

Université de Montréal

Dialogue critique entre acteurs thérapeutiques :
Étude de la dynamique relationnelle chamanique/pentecôtiste au Guatemala

Par
Marie-Andrée Burelle

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès sciences (M. Sc.)
en Anthropologie

Août 2011

© Marie-Andrée Burelle, 2011

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Dialogue critique entre acteurs thérapeutiques :
Étude de la dynamique relationnelle chamanique/pentecôtiste au Guatemala

présenté par :

Marie-Andrée Burelle

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Mme Louise I. Paradis
Président-rapporteur

M. Robert Crépeau
Directeur de recherche

M. John Leavitt
Membre du jury

RÉSUMÉ

Depuis la seconde moitié du 19^e siècle, le paysage religieux guatémaltèque a subi d'importantes transformations. L'apparition et l'expansion phénoménale de nouveaux mouvements protestants ont entraîné une réorganisation progressive de l'espace religieux jusqu'alors homogène et déclenché l'affrontement idéologique de différents systèmes de croyances. Dans cette coexistence parfois tumultueuse, le chamanisme doit, à sa façon, lutter pour conserver une place de choix et éviter d'être relégué au passé. Par l'analyse de l'activité thérapeutique, ce mémoire vise la compréhension de la dynamique relationnelle chamanique/pentecôtiste.

Le portrait du contexte religieux et l'historique des développements servent tout d'abord de base à l'étude des perceptions mutuelles entre chamanes, pasteurs et convertis. Cette dernière permet non seulement d'apporter un élément nouveau en se penchant sur la vision qu'ont développée *curanderos* et *brujos* à l'égard du pasteur pentecôtiste au sein du pluralisme médico-religieux guatémaltèque, mais permet également l'approfondissement et la compréhension de la perception dégradante et archaïsante de cette mouvance évangélique à l'égard des croyances ancestrales. Ce croisement des regards et l'observation des rituels curatifs respectifs m'amènent ainsi à considérer de près les prolongements entre ces deux univers *à priori* distincts alors que certaines continuations sur le plan thérapeutique sont perceptibles. L'enquête de terrain révèle finalement qu'en parallèle à ces opinions et concordances, des impacts négatifs sont engendrés sur les pratiques chamaniques, amenant les détenteurs du savoir traditionnel à opérer des modifications apparentes sur le plan de leurs propres pratiques rituelles et croyances en fonction du système de valeurs pentecôtiste.

Mots-clés : Pratiques thérapeutiques, curanderismo, brujería, pentecôtisme, perceptions mutuelles, continuation vs rupture, syncrétisme, répercussions, ladinos, Guatemala.

ABSTRACT

Since the second half of the 19th century, the Guatemalan religious landscape has undergone important transformations. The advent and the exceptional expansion of new protestant movements have prompted the progressive reorganization of the religious space which was, until then, relatively homogenous and triggered ideological confrontations between the various belief systems. In this tumultuous coexistence, shamanism must struggle to preserve its pertinence and to avoid falling into oblivion. By analyzing the therapeutic activity, this thesis aims at elucidating the shamanic-pentecostal relational dynamic.

The portrait of the religious context and the historical developments are used as a basis for the study of the mutual perceptions between shamans, pastors and converts. This approach allows us to shed some new light onto the *curanderos* and *brujos*' perceptions of the pentecostal pastor within the guatemalan medico-religious pluralism. However, it also allows us to deepen our understanding of the degrading perception of ancestral beliefs within the pentecostal movement. These viewpoints and the observation of the respective curative rituals thus lead me to consider closely the connections existing between these two *a priori* distinct universes whereas certain continuations on the therapeutic level between the two belief systems can be perceived. The field investigation finally suggests that in parallel to these perceptions and similarities, the presence of the pentecostal movement have influenced shamanic practices, leading holders of traditional knowledge to operate apparent modifications into the plan of their own ritual practices, customs and beliefs according to the pentecostal system of values.

Key words : Therapeutic practices, curanderismo, brujería, pentecostalism, mutual perceptions, continuation vs rupture, syncretism, repercussions, ladinos, Guatemala.

RESUMEN

Desde la segunda mitad del siglo XIX, el paisaje religioso guatemalteco ha sufrido importantes transformaciones. La aparición y la extensión fenomenal de nuevos movimientos protestantes conllevaron una reorganización progresiva del espacio religioso hasta entonces homogéneo y han desencadenado la confrontación ideológica de distintos sistemas de creencias. En esta coexistencia, el chamanismo debe, a su manera, luchar para conservar un lugar destacado y evitar quedar relegado al pasado. Mediante el análisis de la actividad terapéutica, esta tesina se propone por objetivo comprender la dinámica de la relación entre el chamanismo y el pentecostalismo.

El retrato del contexto religioso y la crónica de la evolución sirven en primer lugar de base al estudio de las percepciones mutuas entre chamanes, pastores y conversos. Este último permite no solamente aportar un nuevo elemento examinando la visión que desarrollaron curanderos y brujos respecto al pastor pentecostal en el seno del pluralismo médico-religioso guatemalteco, sino que también permite la profundización y la comprensión de la percepción arcaizante del evangelismo respecto a las creencias ancestrales. Este cruce de las miradas y la observación de los rituales curativos respectivos me llevan así a considerar de cerca las prolongaciones entre estos dos universos a priori distintos mientras que algunas continuaciones a nivel terapéutico son perceptibles. La investigación de campo revela finalmente que en paralelo a estas opiniones y concordancias, se generan impactos negativos sobre las prácticas chamánicas, llevando a los chamanes a realizar modificaciones aparentes en sus propias prácticas rituales y creencias en función del sistema de valores pentecostal.

