justice au travail de médiation entre cultures, entre univers de sens, qui devrait être le destin ultime de toute ethnographie. Ou peut-être, au contraire, ces récits de conversion produits dans des conditions dialogiques furent-ils enfin, en voyageant sous forme de texte, convertis en analyse monologique par celle qui écrit ces lignes. Réfléchir sur des matériaux ethnographiques, des constructions théoriques, des scénarios politiques et des expériences qui ont été produits à un autre moment pour servir d'autres fins peut être considéré, peut-être avec raison, comme un contresens méthodologique. Ou comme une sorte d'imposture. Continuons avec ce contresens, car il est possible qu'il nous aide à repenser ce Guatemala hétérogène des années 1990, ethniquement divers, injuste, confronté, détruit par la violence; et ces Églises converties en espaces expressifs d'une extraordinaire densité politique, des espaces parfois tragiques qui, depuis la moitié de cette décennie, n'ont cessé de se transformer, de se multiplier et de croître.

Je clos enfin cette longue introduction. Par la suite, je vais essayer de composer deux scénarios à base de mises en scène (ou « instantanés ») et de problématiques concrètes qui montrent comment on fait des usages politiques, localement, de systèmes de sens qui, comme c'est le cas du pentecôtisme, ont connu une expansion mondiale. Ces deux scénarios sont traversés de haut en bas par la violence politique. Le premier fait référence au premier des objectifs que je me suis donnés, c'est-à-dire de présenter des discours et des pratiques d'exclusion de la diversité ethnique propres aux « Églises d'élite » localisées à Ciudad de Guatemala, fondamentalement celles des néo-pentecôtistes des Églises d'El Verbo et d'El Shaddaï. À cet objectif répond le contenu de la prochaine section. Le deuxième scénario nous permettra d'explorer quelques processus d'hybridation, d'appropriation et de médiation culturelle dans lesquels les autochtones convertis au pentecôtisme apparaissent comme des acteurs de pratiques stratégiques, c'est-à-dire qu'ils sont amenés au-delà de leur condition de victimes passives de la violence religieuse et politique. Quelques suggestions autour des relations entre violence, relativisme et réflexivité concluront ce travail.

« L'INDIEN C'EST LE PASSÉ. » RITUALISATION NÉO-PENTECÔTISTE DE L'EXCLUSION ETHNIQUE

PREMIER CAS

Je vais me concentrer ici sur l'élaboration discursive et la représentation stratégique de l'histoire du Guatemala en termes de *témoignage de conversion*, c'est-à-dire en suivant les clés articulatoires d'un type de récit, composé après la conversion,

que les pentecôtistes mettent en scène et racontent à la congrégation de manière très émotive. Je veux souligner le remaniement de l'histoire du Guatemala en termes d'un avant et d'un après², en fonction d'un événement qui déchaîna le « réveil de la nation » (dans le sens d'un éclatement de la spiritualité évangélique et d'une rapide expansion des Églises). Concrètement, le moment charnière est l'année 1948, alors que le vote du Guatemala aux Nations unies a été décisif pour la proclamation controversée de l'État d'Israël. À partir de ce moment, affirme-on, « les bénédictions pour le Guatemala sont arrivées » parce que, « qui bénit mon peuple sera béni », dit la Bible. Cette phrase est devenue un leitmotiv qui fait partie de la plupart des discours qui rapportent cet événement. En fait, la date coïncide avec le milieu de la période d'« explosion évangélique », selon la périodisation effectuée par l'historien pentecôtiste Virgilio Zapata (Zapata 1982; Canton 1998 : 261). Il situe cette « explosion » dans la période allant de 1940 à 1956.

La réclusion métaphorique de l'Amérindien dans l'infamie d'un passé d'offenses à Dieu déjà révolu, est un type de représentation particulièrement fréquent parmi les membres d'une Église d'élite comme la néo-pentecôtiste El Shaddai. Voyons comment l'explique un entrepreneur membre de cette Église. Dans ce cas comme dans bien d'autres, on parle de l'autochtone au passé :

Le problème est le suivant : ce pays fut un pays idolâtre pendant des siècles, un pays d'envoûtements et de sorcellerie, tant et si bien que... dans ce pays, la race autochtone, qui constitue le 70 % de la population du Guatemala, fut une race qui vécut dans la sorcellerie, dans la magie. Ils adoraient le dieu soleil et la déesse lune et ils faisaient un culte au serpent [...]. Comme dit le Livre des Psaumes, verset 115 : « Ces images ont des yeux et ne voient pas, des oreilles et n'entendent pas, une bouche et ne parlent pas, des pieds et ne marchent pas et comme elles ne marchent pas, ils les portent sur leurs épaules ! » C'est ça, les processions, et ça vient d'Espagne [...] On a apporté l'idolâtrie en plus ! À ce moment-là ce pays était maudit, complètement maudit ! [...] Et en 1948, lorsqu'il y a eu un vote pour qu'Israël devienne une nation, le dernier vote, le vote décisif, ce fut celui du Guatemala [...] et c'est à partir de ce moment que le Guatemala a commencé à recevoir la bénédiction de Dieu [...] comme un épanchement du Saint Esprit dans ce pays ... (c'est moi qui souligne)

La stratégie qui consiste à criminaliser les pratiques culturelles des groupes mayas, tout en les occultant, en les reléguant symboliquement dans les oubliettes d'un passé révolu, constitue un des exercices de violence symbolique préférés et des mieux adaptés à l'imaginaire des congrégations néo-pentecôtistes urbaines. Comme nous le savons, les représentations tissées dans le langage redéfinissent la réalité et même la produisent. Beaucoup des membres de ces Églises ne perçoivent plus l'Amérindien comme un Maya, ni comme un guerillero potentiel, ni comme un paysan de gauche : ils ne voient en lui qu'un pécheur, un survivant du Guatemala d'avant, qui a offensé Dieu. Les congrégations néo-pentecôtistes deviennent ainsi des espaces tragiques où l'on produit de nouvelles formes de stigmatisation qui redéfinissent la signification de l'amérindianité au point de nier le caractère hétérogène de la réalité culturelle maya. Ce stigmatisme finit par filtrer à travers les imaginaires d'autres congrégations pentecôtistes, dans la mesure où ceux qui les produisent sont reconnus comme des agents légitimes pour réaliser cet exercice de redéfinition de la complexe réalité autochtone guatémaltèque³.