Palabras claves : Prácticas terapéuticas, curanderismo, brujería, pentecostalismo, percepciones mutuas, continuación vs ruptura, sincretismo, repercusiones, ladinos, Guatemala.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	II
ABSTRACT	II
RESUMEN	III
LISTE DES TABLEAUX	VII
LEXIQUE PARTICULIER AU TERRAIN	VIII
REMERCIEMENTS	IX
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1. LE PENTECÔTISME À L'AVANT-SCÈNE DE LA MUTATION DU CHAMP RELIGIEUX GUATÉMALTÈQUE	6
1.1 LES PREMIERS PAS DU PROTESTANTISME EN SOL GUATÉMALTÈQUE.....	7
1.1.1 <i>La naissance de la Iglesia Verbo et l'État guatémaltèque</i>	9
1.2 LES MOTIFS DE LA CONVERSION AU GUATEMALA.....	12
1.2.1 <i>La promesse de guérison</i>	14
1.3 UNE SITUATION DIFFICILE POUR LES DÉTENTEURS DU SAVOIR ANCESTRAL.....	17
CHAPITRE 2. CADRE THÉORIQUE	20
2.1 DISTINCTION ENTRE <i>CURANDERO</i> ET <i>BRUJO</i>	21
2.2 LA DIABOLISATION DES TRADITIONS.....	23
2.2.1 <i>La diabolisation par le rituel</i>	24
2.3 DÉBAT ANTHROPOLOGIQUE SUR LE RAPPORT CONTINUITÉ/DISCONTINUITÉ.....	26
2.3.1 <i>Continuité : syncrétisme et mimétisme</i>	29
Continuité dans la conception de la maladie.....	33
Continuité avec le chamanisme.....	34
Continuité avec les entités surnaturelles.....	36
La continuité comme facteur de conversion.....	37
2.4 ADAPTATION DU CHAMANISME.....	38
CHAPITRE 3. EXPÉRIENCE DE TERRAIN ET MÉTHODOLOGIE	41
3.1 LE TERRAIN D'ÉTUDE : SES FACILITÉS ET SES LIMITES.....	41
3.2 LA PLACE DU CHERCHEUR : JUSQU'OUÙ LA PARTICIPATION POUR APPRIVOISER LE TERRAIN?.....	43
3.3 OUTILS MÉTHODOLOGIQUES PRÉCONISÉS.....	45
3.3.1 <i>Les entrevues semi-dirigées : saisir la perception</i>	46
3.3.2 <i>Observation participante : saisir les pratiques et les impacts</i>	47
CHAPITRE 4. DES PERCEPTIONS ET DES DISCOURS QUI EN DISENT LONG	49
4.1 PERCEPTION DES LEADERS : UNE GUERRE SPIRITUELLE CONTRE LES FORCES DU MAL.....	49
4.1.1 <i>Enseignement biblique en matière de démonologie</i>	52
4.1.2 <i>Le chamanisme : un moyen dont Satan dispose pour exercer sa puissance</i>	55
4.1.3 <i>Conscients de la perception chamanique à leur égard</i>	58
4.1.4 <i>Un besoin sociétal lié à la tradition</i>	60
4.1.5 <i>Un gouvernement favorable au chamanisme</i>	62
4.2 PERCEPTION DES CONVERTIS : « MÉFIEZ-VOUS DES FAUX PROPHÈTES ».....	65

4.2.1 Les récits de conversion.....	65
4.2.2 Le chamane : ennemi de Dieu, ami du diable	70
Travailler avec Dieu : une stratégie pécuniaire des chamanes	71
4.2.3 Une peur bien perceptible, mais à l'égard de qui?	73
4.2.4 Un comportement toujours à risque.....	76
4.2.5 Nouveau rapport de force établi au niveau médico-religieux.....	77
SYNTHÈSE.....	80
CHAPITRE 5. PERCEPTION CHAMANIQUE : DES CONCORDANCES AU-DELÀ DES DIVERGENCES.....	81
5.1 UNE RELIGION AU SERVICE DE L'HUMANITÉ SELON LES <i>CURANDEROS</i>	81
5.2 DIEU, LE JOUET DES ÉVANGÉLIQUES SELON LES <i>BRUJOS</i>	83
5.3 DU PROSÉLYTISME, AU GAIN MONÉTAIRE EN PASSANT PAR LES PLAISIRS DE LA CHAIR	85
5.3.1 Un esprit de propagande exécré.....	85
5.3.2 Une Église menée par un esprit capitaliste	89
5.3.3 Impudicité et dissolution des mœurs	92
5.4 UNE FORCE INÉGALÉE, DES POUVOIRS INSURPASSABLES	97
SYNTHÈSE : UNE BRÈVE CONFRONTATION DES REGARDS	102
CHAPITRE 6. CONTINUATIONS ET CONCORDANCES : UNE RÉELLE RUPTURE ENTRE CHAMANISME ET PENTECÔTISME?	104
6.1 DES RESEMBLANCES QUI PIQUENT LA CURIOSITÉ.....	104
6.2 TRAVAILLER AVEC LE POUVOIR DE DIEU : UNE PLACE DE MÉDIATEUR	107
6.3 LA FOI EN DIEU : LA CLÉ DE TOUTES GUÉRISONS.....	112
6.3.1 Explications d'une non-guérison.....	118
6.4 OMNIPRÉSENCE DES ENTITÉS SURNATURELLES	120
SYNTHÈSE.....	125
CHAPITRE 7. IMPACTS DU CONFLIT RELIGIEUX SUR LA PRATIQUE CHAMANIQUE.....	127
7.1 L'INTOLÉRANCE RELIGIEUSE AU CŒUR DU CHANGEMENT.....	127
7.1.1 Un retour réflexif sur soi.....	128
7.1.2 Des pratiques rituelles dynamiques.....	129
7.2 L'INSÉCURITÉ COMME EXPLICATION À L'ADAPTATION?.....	132
7.2.1 Diminution ou augmentation de la clientèle?.....	133
7.2.1.1 Entraide réelle ou fictive?.....	134
Compétition dans le cadre de la localité : l'exemple d'un centre de brujería.....	135
Compétition offensive : l'exemple d'un conflit intrafamilial	137
7.3 À LA RECHERCHE D'UNE LÉGITIMATION.....	140
SYNTHÈSE.....	142
CONCLUSION.....	144
BIBLIOGRAPHIE	148
ANNEXES	XI
ANNEXE I – CARTES GÉOGRAPHIQUES	XII
ANNEXE II – UN CORPUS D'INFORMATEURS HÉTÉROCLITE	XIV
ANNEXE III – SYMBOLISME DES CHANDELLES EN FONCTION DE LEUR COULEUR.....	XVIII
ANNEXE IV – FONCTIONNEMENT DE L'EFFET PLACEBO.....	XX

ANNEXE V – JOURNAL DU 23 JUILLET 2010 TÉMOIGNANT DE L'IMPORTANCE
ACCORDÉE AU DIABLE XXI
ANNEXE VI – PHOTOS DE LA IGLESIA VERBO DE CIUDAD VIEJA..... XXII

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 – Hiérarchisation des détenteurs de pouvoirs/dons selon les guérisseurs traditionnels	101
Tableau 2 – Répartition de la foi/confiance lors de guérisons chamaniques et pentecôtistes	119

LEXIQUE PARTICULIER AU TERRAIN

<i>Brujería</i>	ensemble de croyances, rituels et pratiques traditionnelles généralement associé à la pratique du mal
<i>Brujo(a)</i>	type de guérisseur traditionnel rattaché à la <i>brujería</i>
<i>Curanderismo</i>	ensemble de croyances, rituels et pratiques médicinales traditionnelles généralement lié à la pratique du bien
<i>Curandero(a)</i>	type de guérisseur traditionnel rattaché au <i>curanderismo</i>
<i>Finca</i>	terre à cultiver
<i>Ladino</i>	Guatémaltèque qui ne se définit pas comme autochtone; métis
<i>Sanación divina</i>	guérison divine que les pentecôtistes considèrent différente d'une pure guérison médicale
<i>Sanar</i>	guérison liée à l'être organique et à l'état de grâce spirituelle

REMERCIEMENTS

Cet ouvrage n'aurait pu voir le jour dans sa forme actuelle sans le soutien et l'encouragement d'un grand nombre de personnes et d'institutions. Je leur témoigne ici toute ma reconnaissance.

En premier lieu, j'aimerais adresser mes remerciements à mon directeur de recherche, monsieur Robert Crépeau, pour ses précieux conseils, ses brillantes idées et ses commentaires éclairants. Je vous suis infiniment reconnaissante non seulement pour votre écoute attentive et le temps que vous m'avez si généreusement consacré, mais surtout, pour avoir toujours cru en ce mémoire et en ma capacité à le mener à terme.

Merci à ma famille pour son soutien indéfectible, en particulier à ma mère qui a toujours su m'épauler avec justesse et compréhension, notamment dans les moments de découragement. Votre écoute toujours attentive et le réconfort que vous m'avez procuré m'ont fourni l'énergie nécessaire pour arriver au bout de ce parcours essoufflant, mais ô combien enrichissant! Merci de m'avoir appris l'importance et la signification du mot persévérance, et de m'avoir légué votre souci du travail bien fait.

Muchísimas gracias a mi familia guatemalteca/chapina por haberme acogido con los brazos abiertos una vez más y considerarme como su propia hija. Gracias por haberme abierto las puertas de dos mundos tan apasionantes y por haber participado ustedes mismos de esta tesina como informadores. Gracias por las discusiones a la hora de las comidas, de ir al mercado, a la iglesia o que mantuvimos en los momentos más inusitados del día y que me permitieron realizar constantemente mi trabajo de campo. Les debo la riqueza de éste último ¡Nunca les olvidaré!

Gracias a mis informadores que supieron confiarme con tanta apertura sus experiencias y convicciones. Gracias especialmente por la riqueza de sus observaciones, su franquicia y su gran generosidad.

Ma gratitude va également à mes collègues et ami(e)s pour les discussions enrichissantes, les encouragements, et les moments de détente et de distraction si nécessaires. Merci de m'avoir fait décrocher de mon clavier!

Je tiens finalement à remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), le département d'anthropologie de l'Université de Montréal, mon directeur de recherche ainsi que la Fondation Berthelet-Aubin et la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université de Montréal pour leur soutien financier qui a permis la réalisation de ce projet de recherche.

INTRODUCTION

Le temple... une vieille bâtisse en béton, peinte en jaune et au toit de tôle. Au premier regard, sans l'affiche sur le devant de l'établissement nul ne saurait dire qu'il se trouve devant une église pentecôtiste. La pluie qui tombe a peine à assourdir les voix et chants mêlés aux cris provenant de l'intérieur. Sensation étrange devant cette ambiance cacophonique, les scènes d'hystérie collective, parfois autant surprenantes qu'inquiétantes, ont tout pour déstabiliser le simple observateur. Un pasteur au centre de la place, micro au visage, yeux fermés, la main droite sur la tête d'un fidèle, implore Dieu pour obtenir la guérison. Dans la salle, les membres tendent les mains vers le ciel en priant pour appuyer le leader dans sa demande de mettre fin aux souffrances. L'affligé s'écroule au sol sanglotant et gémissant alors que parmi la foule certains s'embrassent, sautent ou crient de joie. Demandez à un pentecôtiste ce qui vient alors de se produire, il vous répondra : « Cette personne a ressenti la présence de Dieu, elle est habitée par l'Esprit Saint ». En effet, en vous abandonnant à Dieu, la maladie n'a plus lieu d'exister.

La croissance de mouvements de cet ordre est aujourd'hui exponentielle en Amérique latine. Leur rôle dans la fragmentation et la mutation du champ religieux de nombreux pays est considérable, particulièrement au Guatemala. Le pentecôtisme, qui regroupe désormais les trois quarts des convertis protestants en Amérique latine, peut sans contredit être considéré comme le moteur de la percée du protestantisme dans cette région du monde. Mais cette supériorité numérique ne suffit pas à rendre compte de sa force, « car plus qu'un phénomène statique, il s'agit d'un « phénomène de réveil » dont l'influence se fait sentir jusque dans les autres Églises protestantes » (Pédron-Colombani 1998b, 14). Le foisonnement de mouvements religieux charismatiques tel que le pentecôtisme remet ainsi en question les propositions de Max Weber qui prédisait la routinisation des charismes, notamment celui de guérison, alors que nous assistons plutôt à un développement endogène de plus en plus séduisant (Laplantine 1999, 102). L'expérience religieuse devait selon lui intégrer la raison instrumentale, rejeter le surnaturel et conduire au désenchantement du monde. Or, le pentecôtisme attribue une place capitale au phénomène de la délivrance, étroitement associée à la guérison divine

par le biais de la lutte contre les esprits maléfiques responsables des divers maux affligeant l'humanité. Par ailleurs, plutôt que de reposer sur un savoir sacré, la foi retrouvée au cœur de la guérison constitue par définition une conviction profonde et personnelle, et se précise dans la reconnaissance des manifestations à la fois visibles et sensibles du divin par l'Esprit Saint.

Après le don des langues, celui de guérison constitue l'exemple le plus significatif de la manifestation visible de Dieu. Considérée comme le signe de la plénitude du salut que ce soit de l'âme, de l'esprit ou du corps, la guérison est au cœur des communautés pentecôtistes, ce qui leur vaut parfois le pseudonyme de « mouvement de guérison ». C'est particulièrement à travers cette dernière que la mouvance s'affirme comme un christianisme de l'expérience divine. Tel que l'a souligné Gabriel Tchong (2009, 169) : « En assurant la visibilité de l'action de Dieu, le don de guérison vient fournir à la sotériologie pentecôtiste un aspect important de son ossature. Il devient par ailleurs, le moyen le plus puissant pour affermir le fidèle et convaincre l'incrédule ». Alors que la médecine officielle et l'Église catholique s'efforcent de séparer la santé et le salut, le corps et l'esprit depuis des décennies, les pasteurs pentecôtistes, eux, les réunissent à nouveau. Ainsi ces derniers ont-ils pour particularité de nous rappeler la proximité du *sain* et du *saint*, de la *santé* et du *salut* (Laplantine 2003, 24-25).