DEUXIÈME CAS

Le 23 août 1992, nous avons eu la possibilité d'assister à une célébration organisée par l'Église du Verbe (*Iglesia del Verbo*) à Ciudad de Guatemala. Le programme incluait la présence du général Efraín Ríos Montt qui prononça un discours que nous avons pu écouter en direct. Il y lança une série d'affirmations terrifiantes au sujet de la *nation guatémaltèque* et de sa direction politique. Il faut noter que cette conférence fut prononcée dix ans après le début du gouvernement militaire qu'il avait dirigé et dix ans avant d'occuper à nouveau une place prépondérante dans la politique guatémaltèque, cette fois comme président du Sénat, après la victoire du Frente Republicano Guatemalteco (dont Ríos Montt fut une figure emblématique) lors des élections de 1999. Le discours de Ríos Montt traduisait clairement son mépris envers les Mayas guatémaltèques et sa construction grossière d'un concept homogénéisant de « nation » qui exclut plus de la moitié de la population du pays et qui nie fermement la diversité ethnique. Toujours en hurlant et avant de tomber à genoux sur l'estrade, Ríos Montt a affirmé : « Le Guatemala a besoin d'un changement, mais ce changement ce n'est pas le président, ni les députés, ni la police, ni l'armée qui vont le faire, mais vous, dans votre cœur. » Ensuite, toujours en hurlant, il s'est exclamé : « Qu'est-ce que c'est la politique ? L'art de gouverner, oui, mais de gouverner quoi ? De gouverner le cœur ! ... Et comment faut-il gouverner ? Avec cela ! dit-il, en frappant avec sa Bible. La Bible nous dit comment il faut gouverner ! » Et il a continué, en évoquant ces sinistres années de la décennie antérieure, lorsque des convictions semblables ont certainement été à l'origine de tant de morts : « Celui qui n'obéit pas aux trois institutions bibliques, famille, Église et État, celui-là est un traître et la vie d'un traître ne vaut rien. » Puis, il est revenu à nouveau au discours raciste et discriminatoire par rapport aux autochtones : « Si vous n'avez pas le Christ dans votre cœur, qu'est-ce que vous êtes ? Indien, peut-être ? ... Il faut se sentir guatémaltèque. Pas mam, tzutujil ou cakchiquel, mais guatémaltèque ! Ou préférez-vous que nous finissions comme en Yougoslavie ? C'est de l'identité guatémaltèque que nous avons besoin ... Vous savez qu'on nous appelle des 'sous-développés', mais moi je me demande : qu'est-ce que le développement ? Avoir beaucoup de sida ? Non ! Le développement est d'avoir le Christ dans nos cœurs. » Et pour conclure, une prédiction que le passage des années a changée en certitude : « Jésus-Christ doit reprendre les commandes de cette nation ! »

Ríos Montt, paradigme de l'utilisation concertée de la violence politique, physique, militaire et symbolique fut le principal promoteur d'une image répressive et mégalomane de la « nation » guatémaltèque, faite à l'image d'un dictateur considéré comme étant « juste et honnête » par une partie importante des citoyens. En effet, malgré le caractère extrêmement violent de nombreuses déclarations, Ríos Montt a été et demeure un personnage très populaire au Guatemala, après son mandat. Il s'agit là du plus dérangent des paradoxes. Pour m'y référer, j'emprunterai les mots d'un anthropologue, lui-même devenu, pour certains secteurs universitaires et pour la gauche politique, un personnage aussi dérangent que ce paradoxe. David Stoll a écrit ce qui suit :

Suivant la définition généralement acceptée, seul un agent de l'État peut violer les droits humains : donc, le fait de protéger les droits humains implique une restriction du pouvoir politique de l'État, dans le sens où on place des barrières morales, sociales et judiciaires contre ses activités illégales. Mais qu'arrive-t-il si bien des

Guatémaltèques ne perçoivent pas le pouvoir de l'État comme une des menaces les plus sérieuses auxquelles ils doivent faire face? Qu'arrive-t-il aux nombreux Guatémaltèques qui semblent se sentir davantage menacés par les délinquants? Il n'est pas rare de trouver des situations où les Guatémaltèques se sentent plus préoccupés par leur propre besoin de sécurité que par ce qu'ils perçoivent comme des problèmes abstraits de droits humains. La vague de lynchages de supposés criminels à la fin des années 1990 illustre ce problème, de la même façon que la popularité de E. Rios Montt, l'ex-dictateur militaire dont le parti, le Front républicain guatémaltèque (FRG), a gagné les élections de 1999. Une personne responsable de brutales violations des droits humains sera considérée, même par les paysans qui ont souffert les offensives de son armée, comme un défenseur de la loi et de l'ordre. (Stoll 2001 : 105)

Il faut rappeler toutes les preuves dont on dispose sur la complicité des pentecôtistes pendant le régime sanglant de Rios Montt, sur l'implication de beaucoup de leaders de l'Église du Verbe dans les tâches d'appui à la contre-insurrection ou sur les meilleures garanties dont jouissaient les protestants qui travaillaient dans les régions en conflit⁴. Virginia Garrard-Burnett, dans son excellent travail sur l'histoire du protestantisme au Guatemala affirme :

Les Églises protestantes, durant le mandat de Rios Montt, n'ont fait que continuer à jouer le rôle qu'elles avaient joué pendant la période de Justo Rufino Barrios [1873-1885]... À la différence suivante : à l'époque, elles constituaient une force progressiste face au conservatisme catholique, alors que maintenant elles apparaissent comme une force réactionnaire face à l'Église catholique devenue radicale. (Garrard-Burnett 1998 : 12)

En effet, le radicalisme de certains secteurs de l'Église catholique guatémaltèque et le conflit entre l'armée et la guérilla, qui plaçait les autochtones du côté de cette dernière, ont favorisé à leur tour la radicalisation des discours d'exclusion construits par les secteurs les plus réactionnaires du néo-pentecôtisme religieux et politique.

TROISIÈME CAS

Dans la plupart des discours qui condamnent ou qui nient la diversité culturelle au Guatemala, on met l'accent sur la « sorcellerie indienne » comme étant le principal « joug satanique ». Cette association révèle la complicité postulée entre les autochtones et Satan, et qui maintient « la nation avec un boulet au pied » (*la nación lastrada*). La majorité des membres de l'Église El Shaddai, mais également ceux de l'Église Elim, avec qui j'ai pu converser, désignaient la tradition maya comme l'axe d'une malédiction autour de laquelle ils réussissaient à faire pivoter tout l'imaginaire raciste des congrégations.

Cette conviction est devenue tellement enracinée dans l'Église El Shaddai qu'on est allé jusqu'à l'extrême et qu'on a établi un programme hebdomadaire intense d'activités où l'on planifiait l'oraison selon les départements⁵ pour contribuer à la « libération du Guatemala en sa totalité ». Il s'agissait d'une sorte d'exorcisme, de l'expulsion des démons incarnés métaphoriquement dans les Mayas, au moyen de la prière conjointe. Le bulletin qu'El Shaddai éditait pour informer des progrès effectués au cours de la campagne « Jésus est le Seigneur du Guatemala », campagne conçue et planifiée pour appuyer la candidature du pentecôtiste Jorge Serrano Elias aux élections présidentielles de l'an 1991, s'intitulait *Victoria espiritual*. Dans ce bulletin, on exposait les différents modèles d'oraison selon les problèmes caractéristiques de chaque département, tels que

perçus par les membres les plus influents d'El Shaddai. Je ferai référence aux exemples les plus révélateurs :

- Pour le département de Quetzaltenango : « Prier contre l'esprit d'orgueil, de rébellion, de sorcellerie, d'idolâtrie; prier par esprit d'humilité, esprit de paix, revivification, crainte de Dieu ». La population autochtone est très nombreuse dans le département de Quetzaltenango. Les problèmes d'usurpation de leurs terres ont été, pendant ces mois de 1992, à l'origine de nombreuses protestations et manifestations de paysans qui se sont souvent terminées de façon violente.
- Pour le département, largement autochtone, de Sacatepéquez : « Prier contre l'aveuglement, la tromperie, l'idolâtrie, la sorcellerie, la religiosité; prier pour le pentecôtisme, la restauration, la liberté ». Il est important de noter que les pentecôtistes ne considèrent que ce qu'ils pratiquent doit être nommé « religion », terme qu'ils associent avec institutionnalisation, froideur et ankylose, tout le contraire de la « foi vive » qu'ils proclament. La « religiosité » est (pour eux et pour quelques anthropologues) la version « populaire » de la religion et cela équivaut pour les pentecôtistes à l'idolâtrie. Dans ce sens, il convient de rappeler qu'à Antigua, capitale du département de Sacatepéquez, on célèbre la Semaine sainte la plus renommée en Amérique centrale et l'une des plus importantes de tout le continent. Dans l'imaginaire pentecôtiste, la Semaine sainte est considérée comme la plus grande expression d'idolâtrie qui soit.
- Pour le département d'El Quiché, à forte majorité amérindienne : « Prier contre Kukulcan, l'esclavage, la sorcellerie, l'idolâtrie, l'apathie, la sorcellerie, la tromperie ». Quetzalcoatl-Kukulcan est le serpent à plumes parmi les Mayas. La tente dans laquelle était installée, il y a quelques années encore, l'Église du Shaddai, à Ciudad de Guatemala, a été érigée sur des terrains où, selon ce qu'affirment ceux qui ont participé aux tâches initiales, sont apparus les restes d'un grand serpent de pierre. Cela les amena à penser que, dans ce même endroit, on rendait un culte au serpent et que, en conséquence, ils étaient prédestinés pour diriger la lutte contre les séquelles d'origine préhispanique et contre le monde maya non converti en général.
- Pour un département comme Zacapa, totalement *ladino* (non amérindien, N.d.T.) : « Prier contre la division, la lutte, la rivalité, la compétition, le découragement, la lassitude, la violence, la dépendance et le trafic des drogues ». Comme on peut l'observer, on ne fait ici aucune allusion à des problèmes religieux ou culturels, mais on insiste sur des problèmes modernes comme la drogue, la compétition.

(Extraits du « Bulletin » pour les semaines comprises entre le 29 juin 1992 et le 3 janvier 1993)

QUATRIÈME CAS

Au-delà des témoignages et de la prière conjointe, qui pour les pentecôtistes constituent une façon d'agir sur le monde, les Églises mettent de l'avant et financent des actions plus concrètes. Notre dernier instantané nous conduit du discours d'exclusion à la pratique ethnocide. C'est le cas des « villages agricoles pentecôtistes » (*agro-aldeas evangélicas*) établis au cœur des montagnes du département d'El Quiché.

Un entrepreneur guatémaltèque, membre de l'Église El Shaddai, expliquait dans son témoignage de conversion que j'ai eu l'occasion d'enregistrer au complet en 1992, comment on était en train d'installer des « villages agricoles pentecôtistes » dans le Quiché dans le cadre d'un « projet humanitaire » d'aide aux départements les plus affectés par la pauvreté et par la violence. Quelques semaines plus tard, j'ai décidé de visiter ces

villages. La zone où ils sont situés correspond au triangle formé par les municipes amérindiens (voir note 5) de Nebaj, Chajul et Cotzal, le « Triangle Ixil », situé dans le centre montagneux du département d'El Quiché. Il s'agissait d'une des zones les plus dévastées par le conflit du nord-ouest de la république, qui fut la scène de violents affrontements et l'objet d'une répression systématique pendant les gouvernements de Lucas Garcia et de Rios Montt. Eh bien, dans ces municipes, les relations entre la faction du mouvement pentecôtiste la plus reliée à la droite nord-américaine et la répression politico-militaire autochtone, avaient commencé au débuts des années 1990, à prendre une forme qui faisait vaguement penser aux « villages modèles » de naguère⁶.

La création stratégique de ces « villages agricoles pentecôtistes » dans le Triangle Ixil fut une nouveauté de la période où gouvernait Serrano Elias (1990-1993). Ils étaient financés par des entrepreneurs membres de l'Église El Shaddai (dont faisait partie Serrano Elias lui-même) et de l'Église du Verbe, aidés par de puissantes organisations néo-pentecôtistes nord-américaines. À travers la fondation privée « Agros », des protestants bien nantis « collaborent avec d'autres « frères dans le Christ » qui vivent aux États-Unis, mais qui ont la même vision pour le Guatemala », selon l'explication de cet entrepreneur. Ils entrent d'abord en contact avec les leaders pentecôtistes locaux et, à travers eux, ils ont accès aux foyers autochtones pour pouvoir y prêcher directement. De façon simultanée, « on achète des terrains et on y construit des maisons pour les autochtones, pour leurs familles, on y installe l'eau potable, on leur donne des lavoirs, on construit une église, un centre de santé, on fait toutes les installations et après on leur fait cadeau de la terre, avec de l'irrigation et avec la technologie, parce que, en plus, nous avons un agronome qui en fait la supervision ». C'est ainsi, selon lui, qu'on forme un « village agricole ».

J'ai pu constater que les hameaux avaient une forme circulaire et que les maisons tournaient le dos à la montagne et au bourg de Chajul, le centre du municipe dont ils font partie. C'est là que se concentraient les Ixils pauvres qui se trouvaient ainsi séparées de leur communauté en échange de terres, de machinerie et de la garantie que leurs produits seraient mis en marché dans la capitale. Cependant, ils devaient tous être pentecôtistes, sans exception. Le village agricole de Chajul, que j'ai visité, se trouvait à trois kilomètres de distance du centre du municipe. Parmi les Ixils, on désignait ces hameaux comme « les projets » (*los proyectos*) : « Oui, il n'y a que des pentecôtistes ici dans 'les projet', parce qu'ils ne veulent que des pentecôtistes », nous racontait un membre appartenant à l'une des trente familles qui résidaient dans ce village agricole. Ils cultivaient de nouveaux légumes, ils tissaient avec des métiers industriels financés par les promoteurs pentecôtistes, très différents des métiers traditionnels. Un aîné de l'Église d'El Verbo se chargeait de faire parvenir la production du village à Ciudad de Guatemala, où elle était commercialisée. Le pasteur du village appartenait lui aussi à El Verbo. Au cours de l'été de 1992, un nouveau « village agricole » était à la veille d'être inauguré dans Cotzal.

Nous ignorons ce que sont devenus ces villages au cours des années 1990, bien que nous ayons appris que l'on en a érigé quelques autres dans les terres ixiles. Par ailleurs, le choix du Triangle Ixil et, à l'intérieur de celui-ci, de Chajul d'abord et de Cotzal ensuite, ne pouvait se comprendre que comme une initiative au contenu politique non équivoque. L'histoire des tentatives pour contrôler et regrouper les Ixils est interminable et, en plus, le Triangle fut le territoire où ont eu lieu quelques-uns

des plus violents affrontements entre l'armée et la guérilla et où se sont perpétrés les pires massacres du début des années 1980. Il s'agit aussi de la zone d'où le plus grand nombre d'autochtones sont partis vers l'exil politique, fuyant la répression. Cela est important, car au début des années 1990 les pentecôtistes de la capitale, qui étaient le plus près du pouvoir politique, considéraient cette zone comme un lieu où il était essentiel de répandre un nouveau « style de vie » et un nouveau langage, élément décisif pour classier, séparer, distinguer, représenter, discriminer « ceux qui sont nés à nouveau » (*renacidos*), les convertis (*convertidos*), de ceux qui « parlent de classes sociales, d'exploitation, qui se désignent eux-mêmes comme des 'endoc-trinés' (*adoctrinados*) » (selon les mots du même entrepreneur membre d'El Shaddai). En même temps, bien sûr, les Ixils eux-mêmes, qui ne souhaitaient pas être confondus avec les « expatriés » et, de ce fait, courir un risque auquel beaucoup n'ont pas survécu, ont trouvé profitable cette stratégie de gestion des pratiques discursives reliées à la violence politique au Guatemala. Je fais référence à une stratégie dont l'efficacité reposait sur le caractère hautement ritualisé, réglé et appris du langage de la conversion, ainsi que son filtrage dans le méandres et les replis du tissu social et de la vie quotidienne, dans une zone dévastée par la violence de la guerre et le traumatisme qui en a résulté.