En diminuant le fossé entre santé et sainteté, le pentecôtisme empiète sur un terrain largement occupé par les guérisseurs traditionnels guatémaltèques, notamment les *curanderos* et les *brujos*. En favorisant l'affrontement sur un marché commun concurrentiel, la pluralisation de l'espace religieux guatémaltèque instaure un nouveau rapport de force entre acteurs thérapeutiques, car tel que l'a expliqué Arturo Castiglioni, lors de souffrances physiques ou spirituelles – qui se voient selon lui intensifiées en périodes de dépression économique ou de formes équivalentes :

el sacerdote, el curandero, el mago o aquellas personas en quienes se supone existen poderes sobrenaturales, juegan un papel decisivo, porque se cree que están en la capacidad de comunicar o transmitir confianza y seguridad, lo que contribuye a aliviar cualquier sufrimiento. (Castiglioni 1972, 15, cité dans Villatoro 2005, 27)

Le rôle détenu par le pasteur pentecôtiste laisse croire à une possible usurpation de la fonction chamanique. Le discours diffamatoire qu'il tient par ailleurs à l'égard des

détenteurs des traditions affaiblit ces derniers aux yeux de plusieurs. violemment condamnées, les figures du *curandero* et du *brujo*, associées aux représentations statiques des traditions culturelles et religieuses en termes de patrimoine hérité, subissent une diabolisation – ou « démonisation » – par le mouvement, permettant à ce dernier d'affermir son pouvoir tout en s'offrant le prétexte de se présenter comme le sauveur de cette culture pervertie. Usant et abusant d'un vocabulaire obscurantiste à l'intérieur de discours et de pratiques de dramatisation, les dirigeants pentecôtistes ne répugnent à diaboliser le monde extérieur dont ils dépeignent une vision subjective, rarement nuancée et souvent étriquée. Confrontés à cette présence protestante, les guérisseurs traditionnels sont de nouveau aux prises avec une religion condamnant leurs pratiques. Or, l'analyse anthropologique semble faire l'impasse sur la réaction et la vision des représentants du chamanisme à l'égard de la discréditation subie.

En effet, si dans ce contexte d'intolérance le jugement du mouvement pentecôtiste porté à l'encontre de l'univers des pratiques et croyances traditionnelles se voit raisonnablement documenté, nul ne pourrait en dire autant de la perception subjective des représentants du second. Comment se perçoivent les sujets et comment sont-ils perçus au sein des relations de pouvoir thérapeutique? Quels types de relations sont en jeu? Comment ces perceptions sont-elles religieusement et socialement construites? Quelle est la nature des impacts engendrés sur le chamanisme? Favorisent-elles l'adaptation ou la résistance à cet Autre hostile? Dans son œuvre majeure *Phénoménologie de la perception*, Maurice Merleau-Ponty présente la perception comme une ouverture au monde, une insertion dans un monde naturel et historique. En faisant de la perception une catégorie d'analyse, il s'agit de comprendre les diverses façons dont les sujets perçoivent une réalité – perception qui s'effectue à partir de sensations. À ce propos, la conception de Bakhtine se révèle intéressante pour saisir de quelle façon la construction et la négociation des perceptions des individus s'effectuent dans les interactions. Selon ce dernier, la perception de soi se fait inévitablement à travers l'Autre – les actes constitutifs de la conscience de soi se déterminent par le rapport à une autre conscience. L'intersubjectivité issue des relations sociales est donc centrale à la constitution des perceptions mutuelles (Todorov 1981).

De façon générale, le but principal de ce projet de recherche consiste à identifier la relation établie entre le chamanisme et le pentecôtisme guatémaltèque, et ce, à divers niveaux. Le premier chapitre effectue un bref survol historique des événements essentiels à la compréhension de la présente problématique. La contextualisation s'attache à décrire l'arrivée et le développement du mouvement pentecôtiste au Guatemala, les principaux motifs de la conversion dans ce pays ainsi que la situation vécue par les détenteurs des croyances et pratiques ancestrales. Le second chapitre présente une réflexion théorique sur les concepts clés tels que le *curanderismo*, la *brujería*, la démonisation, le syncrétisme et le mimétisme qui se doivent d'être explicités et ajustés au contexte à l'étude. J'y définis, par ailleurs, les positions qu'ont adoptées certains auteurs à l'intérieur du débat continuité/discontinuité entre les deux phénomènes à l'étude et m'insère dans ce dernier. Le troisième chapitre expose, quant à lui, les particularités du terrain ainsi que la démarche méthodologique déployée pour ce projet de recherche. Parmi les méthodes, l'entrevue semi-dirigée jumelée à l'observation participante ont été privilégiées. Le contexte à l'étude m'a, d'autre part, conduite à une réflexion sur mon rôle de chercheur au sein d'une communauté religieuse.

La compréhension de la relation à l'étude se circonscrit, dans un premier temps, à la perception mutuelle des univers chamanique et pentecôtiste. C'est à cette dimension que sont dédiés les chapitres 4 et 5 du présent mémoire. Pour mieux saisir la subjectivité des chamanes à l'égard des pentecôtistes, et la perception qu'ils se font d'eux-mêmes, il est nécessaire de se pencher dans un premier temps sur celle qu'entretiennent les pentecôtistes à leur égard. Les comportements inhérents de ces derniers participent à la construction de la perception et de l'image que se font les guérisseurs traditionnels des leaders et fidèles adhérant à cette doctrine. L'exposition de celle-ci permet donc de mieux cerner, dans un deuxième temps, celles des *curanderos* et *brujos* interrogés. Bien que m'intéressant à l'aspect thérapeutique des deux univers ainsi qu'aux discours que chacun d'eux tient à ce sujet, l'efficacité curative peut difficilement être mesurée de façon objective. J'ai volontairement choisi de considérer les discours tenus de part et d'autre en tant que discours sur la réalité. Il ne s'agit pas de savoir si ce qui est dit à propos de l'efficacité ou de l'inefficacité thérapeutique est véridique ou non. Je n'ai d'ailleurs point les moyens de le vérifier. L'importance, tel que l'a souligné Sylvie

Pédron-Colombani (1998b, 157), ne réside pas dans le degré de véracité des discours, mais plutôt dans la compréhension de leur mode de représentation, puisque ce dernier va informer leurs actes. Les récits forment des indicateurs sur la situation réelle vécue par les informateurs. Il s'agit donc de les analyser pour en connaître les fondements et enjeux.

Dans cette étude des pratiques thérapeutiques concurrentielles, le chapitre 6 se donne comme objectif de mettre en lumière les continuités qu'exposent les deux univers de pratiques et de croyances. L'intolérance religieuse se révèle ici fort intéressante quant à l'analyse de concordances. Désireux de convaincre de l'inefficacité des pratiques chamaniques, le pentecôtisme nie toute similarité avec ces dernières, insistant plutôt sur une rupture de pensée qui le dissocie du phénomène discrédité. Comprendre la dynamique relationnelle renvoie ainsi à l'étude du débat anthropologique continuité/discontinuité. Enfin, les perceptions mutuelles ainsi que les continuités observées permettent, dans le chapitre 7, de se pencher sur les effets engendrés et les transformations apportées par le chamane de par l'accroissement de cette force religieuse protestante. Analyser la réaction du guérisseur traditionnel – bien moins passive qu'elle peut le laisser croire – permet d'adopter une vision dynamique de cette dispute classique dans un marché religieux de plus en plus éclaté, concurrentiel et pluriel.