PROTESTANTISME PENTECÔTISTE, VIOLENCE ET LIEUX DE L'APPROPRIATION

Je vais maintenant faire référence à deux problématiques qui révèlent quelques-uns des processus d'appropriation locale enclenchés par les conversions au protestantisme, principalement pentecôtiste. Les deux sections qui suivent illustrent la deuxième partie de ma réflexion, annoncée au début de ce texte.

CONVERSIONS ET GENRES

La conception la plus étendue est que les relations de genre et les pratiques familiales au Guatemala répondent, d'une manière générale, au modèle patriarcal et andro-centrique. Sur cet arrière-plan, je me propose d'examiner l'impact que les conversions au néo-pentecôtisme ont eu sur les modèles de domination masculine, de violence physique et symbolique contre les femmes et, en général, sur la violence et la subordination qui président habituellement aux relations de genre. Il s'agit d'une réflexion élaborée à partir d'un matériau empirique recueilli pendant le travail de terrain parmi les familles autochtones et *ladinas* pauvres de différents municipes de l'Ouest guatémaltèque : principalement la ville d'Antigua, Ciudad de Guatemala, la capitale, ainsi que les municipes de San Antonio Aguascalientes et le village de Santa Catarina Barahona (Cantón 1998). Il s'agit de familles où les deux conjoints, ou l'un d'eux (en général, l'homme) sont des convertis élevés dans la foi catholique qu'un jour ils ont décidé d'abandonner. Je veux présenter ici une réflexion sur l'interaction créative entre les comportements socioreligieux et le système des genres, comme résultat de la conversion à une Église pentecôtiste. J'aborderai aussi les limites du regard ethnographique lorsqu'on doit évaluer des processus de changement qui peuvent apparaître inacceptables du point de vue des coordonnées idéologiques de l'observateur (Cantón 1999).

Je veux souligner d'abord qu'on peut observer une amélioration objective des conditions de vie des femmes dont les conjoints rejoignent une congrégation protestante. Cette observation d'une amélioration qui semble liée aux changements dans l'expérience et l'affiliation religieuse, heurte de front les

préjugés qui s'étaient installés peu à peu parmi les anthropologues occidentaux quant à l'effet « démobilisateur » et « aliénant » des systèmes de sens religieux et à leur nature irrationnelle. Elle contredit tout autant certaines conceptions du féminisme traditionnel concernant la subordination universelle des femmes et les voies trompeuses pour l'éliminer, d'autre part. Le résultat finit par illustrer ce que les postmodernistes ont appelé « le caractère allégorique des ethnographies » (Clifford 1991), en se rapportant à l'inquiétante constatation que celles-ci contiennent souvent tant une description des cultures analysées que de celle à laquelle appartient celui qui fait l'analyse. Une acceptation acritique de cette constatation pourrait sans doute supprimer la finalité intrinsèque de l'anthropologie, qui consiste à saisir et rendre intelligibles d'autres modes de vie, en essayant de ne pas les présenter comme de simples parodies des nôtres. Une telle acceptation acritique pourrait aussi déboucher sur un exercice de violence académique, dans la mesure où elle rend invisible ou déforme, pour des raisons idéologiques, l'analyse des processus sociaux.

Ainsi il devient nécessaire, comme observateurs, d'explorer, en désidéologisant autant que possible notre perspective, le caractère paradoxal du rôle de la femme convertie. Ce paradoxe résulte de la contradiction que semble renfermer le fait que, d'un côté, les Églises pentecôtistes, tout en proclamant ouvertement la nécessité de la soumission de la femme à l'homme, font par ailleurs la promotion d'attitudes de résistance active des femmes en dedans et en dehors de la « congrégation des Frères ». Cela peut générer une « rébellion invisible », minimale, domestique, faite de petits pas. Elle peut paraître infinitésimale, pour un secteur heureusement chaque fois plus vaste de femmes occidentales, mais elle est stratosphérique dans les foyers de la majorité des femmes guatémaltèques, autochtones du milieu rural et *ladinas* pauvres qui vivent dans les marges des grandes agglomérations. Je propose de scruter de près, sans préjugés, le potentiel mobilisateur des croyances et pratiques religieuses, y compris le potentiel de transformation même d'éléments qui peuvent sembler démobilisateurs dans certains systèmes religieux.

Je décrirai brièvement le statut des femmes converties, dans les congrégations évangéliques observées. En premier lieu, la conversion d'une femme est applaudie par les membres d'une congrégation. Si son mari n'est pas un converti, on l'encourage à persévérer et à faire face aux nombreuses difficultés que la nouvelle situation peut déclencher en relation avec son conjoint, ses enfants, sa parenté et ses voisins. On avertit alors la femme convertie que son devoir d'obéissance envers son conjoint s'arrête à partir du moment où celui-ci commence à désobéir à Dieu. La femme reçoit donc le message qu'elle ne doit pas soumission complète ni en toute occasion aux mâles de sa famille ni même à son époux. C'est un message qui traverse en long et en large le spectre social dans les congrégations. Les femmes peuvent évangéliser, présider des réunions et des « rencontres de disciples » (*discipulados*), aller en mission, prêcher, donner des causeries et des conférences, partager leur témoignage. Non seulement elles peuvent le faire mais le fait d'étendre activement la foi, d'évangéliser, fait partie de leurs responsabilités de « chrétiennes renouvelées ». On les surveille et on leur rend visite constamment. En cas de problèmes économiques, la congrégation fera ce qu'elle peut pour qu'elles reçoivent de l'aide. Lorsqu'elles commencent à s'absenter des réunions et des cultes, quelques « sœurs » de l'Église iront les visiter pour en connaître les causes. C'est ainsi qu'elles bâtiront

un réseau de relations extrafamiliales chaque fois plus important, en occupant des postes et en assumant des responsabilités, en créant des complicités et en se sentant de plus en plus sûres de leurs propres prises de décision.

Par ailleurs, on rappelle à l'homme converti qu'en toutes circonstances, il doit respecter son épouse et ses enfants. Lorsqu'il y a des antécédents de mauvais traitements et d'abus, le pasteur et les autres « frères » de la congrégation exercent sur lui une étroite surveillance qui peut aller jusqu'à la décision de l'expulser. On combat tout particulièrement l'alcoolisme, le manque d'assiduité au travail et l'adultère. De fait, dans la plupart des témoignages de conversion des hommes, il est question d'un de ces trois sujets ou, très fréquemment, des trois à la fois. Les hommes « brisés » (*quebrantados*), c'est-à-dire qui se sont repentis dans un acte public, racontent en détail les excès commis dans leur « vie antérieure de péché ». Leur dénonciation en public par les femmes, dans le contexte des Églises, favorise sans aucun doute un plus grand contrôle et une vigilance de la part de la communauté des croyants. Assister à des fêtes, fumer, jouer, fréquenter les tavernes et se saouler sont des comportements associés au fait d'être « Indien catholique ou de la tradition » (*indio católico o de la costumbre*). Il faut considérer que, contrairement à ce qui arrive chez les catholiques, la confession n'efface pas les péchés du pentecôtiste. C'est pourquoi les mécanismes de contrôle de la congrégation deviennent plus stricts et le sentiment même d'appartenance de ses membres se fonde sur l'obéissance à ces préceptes moraux qui, soit dit en passant, coïncident en majorité, formellement du moins, avec ceux des catholiques.

Rien de tout ça, bien sûr, ne modifie à la base la conception traditionnelle de la supériorité de l'homme et de l'obéissance que la femme lui doit. Cependant, cela réduit les actions légitimées par cette supériorité et les épisodes de violence que les femmes se sentent obligées de tolérer pour protéger leurs enfants et préserver l'unité familiale. À partir des congrégations, on combat le processus de normalisation de la violence faite aux femmes, qui trouvent à l'intérieur des Églises un espace d'expression qu'elles se sont approprié, qu'elles ont imprégné d'émotion et de sensualité au point de féminiser le comportement même des hommes : ceux-ci, au moment de « se briser », mettent en scène leur conversion, leur repentir, le récit détaillé et plein de honte au sujet des abus commis, avec des larmes, des supplications, des gémissements et tout un déploiement expressif contraire à ce qu'on pourrait s'attendre dans le contexte culturel où nous nous trouvons. En résumé, le discours pentecôtiste concernant les rapports de genres est formellement traditionnel, mais dans les faits, il rend les femmes plus puissantes⁷ et les hommes plus réceptifs. En fait, bien que les femmes continuent d'être les seules responsables du travail domestique et du soin des enfants, on presse les hommes, à partir de l'Église, à se préparer à réaliser ces tâches lorsque l'épouse doit s'absenter pour assister à une réunion religieuse. Le discours pentecôtiste contient un « sous-texte » qui n'est pas patriarcal (Cuchiari 1990 : 691) et il peut contribuer à aider beaucoup de femmes à resocialiser les hommes en les éloignant de comportements destructifs inspirés du modèle de la domination masculine.

CONVERSIONS ET PRATIQUES ÉCONOMIQUES

Un autre élément intéressant qui met en évidence ces processus d'appropriation locale des usages sociaux des conversions est celui des relations entre le pentecôtisme, la

nouvelle éthique économique et les changements dans les représentations concernant le travail. La discussion sur le rôle de l'éthique religieuse protestante dans le développement économique remonte, en Amérique latine, aux travaux d'Émilio Willems (1967) et Christian Lalive d'Épinay (1968), réalisés au Brésil et au Chili respectivement. Ces travaux ont déjà trente ans d'âge. Depuis, la vigueur du prosélytisme protestant sur tout le continent n'a pas cessé et les transformations sociofamiliales, communautaires et individuelles qu'on a pu constater dans les sociétés aux prises avec cette explosion de nouvelles formes d'organisation religieuse ont généré des questions et des hypothèses très variées. Une bonne partie d'entre elles sont en relation avec le progrès économique et la mobilité sociale qui semblent souvent aller de pair avec la conversion à une Église protestante. Cela semble dû à l'existence, parmi les protestants, d'un nouveau code d'éthique qui fait la promotion de nouveaux comportements économiques tels la modération des dépenses, l'épargne, l'honnêteté et l'ardeur au travail, l'austérité et la valorisation extrême de la prospérité économique comme signe extérieur de sainteté.

Il n'est pas difficile d'imaginer comment la tentative de donner une réponse aux nombreuses questions soulevées a provoqué une actualisation étendue et variée des thèses de Max Weber sur le développement particulier du capitalisme en Europe et, en général, une révision des travaux qu'il a consacrés à examiner si les grands systèmes religieux historiques avaient des effets inhibiteurs, ou non, sur la rationalité économique. Autant Willems que Lalive d'Épinay, avaient rejeté l'idée d'une connexion weberienne entre le pentecôtisme et la croissance de l'activité capitaliste, entre autres, parce qu'ils considéraient que c'étaient les gouvernements brésiliens et chiliens qui constituaient plutôt un obstacle à la croissance de l'activité capitaliste dans leurs pays respectifs. Par exemple, Lalive d'Épinay affirmait que les pentecôtistes chiliens misaient davantage sur la régénération morale que sur le succès matériel. Il reconnaissait cependant que, malgré la quasi-absence d'une éthique sociale dans le pentecôtisme, le fait d'enseigner l'application à l'ouvrage et le rejet du gaspillage permettait à ses adhérents d'améliorer au moins leur situation personnelle (Lalive d'Épinay 1968 : 181).

Carlos Garma, dans son ouvrage sur les protestants de la communauté d'Ixtepec (Puebla, Mexique), affirme carrément : « Le facteur déterminant pour l'accumulation dans beaucoup de groupes protestants des strates moyenne et élevée est l'existence d'une authentique éthique du travail qui exalte certaines formes de conduite. » Le protestant doit se consacrer à son travail et éviter l'oisiveté ; l'homme productif est valorisé dans sa congrégation et donné « en exemple à suivre » (Garma 1987 : 96-97). Cet auteur souligne aussi le refus de la consommation de boissons alcoolisées et de la dépense démesurée que cette pratique occasionne, ainsi que le refus des protestants de participer aux fêtes communales et de contribuer économiquement à leur célébration. En effet, les festivités catholiques s'avèrent très coûteuses pour les *mayordomos* et les *fiscales* qui en ont la charge et qui, en conséquence, doivent assumer les coûts inhérents à la fête. Et ce, malgré le fait que le système des charges (*cargos*) sur lequel la fête s'appuie, a disparu dans beaucoup de communautés autochtones et que, dans celles où il est encore en vigueur, il est soumis à des pressions multiples qui rendent sa survie de plus en plus difficile. Au début des années 1980, Smith soulignait déjà comment les fêtes locales disparaissaient ou s'affaiblissaient un peu partout, principalement à

cause de la lourde charge financière que doivent supporter les responsables de la fête durant toute l'année que durent leurs obligations, charge qui, selon Smith, dépassait le salaire annuel local (Smith 1981 : 15)

Dans le même ordre d'idées, Sheldon Annis démontra, dans une étude réalisée à San Antonio Aguascalientes (Sacatepéquez, Guatemala), que non seulement les mécanismes de la production de tissus confectionnés sur des métiers traditionnels par les Cakchiquels, mais aussi le sens même de la production variaient selon l'affiliation religieuse de l'informateur. Son étude décrit de façon détaillée les manières dont le changement religieux a altéré les modèles économiques et sociaux dans un village autochtone relativement « riche » et met en relief le niveau d'épargne plus élevé des protestants face aux catholiques traditionnels. Entre autres, parce que les convertis abandonnent les « vices » (*vicios*) coûteux et ne participent plus aux confréries. En somme, ils ne paient plus ce que l'auteur nomme « l'impôt culturel catholique » (*the Catholic Cultural Tax*) [Annis 1987 : 90]. Ainsi, catholiques et protestants investissent l'excédent de leur production dans la promotion de deux différents types de systèmes productifs : celui qui est en lien avec la *milpa* (plantation de maïs) et son opposé. Les premiers investissent en actes symboliques qui célèbrent la communauté et renforcent son sens d'identité et d'appartenance, alors que les seconds préfèrent éluder l'« impôt culturel » et investissent dans leur propre bien-être et dans leur prospérité économique, en suivant des critères individuels et non pas communautaires, en achetant de la nouvelle machinerie, des véhicules pour le transport et en ouvrant de nouveaux commerces (Annis 1987 : 73).