CHAPITRE 1

LE PENTECÔTISME À L'AVANT-SCÈNE DE LA MUTATION DU CHAMP RELIGIEUX GUATÉMALTÈQUE

Pays aux contrastes étonnants, le Guatemala constitue l'État le plus peuplé de l'isthme centraméricain. En 2008, sa population était évaluée à 13 686 000 habitants (United Nations Statistics Division 2009, 1). Cette dernière, inégalement répartie sur le territoire, est composée à 55 % d'autochtones et à 42 % de *ladinos*, alors que la population blanche et noire ne représente que 3 % (Pédrón-Colombani 1998b, 18), ce qui fait du Guatemala l'un des deux pays d'Amérique latine – avec la Bolivie – où les populations autochtones constituent une majorité nationale (Guzman *et al.* 2006, 623). Ces dernières qui se divisent linguistiquement en 22 langues dont les principales sont le quiché, le cakchiquel, le kekchi et le mam, consolident leur identité indienne par un même héritage maya (Pédrón-Colombani 1998b, 18).

Loin de faire exception au reste du sous-continent, le catholicisme domine depuis longtemps la sphère religieuse du « pays de l'éternel printemps », s'accommodant des pratiques et des croyances ancestrales. Or, cette traditionnelle hégémonie catholique est aujourd'hui remise en question alors qu'elle s'érode suite à l'apparition de nouveaux groupes religieux qui s'y développent et installent. Tel que souligné par Pédrón-Colombani (*Ibid.*, 14), le Guatemala assiste à une atomisation de l'espace religieux, à tel point que l'on y retrouve actuellement plus de 300 groupes différents. Parmi eux, le protestantisme évangélique a su se démarquer. Sa rapidité de développement en fait l'un des phénomènes les plus significatifs des 40 dernières années en Amérique latine, notamment au Guatemala dont les statistiques autorisent à penser que près de 40 à 45 % de la population est aujourd'hui évangélique (García-Ruiz 2004, 81). Tel que l'a souligné David Stoll (1990, 8-9, cité dans Bastian 1994, 207) :

Depuis 1960, les évangéliques ont doublé leur taux par rapport à la population globale au Chili, au Paraguay, au Venezuela, au Panama et en Haïti alors qu'ils ont triplé en Argentine, au Nicaragua et en République Dominicaine, quadruplé au Brésil et à Porto Rico, quintuplé au Salvador, au Costa Rica, au Pérou et en Bolivie et se sont multipliés par sept au Guatemala.

De ce fait, le Guatemala constitue le pays latino-américain où la conversion est la plus importante par rapport à la population et où le rythme d'accroissement est le plus rapide de l'ensemble du sous-continent¹.

1.1 Les premiers pas du protestantisme en sol guatémaltèque

C'est à la fin du XIXe siècle, lors de la période d'accès des libéraux au pouvoir, que les sociétés protestantes font leur apparition sur le territoire guatémaltèque par la venue de missionnaires nord-américains. Les conditions facilitant l'entrée du protestantisme se voient réunies sous la présidence de Justo Rufino Barrios, président de la République de 1871 à 1885 (Wilson 1998, 141). Désireux d'affaiblir le pouvoir de l'Église catholique, Barrios impose la séparation entre l'Église et l'État, et décrète la liberté de conscience et de culte tout en introduisant la « Réforme » religieuse dans le pays. Cette initiative a pour but de faire contrepoids à une Église catholique alliée aux conservateurs, de combattre « l'obscurantisme » indigène ainsi que de tisser des liens avec les États-Unis (Le Bot 1993, 212). Barrios facilite également l'irruption des premières sociétés missionnaires protestantes nord-américaines en prenant lui-même contact avec des organismes missionnaires lors d'un séjour à New York en 1882 et en faisant officiellement venir le premier pasteur au Guatemala, John Clark Hill, un missionnaire presbytérien. De par les diverses démarches qu'il entreprend, Barrios devient l'instigateur de la présence permanente du protestantisme dans le pays (Pédrón-Colombani 1998b, 42).

La progression des cultes protestants demeure néanmoins très lente et négligeable jusqu'aux années 1950. Les premières décennies caractérisées par la présence protestante sur le territoire guatémaltèque sont marquées par l'arrivée de cinq dénominations pionnières : l'Église presbytérienne (1887), la Mission centraméricaine (1899), la Mission Amigos (1902), l'Église de Nazareth (1904), et la Mission méthodiste primitive (1921). L'activité de ces Églises – sauf pour la Mission centraméricaine – prend une tournure sociale, caractérisée par la fondation d'écoles et la promotion de services de santé (*Ibid.*, 42-43).

¹ Selon les déclarations de David Mujía président de l'*Alianza Evangélica de Guatemala*, 20 000 centres de culte évangélique étaient répartis sur le territoire guatémaltèque en 2004 (García-Ruiz 2004, 81).

C'est quelques années plus tard, soit autour des années 1930, alors que les effets de la crise mondiale se font sentir et que le pays est sous la dictature du général Jorge Ubico Castañeda, que s'établit de façon significative le mouvement pentecôtiste dans le pays, et ce, d'abord et surtout au sein des populations autochtones (Le Bot 1993, 212-213). Tel que le souligne Pédrón-Colombani (1998b, 43), bien que

venus pour combattre l'emprise de l'Église romaine, les premiers missionnaires découvrent rapidement qu'ils ont également à lutter contre une tradition maya-catholique particulièrement « vivante » dont la prégnance n'a fait que se renforcer avec le relâchement de l'encadrement catholique.

L'évangélisation de ces populations repose principalement sur la traduction du Nouveau Testament dans les différentes langues autochtones (*Ibid.*). À cet effet, William Cameron Townsend, un pasteur nord-américain présent au Guatemala, met sur pied et expérimente au début des années 1920 la *Summer Institute of Linguistics* : une institution mettant à la disposition des églises évangéliques des moyens linguistiques et logistiques à dessein d'évangéliser des populations autochtones (Le Bot 1993, 212). Or, selon Yvon Le Bot, les efforts décrétés dans ce domaine par les Églises protestantes du pays au cours des premières décennies du 20^e siècle ne constituent certes pas un début inédit en milieu autochtone, des missionnaires protestants ayant déjà travaillé dans ces milieux, notamment en Amérique du Nord. Néanmoins, de par la proportion ainsi que la diversité à la fois ethnique et linguistique présentes entre les différents groupes autochtones du Guatemala, les Églises protestantes nord-américaines y trouvent un territoire favorable à l'expérimentation des méthodes missionnaires qu'elles appliqueront et adapteront évidemment par la suite à d'autres milieux de ce genre à travers le monde (*Ibid.* 1987, cité dans Pédrón-Colombani 1998b, 43-44).