Le refus des pentecôtistes de participer aux dépenses des fêtes a provoqué dans les hautes terres du Chiapas (Mexique) des situations d'une extrême violence religieuse et politique depuis presque trente ans. Les caciques de plusieurs municipes autochtones ont été incarcérés, expropriés et finalement expulsés ceux qui, après leur conversion, refusaient de contribuer économiquement aux célébrations de la fête patronale ainsi que de consommer des produits (cierges, alcool, pétards) qui sont en relation avec la fête et qui sont généralement d'importantes sources de revenu aux mains de ces mêmes caciques (Cantón 1997) Il est possible que les hautes terres du Chiapas et en particulier le municipe autochtone tzotzil de San Juan Chamula, constituent actuellement un des lieux les plus significatifs en ce qui a trait aux relations entre violence, conversions au pentecôtisme, déstructuration communautaire et changements stratégiques provoqués par les comportements économiques et politiques liés à des dynamiques locales. Mais cela est un sujet beaucoup trop complexe et qui possède trop de ramifications politiques, pour pouvoir être développé en profondeur dans le contexte de ces pages.

VIOLENCE, RELATIVISME, RÉFLEXIVITÉ

J'ai essayé ici de présenter les deux camps en présence, au sein d'un long débat sur le sens des conversions au pentecôtisme au Guatemala. En ce qui a trait au premier, on se souvient assez bien des théories de la conspiration qui, pendant les années 1970 et 1980, ont voulu expliquer l'expansion du protestantisme en Amérique latine en l'interprétant comme le résultat des stratégies de l'impérialisme politique et moral nord-américain. En fait, je crains que, dans le cas concret du Guatemala, il se soit agi de quelque chose de semblable à une conspiration; nous avons en effet exploré une stratégie orchestrée par des membres de groupes qui disposent du

pouvoir, politique, religieux et économique. Leur objectif était de combattre et d'exclure de façon symbolique, métaphorique, politique et économique de nombreux groupes mayas guatémaltèques et de stigmatiser leur répertoire d'expressions culturelles et identitaires. L'autre camp, dans ce débat, essaie de rescaper les victimes de la conspiration et de les convertir en des acteurs dont les pratiques stratégiques mettent en évidence certains processus d'appropriation des usages politiques, économiques et sociaux des conversions, que les nouvelles filiations religieuses mettent en marche.

Pour clore cette double réflexion, une dernière série d'arguments viendra étayer quelques idées concernant la violence, le relativisme et la réflexivité, au-delà du contexte du Guatemala pentecôtiste des dernières décennies. Voici donc, pour terminer, deux observations :

PREMIÈRE OBSERVATION

Les anthropologues et sociologues de la religion qui, durant les années 1970 et 1980, ont multiplié les explications « conspiratives » pour rendre compte de l'expansion évangélique en Amérique latine, en présentant les organisations protestantes comme des sectes qui incarnaient l'avant-garde spirituelle de l'impérialisme nord-américain, n'ont fait qu'embrouiller le débat et remettre à plus tard une explication de la violence générée dans ces processus mêmes de conversion. En effet, non seulement ils ont étendu le concept de secte à des expressions très différentes de l'hétérodoxie religieuse et politique, mais ils n'ont pas réussi à réfléchir en profondeur sur les raisons qui font opter pour la dissidence religieuse, ni sur les effets politiques, communautaires, économiques et culturels des changements dans les affiliations religieuses (Hernández Castillo 1992 et 2002, Bastian 1990, Fortuny Loret de Mola 1999, Cantón 1997 et 1998)

Il s'est agi là d'une importante contribution du milieu académique aux grands processus de construction du soupçon qui semble planer inévitablement sur les religions émergentes. C'est, à mon avis, une manière d'exercer un type particulier de violence académique, interprétative, politique et symbolique, dans le sens où les visions *a priori* qui stigmatisent les mouvements religieux émergents, ont pour effet de disqualifier, de nier ou, du moins, de rendre invisibles les processus de médiation culturelle qui permettent de comprendre que les victimes de la « manipulation des consciences » sont aussi acteurs de pratiques stratégiques. Il faudrait également se demander ce qui a conduit de nombreux scientifiques sociaux à considérer que le débat sur les religions anti-hégémoniques (comme le pentecôtisme dans des contextes catholiques) pourrait prendre fin seulement en signalant leur effet aliénant, leur force déstructurante, la fracture des identités ethniques qu'elles sont censées occasionner de manière unilatérale ou en rappelant leur condition d'arme idéologique de l'impérialisme nord-américain. Il s'agit là, bien sûr, de diagnostics tributaires d'une conception évaluative et fortement idéologique de ce qu'est la religion. Ces tendances, très en lien avec une certaine sociologie des religions, ont de plus en plus cédé la place, dans les années 1980 et 1990, à des interprétations qui se centrent sur les usages et sur les légitimes appropriations quotidiennes, localisées, stratégiques des grands systèmes religieux, réalisées par des acteurs sociaux qui redonnent ainsi un sens local à des systèmes de représentation en quelque sorte globalisés.

SECONDE OBSERVATION

Si on va encore plus loin, mon propre travail de terrain au Guatemala n'est-il pas une forme cachée et légitimée académiquement de violence ethnographique et éthique? Les témoignages de conversion sur lesquels j'ai fondé mon analyse ont été sollicités et enregistrés grâce à une série d'arguties qui ont dissimulé en tout temps mes vraies intentions (Cantón 1998 : 1-27). Compte tenu de mes intentions et de la dureté du contexte politique, ma recherche ne pouvait qu'être dissimulée, ou ne pas avoir lieu. Il se peut que ceux de mes informateurs qui appartiennent aux municipales et aux hameaux les plus pauvres et les plus isolés, ne le sauront jamais. Cependant, il est plus probable que dans les grandes Églises urbaines on soit déjà au courant de la vraie destination des témoignages que j'ai enregistrés. En effet, les puissantes congrégations de la capitale ont suffisamment de moyens pour se procurer les publications les concernant, grâce aux travaux de recherche et de documentation qui s'effectuent de l'intérieur⁸. J'ajouterai à ces doutes éthiques le souvenir de la distance académique et sociale qui continue de maintenir les secteurs sociaux les plus défavorisés en marge des processus qui les concernent; cela s'applique aussi dans le cas (comparativement insignifiant) de ma propre recherche. Les témoignages que j'ai recueillis ont été publiés, sous la forme de récits anonymes, bien sûr, mais quelques-uns d'entre eux ont même été transcrits et publiés en leur totalité sans qu'une autorisation ait été demandée à leurs auteurs... Est-ce justifiable⁹?

Je crois que les deux considérations qui précèdent nous conduisent au problème de la réflexivité que la pratique de la recherche anthropologique exige, c'est-à-dire, en premier lieu, le besoin d'une reconsidération critique du sujet d'étude (le chercheur) pour éviter ainsi sa propre réification; en second lieu, il s'agit de bannir les représentations classiques, fermées, atemporelles et ethnocentriques de ceux qui deviennent nos objets d'étude. L'anthropologue n'est pas un cueilleur neutre de faits préexistants et ses représentations ne sont pas des produits étrangers au dialogue des traditions ou à la médiation culturelle et théorique. Le chercheur se trouve de façon ontologique et épistémologique relié à la totalité reconstruite de la société native et il doit assumer le risque communicatif et réflexif central de la compréhension anthropologique (Ulin 1990 : 44). Comme le souligne Bourdieu :

Lorsque je lis certains travaux de sociologues j'éprouve un malaise en constatant que ceux qui se consacrent à objectiver le monde social sont rarement capables de s'objectiver eux-mêmes et ils ignorent souvent que leurs discours soi-disant scientifiques traitent moins de l'objet étudié que de leur propre relation avec celui-ci. (Bourdieu et Wacquant, cités par Fortuny Loret de Mola 1999 : 94)

Derrière les représentations ethnographiques qui réifient la réalité sociale et qui sont réductionnistes et propices à la causalité unique, il y a souvent un(e) ethnographe qui réifie également sa condition d'observateur inséré dans une série de coordonnées politiques, culturelles, historiques, idéologiques et éthiques données. Derrière l'espace que nous construisons en tant que chercheurs à l'intérieur du processus plus vaste de construction de la recherche ethnographique, nous fixons notre relation avec les informateurs. Nous la soumettons aux assauts de l'enquête dissimulée ou de l'engagement à « retourner » les matériaux et des interprétations ainsi générés, ce qui finit par mettre en évidence les relations d'inégalité, les douloureuses asymétries et la distance sociale entre chercheurs

et sujets de recherche. La position de l'analyste social à l'intérieur du « champ » académique, sa position par rapport au pouvoir, représente un problème décisif qui est en train de réclamer ce que Bourdieu a nommé la « vigilance épistémologique » du sujet chercheur (Bourdieu et Wacquant 1995 : 30-32).

Il faut ajouter à tout cela, pour terminer, que les analyses des systèmes religieux doivent affronter au moins deux moulins à vent. D'abord, celui de cette vigilance épistémologique au sujet des critères de rationalité qui sont au service de la science et dont elle-même est le produit. Le deuxième moulin à vent est celui des préjugés idéologiques et des notions du sens commun qui ramènent les religions à un horizon d'irrationalité et font des croyants des êtres manipulés et aveuglés¹⁰. Il semble clair, par exemple, que la perspective anthropologique constitue un angle privilégié pour évaluer la dimension locale des processus de globalisation culturelle. Cependant (et les défenseurs de la théorie de la conspiration nord-américaine en sont la preuve), la perspective locale n'aurait aucun sens si nous renoncions à considérer globalement l'énorme complexité et l'hétérogénéité du paysage religieux contemporain. Nous nous réfugierions alors dans notre ancienne condition de cerbères de la rationalité, de juges moralisateurs, de gardiens des essences identitaires et d'idéologues prêts à dénoncer ceux qui contaminent la prétendue pureté autochtone, qui attentent contre l'identité ethnique, qui inoculent la division dans des communautés (que seule une certaine anthropologie a imaginées compactes) et qui dévastent présumément les volontés individuelles, « lavent le cerveau » des déshérités ou abusent de leur innocence.

Les analyses qui considèrent les nouvelles religions *a priori* comme une forme de violence religieuse, politique et culturelle et comme des organisations chargées de provoquer la déstructuration communautaire et d'annihiler les traditions, sont imprégnées d'un ton accusateur. Cela peut finir par convertir notre vision des nouveaux phénomènes religieux et des identités mêmes, en quelque chose de stérile et d'irréel, dans la mesure où l'on pense à ces dernières en termes d'essences et non pas de constructions. Il devient alors nécessaire d'observer les comportements religieux à partir de la stratégie plutôt que de la règle, à partir de l'appropriation plutôt que de l'imposition et de la domination sans aucune résistance. Si la dénonciation est parfois une attitude *a priori* dans l'étude des formes modernes de religion, c'est probablement dû au fait qu'il y a peu de domaines où les préjugés de l'observateur et ses engagements religieux ont autant de possibilités d'orienter l'analyse. Les préconceptions hostiles à partir desquelles la religion est perçue, sans plus, comme aliénante ou manipulatrice, constituent l'antithèse de l'attitude anthropologique et effacent quelque possibilité de comprendre le fonctionnement d'autres univers de sens. Même dans des contextes religieux, politiques et historiques comme celui du Guatemala des années 1990, où les inégalités sociales, l'abus politique, l'omniprésence de la violence, la dureté des conditions de vie et le degré de décomposition du tissu social rendent parfois très difficile la tâche d'être vigilant face à l'hostilité préalable, il est essentiel de trouver un équilibre entre l'engagement politique et la nécessaire distanciation analytique.

Notes

1. Le général Ephraïm Rios Montt (1982-1984), porté au pouvoir par un coup d'État, conduisit à son apogée la « sale guerre » menée dans les terres amérindiennes de l'ouest du pays, causant

des dizaines de milliers de morts et des centaines de milliers de personnes disparues, torturées et déplacées. Il est membre de l'Église du Verbe et y joue un rôle important. [N.d.T.]

2. Cet « avant » et cet « après » articulent le témoignage de conversion, compris comme un type de récit modèle qui condense la nouvelle représentation de soi que se fait le converti. La conversion religieuse multiplie l'efficacité symbolique que Bourdieu assigne aux rites d'institution (titre de noblesse, titre scolaire...), efficacité qui a quelque chose à voir avec « le pouvoir d'agir sur le réel en agissant sur la représentation du réel. » La conversion publique (l'« investiture » dont parle Bourdieu) exerce une efficacité symbolique tout à fait réelle dans la mesure où elle transforme réellement la personne. D'abord, parce qu'elle transforme la représentation que les autres agents se font d'elle et les comportements qu'ils adoptent par rapport à elle, et « parce qu'en même temps, elle transforme la représentation que la personne se fait d'elle-même et les comportements qu'elle se sent obligée d'adopter pour s'ajuster à cette même représentation. » (Bourdieu 1985 : 80)
3. Le pouvoir symbolique, c'est-à-dire le pouvoir de constituer le donné en l'énonçant, le pouvoir d'agir sur le monde en agissant sur la représentation de celui-ci, ne réside pas dans les « systèmes symboliques » sous la forme d'une « force illocutionnaire » (une claire allusion critique à la perspective austrienne du langage). « Il se réalise à l'intérieur et au moyen d'une relation définie qui donne naissance à la croyance en la légitimité des mots et des personnes qui les prononcent et qui opère uniquement dans la mesure où ceux qui le subissent reconnaissent ceux qui l'exercent » (Bourdieu et Wacquant 1995 : 106).
4. Figueroa Ibarra 1991 : 239 et suiv. ; Stoll 1991 : 5 ; Casaus Arzú 1988 : 205 et suiv. ; Cantón 1998 : 54-56.
5. Le département (*departamento*) constitue l'unité administrative immédiatement inférieure à la république. Le Guatemala en compte vingt-deux. Le municipale (*municipio*) constitue l'unité administrative de base, à mi-chemin entre la municipalité et le canton. [N.d.T.]
6. Les « villages modèles » (*aldeas modelo*) furent créés pendant la période de la terreur extrême et de la plus forte répression à la fin des années 1970 et au début des années 1980. On y maintenait enfermée une population épuisée par la guerre, la terreur et la persécution et on l'obligeait à des travaux divers de « développement communautaire ». Ces espaces fermés par la coercition et par le contrôle militaire, disposaient des services de base (eau, électricité et égoût) ainsi que d'une assistance sanitaire et d'écoles. Les habitants semaient des produits différents de ceux qu'ils cultivaient traditionnellement (maïs, haricots), des produits qu'on mettait en marché ensuite. L'instauration de ce dispositif de caractère totalitaire supposait une tentative de destruction du complexe culturel maïs-haricot-piment, l'éradication des habitations et des modes d'occupation spatiale traditionnels. On les remplaçait par des maisons à murs de ciment et à toit de zinc et on imposait un bon nombre de mesures contre-insurrectionnelles. Ces dernières, accompagnées de l'octroi sélectif de titres de propriété foncière, ont fini par obtenir une certaine adhésion parmi les habitants. (Figueroa Ibarra 1991 : 235 ; Casaus Arzú 1988 : 211 ; Cantón 1998 : 108-109)
7. La portée réelle de cet accroissement de « pouvoir » dans la prise de décision, doit être comprise dans le contexte de la vie quotidienne de ces femmes. Une pentecôtiste d'Antigua m'expliquait : « Le Seigneur m'a parlé et m'a dit que je vais avoir une machine à coudre à moi pour pouvoir gagner mes sous. Mon mari ne veut pas, mais je lui ai dit que c'était l'affaire du Seigneur et que nous n'y pouvions rien parce que c'était ses plans à Lui. » Rien de plus, rien de moins !
8. En 1995 j'ai visité pour la dernière fois le siège de l'Église d'El Verbo à Ciudad de Guatemala. *Bautizados en fuego* n'avait pas encore été publié mais déjà on avait publié quelques articles dans des revues, de sorte que j'ai donné délibérément un faux nom afin que l'on ne puisse pas m'identifier. J'ai pu interviewer