C'est précisément au cours des années 1960, alors qu'arrive massivement un flot de dénominations pentecôtistes, que survient l'effervescence du mouvement protestant s'assurant un ancrage populaire². Alors que les Églises protestantes reprennent le flambeau du conservatisme, l'Église catholique, quant à elle, voit un de ses secteurs entrer en conflit avec les intérêts de la bourgeoisie terrienne et se dresse contre la

² La très forte majorité des convertis guatémaltèques appartient aujourd'hui au mouvement pentecôtiste (Pédrón-Colombani 1998b).

hiérarchie conservatrice. C'est dans un tel contexte que le protestantisme fondamentaliste, qui se voit majoritairement financé par les multinationales religieuses nord-américaines, développe des campagnes d'évangélisation importantes faisant entrer en scène de nouvelles techniques psycho-religieuses et des méthodes de marketing. Plusieurs « croisades d'évangélisation en profondeur » s'organisent dans divers pays d'Amérique centrale, notamment au Nicaragua (1959-1960), au Costa Rica (1960-1961) ainsi qu'au Guatemala (1961-1962) (Hermesse 2010, 184; Pédrón-Colombani 2000a 200-201). D'importants moyens financiers et humains se voient mobilisés aux fins de la campagne guatémaltèque : 122 000 dollars sont déboursés; 36 000 convertis sont mobilisés à travers 6 135 « cellules de prières » et 40 000 participants à des cours organisés; 250 000 familles réparties dans 8 000 villes et bourgs sont visitées; 500 000 bibles sont distribuées ainsi que 100 000 brochures. Selon les représentants, cette campagne aurait permis à elle seule la conversion de 15 000 néophytes (García-Ruiz 1988, 760). Cette expansion se déroule dans un contexte où l'idéologie de la guerre froide et la politique « anticommuniste » américaine fleurissent et animent l'action des fondamentalistes. Un antagonisme « irréconciliable » se crée au sein du protestantisme entre les sectes (fondamentalisme, pentecôtisme, etc.) et la tradition libérale (protestantisme historique) à la fois au niveau sociopolitique et éthico-idéologique (*Ibid.*). Les années 1960 en viennent ainsi à marquer la marginalisation du modèle libéral à côté des groupes pentecôtistes qui s'étendent massivement sur le territoire.

1.1.1 La naissance de la *Iglesia Verbo* et l'État guatémaltèque

C'est dans ce contexte de « croisade » qu'apparaît la *Iglesia Verbo* (Église du Verbe), une congrégation pentecôtiste venue des États-Unis. En 1970, dans la ville d'Eureka en Californie, le pasteur Jim Durkin crée une communauté baptisée *Gospel Outreach*. Cette dernière, qui compte déjà 300 membres après seulement un an d'existence, s'empresse d'envoyer des groupes à visée missionnaires, notamment en Alaska. Six ans plus tard, alors que le Guatemala est frappé par l'une des catastrophes

écologiques les plus dramatiques de son histoire, soit un séisme³ d'une magnitude de 7,5 sur l'échelle de Richter, Carlos H. Ramírez, un des membres fondateurs, se rend sur les lieux avec quelques confrères afin de porter secours aux sinistrés et y instaure une filiale. La *Iglesia Verbo* voit alors le jour⁴ (Le Bot 1993, 213; Pédrón-Colombani 1998b, 85).

Cet événement est l'occasion d'un déferlement d'institutions et de missionnaires de diverses congrégations protestantes et d'un redoublement de discours eschatologiques (Le Bot 1993, 213). Tel que mentionné par Julie Hermesse (2010, 169), l'intervention des églises protestantes pentecôtistes parvient non seulement à combler le vide des politiques assistancielles de l'État, mais supplée également son instabilité dans un contexte de crise politique et sociale. Avec d'autres groupes évangéliques, le pentecôtisme fait partie de ce que Stoll (1990, 24-25) appelle « *evangelismo del desastre* », soit l'évangélisme de la catastrophe ou du désastre :

Atraídos por las guerras y catástrofes naturales, los evangélicos entregan alimento, establecen clínicas médicas, ayudan a reconstruir comunidades y entrenan a líderes para iniciar iglesias. [...] Cuando el terremoto tumbó las aparentemente seguras paredes de adobe de los pueblos indígenas, ocasionó la muerte de miles de personas y sacudió la confianza que los sobrevivientes tenían en sus antiguas costumbres. Ayudándolos a levantarse y a salir de los escombros, se encontraba la ahora familiar legión de evangélicos.

La situation d'urgence stabilisée et l'interruption des services d'assistance n'empêchent point les Églises protestantes, et notamment pentecôtistes, de continuer leur expansion après la crise. Quelques années plus tard, soit en 1982, on estime la croissance annuelle du pourcentage de conversion de protestants à 23,6 % dans le pays, croissance qui, selon Virginia Garrard-Burnett (1998, 122), est quatre fois supérieure à celle observée dans les années 1970.

C'est dans un climat de répression envers les secteurs de l'Église catholique du pays, que l'on soupçonne de sympathie envers la théologie de la libération, que certains membres de l'armée et des classes moyennes se convertissent au protestantisme. C'est

³ Ce tremblement de terre du 4 février 1976 fait 23 000 morts, 76 000 blessés et met à la rue plus d'un million de Guatémaltèques. Près de cinq millions d'habitants – sur une population qui, à ce moment, n'en fait pas le double – se voient affectés par la catastrophe (Hermesse 2010, 169-170).

⁴ Depuis, la *Iglesia Verbo* s'est évidemment étendue à diverses régions du Guatemala, mais également à d'autres pays du continent tels que le Salvador, le Honduras, le Nicaragua, le Costa Rica, l'Équateur, le Pérou, le Brésil, l'Argentine, le Mexique, les États-Unis, le Canada et depuis peu l'Espagne.

ainsi que l'on assiste, en 1979, à la conversion du général Efraín Ríos Montt avec qui le protestantisme fait son entrée officielle au Palais national le 23 mars 1982 alors qu'il prend le pouvoir par un coup d'État militaire (Pédron-Colombani 2000a, 202). Converti à la *Iglesia Verbo*, cette dernière prend dès lors part à l'exercice du pouvoir, influant sur les décisions et les actions gouvernementales entreprises par le président. Se présentant comme « l'envoyé de Dieu » parvenu à la présidence de la République « non pas avec des balles, ni avec des votes, mais par la main de Dieu » (García-Ruiz 1985, 19), sa prise du pouvoir est interprétée comme un acte de la providence divine par la plupart des leaders protestants. Soutenant agir au nom de Dieu et lui obéir en tous points, Ríos Montt désire changer les mentalités de la population guatémaltèque. Associant la pauvreté, la violence ainsi que le retard économique du pays non pas aux structures sociales ou à la dépendance vis-à-vis de pays étrangers, mais bien aux traditions catholiques qu'il regarde comme des problèmes moraux, il entreprend une réforme morale de la vie nationale affirmant que le pays sera libéré par une « révolution dans le cœur des hommes » plutôt que par une révolution marxiste (Pédron-Colombani 2000a, 202).

Sa position à la tête du gouvernement est perçue comme une action salutaire et libératrice pour la nation. Selon Johnny Carrette, homme d'affaires nord-américain, le Guatemala était en perdition avant l'arrivée au pouvoir de Ríos Montt :

L'Église commença à comprendre que Satan était en train de voler, de tuer et de détruire le Guatemala, et entreprit de l'attaquer au nom de Jésus. Dieu nous montra que ce que nous voyions avec nos yeux était en réalité la partie visible d'une bataille spirituelle et qu'Il voulait que son Église domine dans ce contexte⁵. (Samandú 1990a, 75-76, cité dans Pédron-Colombani 1998b, 50)

Tel que le précise Luis E. Samandú (*Ibid.*) :

Ce type de discours traduit les conflits de la réalité sociale en termes de « bataille spirituelle » entre Dieu et le Diable. [...] Cette interprétation théologique de la vie sociale, reprenant les idées d'une lutte entre le bien et le mal, contribue à donner un

⁵ Par ailleurs, selon les propos de Carrette, 570 églises évangéliques se seraient réunies en 1982 à Quetzaltenango pour prier : « Satan, au nom de Jésus, nous t'attaquons et t'ordonnons de sortir du Guatemala, de frontière en frontière et d'océan en océan, va-t-en ! » (Samandú 1990a, 75-76, cité dans Pédron-Colombani 1998b, 50). Ríos Montt prend le pouvoir cette même année, et « pendant les mois suivants, la guérilla se retire en grande partie du Guatemala. L'économie commence à se relever, la corruption à être contrôlée. Dieu commence une grande moisson spirituelle » (*Ibid.*).

sens à l'expérience déstabilisante des conflits politico-militaires pour l'ensemble des croyants, mais en même temps justifie toute action allant dans le sens du bien [...].

Action politique et croyance religieuse deviennent ainsi intimement liées. C'est d'ailleurs en mélangeant propagande politique et prosélytisme religieux que celui que l'on surnomme le « dictateur évangélique » engage ce courant du protestantisme dans la « guerre de pacification » qu'il entreprend contre la guérilla (Le Bot 1993, 211), épisode qui constitue l'une des périodes les plus violentes et meurtrières de l'histoire du Guatemala faisant des populations autochtones les principales victimes.

Le 8 août 1983 marque la fin du règne de Ríos Montt. Après un peu plus d'un an au pouvoir, l'armée guatémaltèque nomme à sa place le général Carlos Humberto Mejia Victores. Se réjouissant du départ du « fou de Dieu », l'Église catholique salue cette nouvelle présidence, mais pendant ces quelques mois où Ríos Montt fut à la tête du pays, les protestants ont gagné en visibilité à travers tout le pays. La fin de son règne ne signifie pas pour autant la fin de la présence protestante au sein de l'État. L'élection d'un nouveau converti, Jorge Serrano Elías⁶ (1991-1993) qui marque la première élection au suffrage universel d'un président pentecôtiste en Amérique latine et la création du parti *Acción Reconciliadora Democrática* (ARDE) en 1996 dirigé par Francisco Bianchi – ancien vice-président de l'Alliance évangélique – (Pédrón-Colombani 2000a, 203), attestent parmi tant d'autres exemples la persistance évangélique au cœur du pouvoir étatique guatémaltèque.

1.2 Les motifs de la conversion au Guatemala

Les principaux facteurs de conversion au Guatemala sont, pour une part, événementiels⁷ tel qu'ont pu l'être le tremblement de terre de 1976, la crise économique,

⁶ Jorge Serrano Elías est membre de l'Église néo-pentecôtiste El Shaddaï et affirme lui aussi devoir sa victoire « à la main de Dieu » et vouloir gouverner selon ce dernier. Il s'entoure de plusieurs membres d'Églises évangéliques tout au long de ses années au pouvoir (Pédrón-Colombani 2000a, 203).

⁷ Tel fut probablement aussi le cas pour l'expansion de cultes syncrétiques tel que celui de Maximón. À la fois mi-saint mi-dieu, Maximón (surnommé *San Simón* par les *ladinos*) est une figure emblématique de la culture guatémaltèque dont le culte mêle des apports catholiques à une religiosité ancestrale maya. Originaire de Santiago Atitlán, la déité est le résultat d'un processus d'hybridation interculturel incomparable. En mesure de faire à la fois le bien et le mal, cette ambiguïté retrouvée au sein même de Maximón fait de lui un personnage autant vénéré que craint (Pédrón-Colombani 2001).

la répression militaire et l'entrée en politique de dirigeants protestants⁸. Or, la plupart sembleraient surtout conjoncturels, consécutifs à la modernisation du pays ainsi qu'aux bouleversements sociaux, culturels et économiques qui en découlent.

De par les perturbations et situations de crise qu'elle implique, la modernisation du pays engendre de nombreuses expériences de pertes avec son arrivée, que ce soit « la perte du sens de la communauté, de l'identité, de l'authenticité, de l'ordre et de la stabilité dans le contexte de la montée de l'individualisme, des phénomènes de virtualisation et de simulation et de l'érosion des systèmes sociaux et culturels » (Wulf 2005, 11). En quête d'insertion dans le monde moderne, l'adhésion au mouvement pentecôtiste permet la formation d'un réseau de relations électives favorisant une identification collective quotidienne et un sentiment concret de proximité. Ainsi, les nombreuses pertes qu'engendre le passage à un mode de fonctionnement plus moderne facilitent l'insertion de personnages religieux à la communauté se proposant de prendre en charge différemment la population et d'assurer une certaine sécurité (Pédrón-Colombani 1996, 296-297). Tel que l'a fait remarquer Pedrón-Colombani (*Ibid.*, 302), la modernisation au Guatemala ne semble point rimer avec laïcisation étant donné qu'elle crée les conditions favorables à l'insertion de nouveaux groupes religieux tels que celui à l'étude. Cette situation correspond à ce que l'on a surnommé le « retour du religieux », phénomène social et culturel significatif des années 1970 à 1990 qui s'est constitué en une série de réponses à la crise de la modernité (Laplantine 2003, 12).

Le sentiment de perte ressenti est également généré par la crédibilité et l'efficacité de la religion actuelle d'appartenance. Une vie extrêmement vide de signification sans point de repère⁹ constitue un terrain pour le moins favorable à la conversion. Au Guatemala, la majorité des fidèles pentecôtistes proviennent de familles catholiques (Pédrón-Colombani 2000b, 189), mais cette Église ne semble pas avoir été à la hauteur des attentes de certains d'entre eux. La plupart des convertis reprochent au catholicisme le caractère impersonnel des relations qui s'y nouent, la rigidité de son

⁸ Dans le cas d'Efraín Ríos Montt, Garrard-Burnett (1998, 154) est plutôt d'avis que ce n'est pas tant la religion même que pratiquait le dictateur qui eut cette influence, mais plutôt la mise en place de son programme de pacification.

⁹ Cette absence est d'ailleurs interprétée comme l'absence de Dieu par les pentecôtistes (Pédrón-Colombani 1998b, 172-173).

système, ses structures centralisées et ses messages autoritaires qui ne tiennent pas compte de la réalité vécue. Alors que les églises évangéliques et pentecôtistes prennent en charge leurs membres et les enveloppent dans une communauté, nombreux sont les catholiques qui se sentent étrangers à leur Église qui n'est point disposée à les écouter, qui ne s'adapte ni aux temps ni aux nécessités réelles de ses fidèles (*Ibid.* 1996, 296-297). En quête de sens, certaines personnes insatisfaites trouvent dans la conversion au mouvement pentecôtiste une nouvelle direction à donner à leur vie qui leur permettra par le fait même de se réaliser.