- une femme qui est un membre important de cette Église, qui avait à sa charge la recherche de sources bibliographiques et journalistiques qui traitaient des Églises pentecôtistes de toutes les dénominations, et en particulier de la leur. Cette femme m'a montré fièrement une bibliothèque complète où on trouvait les livres anthropologiques les plus représentatifs au sujet du phénomène pentecôtiste en Amérique latine, par exemple tous ceux publiés jusqu'à ce jour par David Stoll.
9. Le processus de construction de mes relations, et de l'ethnographie elle-même, fut très différent chez les Gitans pentecôtistes de la basse Andalousie, recherche que je poursuis depuis 1997-1998. Je pourrais presque affirmer que la situation s'est renversée. Je vis à vingt minutes de distance à pied des domiciles de certains groupes de gitans et non pas à onze heures de voyage en avion. Dans ces conditions, il aurait été difficile de leur cacher mon identité ou mon propos. Ils auraient fini par les découvrir car tôt ou tard j'aurais pu être prise dans une contradiction compromettante. À un moment du processus ethnographique, j'ai même décidé de leur montrer un article publié au sujet de la recherche, un texte de caractère éminemment descriptif, qui a provoqué chez eux une double réaction. Certains ont décidé que, « finalement, là, on parlait d'eux », et que ce texte devrait être lu dans toutes les Églises gitanes. D'autres ont interprété d'une autre manière le discours anthropologique et sont arrivés à la conclusion que le texte contenait des affirmations racistes et qu'on devrait m'empêcher dès lors l'accès aux congrégations.
 10. Le large débat sur la rationalité des croyances religieuses, par des penseurs de la taille d'Evans-Pritchard (disciple de Wittgenstein), Horton, Gellner ou Jarvie, donne une idée de l'importance de ce thème. J'ai tenté de démêler l'écheveau des arguments qui ont donné une envergure à ce débat dans le chapitre « Religion, rationalité et jeux de langage » d'un livre récent (Cantón 2001 : 171-202).

Ouvrages cités

- ANNIS, Sheldon, 1987 : *God and Production in a Guatemalan Town*. Austin, University of Texas Press.
- BASTIAN, Jean-Pierre, 1990 : *Historia del protestantismo en América Latina*. México, CUPSA.
- BOURDIEU, Pierre, 1985 : *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, Akal.
- BOURDIEU, P., et L. WACQUANT, 1995 : *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México, Grijalbo.
- CANTÓN DELGADO, Manuela, 1994 : « Protestantismo y violencia en tierras mayas. Los casos de Guatemala y Chiapas, México ». *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos* 8 : 31-58
- , 1997 : « Las expulsiones indígenas en los Altos de Chiapas. Algo más que un problema de cambio religioso ». *Mesoamérica*, numéro thématique : *Aspectos étnicos y religiosos* 18(33) : 147-169.
- , 1998 : *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. South Woodsock (Vermont) et Antigua (Guatemala), Plumsock Mesoamerican Studies et Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- , 1999 : « La rebelión invisible. Mujeres latinoamericanas y conversión religiosa », in P. Sanchiz et I.M. Martínez, dir., *Mujeres latinoamericanas. Entre el desarrollo y la supervivencia*. La Rabida, (Huelva) : 157-173.
- , 2001 : *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelone, Ariel.
- CASAUS ARZÚ, Marta, 1988 : *La ideología de la clase dominante guatemalteca. Estructura, práctica política e ideología del núcleo oligárquico*. Thèse de doctorat, Universidad Autónoma de Madrid.
- CLIFFORD, James, 1991 : « Sobre la alegoría etnográfica », in J. Clifford et G.E. Marcus, dir., *Retóricas de la antropología*. Madrid, Júcar : 151-182.
- GARRARD-BURNETT, Virginia, 1998 : *Protestantism in Guatemala. Living in the New Jerusalem*. Austin, University of Texas Press.
- FIGUEROA IBARRA, Carlos, 1991 : *El recurso del miedo. Ensayo sobre el Estado y el terror en Guatemala*. San José, Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana.
- FISCHER, Edward T., 2001 : « Derechos humanos y relativismo cultural: la ética antropológica en el área maya », in P. Pitarch et J. López dir., *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas : 291-310.
- FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia, 1999 : « Marcos europeos, problemas latinoamericanos », in Roberto J. Blancarte et Rodolfo Casillas, dir., *Perspectivas del fenómeno religioso*. México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) : 79-128.
- GARMA, Carlos, 1987 : *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída, 1992 : « Entre la victimización y la resistencia étnica : revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas ». *Anuario del Instituto Chiapaneco de Cultura*. Tuxtla Gutiérrez : 165-187.
- , 2002 : *Protestantismo, identidad y poder entre los mayas de Chiapas*. Communication présentée au colloque « Protestantismo en el mundo maya contemporáneo ». Mexico, ms.
- LALIVE D'EPINAY, Christian, 1968 : *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago du Chili, Editorial del Pacífico.
- SMITH, Waldemar R., 1981 : *El sistema de fiestas y el cambio económico*. México, Fondo de Cultura Económica.
- STOLL, David, 1991 : « Guatemala. Why They Like Ríos Montt ? » *NACLA Report of the Americas* 24(4) : 4-7.
- , 2001 : « Derechos humanos, conflictos de tierras y memorias de la violencia en el país ixil del norte del Quiché », in P. Pitarch et J. López, dir., *Los Derechos Humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas : 103-126.
- ULIN, Robert C., 1990 : *Antropología y teoría social*. México, Siglo XXI.
- WILLEMS, Emilio, 1967 : *Followers of the New Faith: Culture change and the rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville (Tennessee), Vanderbilt University Press.
- ZAPATA, Virgilio, 1982 : *Historia de la obra evangélica en Guatemala*. Guatemala, Génesis Publicidad.