Par ailleurs, la théologie de la prospérité couplée à la théologie de la guerre spirituelle qui constitue le corpus définissant le contenu du discours pentecôtiste, et davantage néo-pentecôtiste, a également un impact non négligeable sur la conversion, considéré par certains (Bony 2010) comme le véritable appât de ces communautés. Les « miracles de prospérité » où l'individu, qui se trouvait dans la déchéance avant sa conversion, se voit comblé de diverses satisfactions matérielles, telles qu'une maison, une ou plusieurs voitures, etc., agitent les fantasmes matérialistes de plusieurs. Tel que le souligne Yvan Droz, « « la vraie foi » doit logiquement s'accompagner [n'est pas incompatible avec] d'un luxe ostentatoire » (Corten et Mary 2000, 27), imaginaire qui fonctionne admirablement bien chez les classes les plus défavorisées de la société.

1.2.1 La promesse de guérison

Outre les droits d'aisance matérielle et de vie abondante comme signes d'élection, ceux référant à la santé sont tout autant séduisants. Certains auteurs tels que Jean-Pierre Bastian (2000) sont d'avis que l'expression symbolique de la guérison constitue l'unique voie par laquelle peut s'annoncer le salut spirituel à l'homme au sein du pentecôtisme. Étrangement, l'importance ne repose plus sur le corps en tant que tel, mais bien sur « sa dénégarion la plus radicale ». Ainsi peut-on affirmer que la maladie se trouve constamment recherchée; « elle se donne même comme un lieu d'épreuve de soi, de reprise de conscience de soi ou de moyen de reconstruction de son identité » (*Ibid.*, 154). Par ailleurs, bien que la guérison qui se retrouve fréquemment au cœur de la démarche de conversion s'exprime comme une libération du Mal et de la souffrance, la

promesse thérapeutique n'est jamais accomplie et ainsi, la libération n'est que temporaire. Cette dernière constitue une lutte permanente (*Ibid.*, 155).

La pratique thérapeutique communément appelée *sanación divina*¹⁰ au Guatemala et qui résulte de l'imposition des mains se présente aujourd'hui comme l'un des recours thérapeutiques privilégiés dans ce pays d'Amérique centrale. Cette guérison physique spectaculaire n'est pas l'œuvre du pasteur, elle repose sur l'intervention de Dieu par l'entremise de l'Esprit Saint¹¹. Le pasteur, investi d'un certain nombre de dons charismatiques reçus par l'Esprit Saint (dont celui de guérison), constitue un intermédiaire¹² (Pédrón-Colombani 1998b, 152-153). Ainsi, alors que la rémission se voit associée à l'expression de la toute-puissance de Dieu, la maladie, quant à elle, se révèle être l'œuvre du Diable. À cet effet, plusieurs maladies tirent leur origine d'esprits maléfiques. Dans ces cas précis où le mal est exogène, un rite thérapeutique d'expulsion, qualifié de libération – et communément appelé « exorcisme » –, doit être pratiqué pour chasser le démon. Ce rituel s'apparente étroitement à celui de « la guérison divine ».

Généralement présentées comme des phénomènes miraculeux, les guérisons sont stimulées et encouragées par les pasteurs qui remémorent constamment les rémissions effectuées, les témoignages personnels de guérisons miraculeuses tout comme les passages de la Bible référant aux pouvoirs curatifs du Christ (*Ibid.*, 160). La prédication crée ainsi chez les membres une attente et une demande constante de guérison. Le corps possède pour ainsi dire une place dominante dans le mouvement religieux pentecôtiste. Étant au centre de la conversion et de l'émotion, il est possible d'affirmer que « la quête spirituelle doit s'inscrire dans le corps et y laisser sa marque ». Ainsi, bien que cela puisse paraître quelque peu paradoxal, « le pentecôtisme qui », tel que l'explique Bastian, « s'affirme comme une religion de l'esprit se manifeste comme une religion du corps » (*Ibid.*, 156).

¹⁰ Tout au long de ces pages, je ferai volontairement l'utilisation de cette expression pour référer à la guérison qui s'opère au sein du pentecôtisme afin de rester fidèle à la pensée de ce dernier.

¹¹ Dans le pentecôtisme, Dieu le Père, Jésus le Fils ainsi que l'Esprit Saint constituent les trois facettes de la conception particulière de la divinité (Pédrón-Colombani 1998b, 65).

¹² Ces dons peuvent également être reçus par des fidèles.

Le pasteur revendique donc pleinement ses fonctions thérapeutiques et thaumaturges. Il constitue une figure charismatique dont les pouvoirs surnaturels font de lui l'élément clé de toute organisation pentecôtiste (*Ibid.* 2000b, 197). Suite à la guérison d'un individu, il n'est d'ailleurs point rare d'observer la conversion d'un ou de plusieurs membres de sa famille (*Ibid.* 1998b, 155). Devant des réalités existentielles difficiles, doit-on réellement s'étonner de l'attraction exercée par la promesse de guérison au moyen de la foi? En constituant l'un des pays d'Amérique latine où les problèmes au niveau de la santé publique sont les plus alarmants, le Guatemala devient, pour ainsi dire, un terrain favorable à l'activité thérapeutique pentecôtiste.

Selon Adriano González-Regueral, représentant de l'UNICEF au Guatemala, un enfant guatémaltèque sur deux souffre de malnutrition chronique, carence pouvant atteindre 80 % des enfants âgés de moins de cinq ans dans certaines zones à prédominance autochtone¹³ (Nybo 2009). De par une forte centralisation à la fois des ressources matérielles et humaines, les zones urbaines se voient nettement avantagées au détriment des zones périphériques dont l'accès à des services médicaux est extrêmement difficile, voire inexistant. Le PNUD – *Programme des Nations Unies pour le développement* estime la présence d'un médecin pour 384 personnes dans le département de Guatemala (celui de la capitale), alors que le département de Quiché ne bénéficie, quant à lui, que d'un médecin pour 11 948 personnes (United Nations 2010, 14).

La constitution guatémaltèque certifie l'accès aux soins gratuits pour toute la population. Or, de par un déficit important des structures médicales, le coût associé à une visite peut devenir onéreux si l'on tient compte du trajet aller-retour qu'elle peut occasionner, de l'hébergement et des repas en cas de séjour sur les lieux, de l'achat de médicaments, des analyses en laboratoires, etc. Par ailleurs, jusqu'à récemment les hôpitaux publics guatémaltèques pratiquaient en « théorie » un système de « patronage » qui consistait à ce que des dons d'argent soient versés à l'hôpital selon le bon vouloir des patients. Mais dans les faits, cette « bonté » était plus que souvent obligatoire (Pary 2008, 7). Selon un récent sondage effectué par le PNUD en 2005, la raison principale

¹³ Ces statistiques font du Guatemala le pays d'Amérique latine où les enfants souffrent le plus de malnutrition chronique, et le classent au quatrième rang mondial (Nybo 2009).

pour ne pas recourir à la consultation médicale réside autant chez les *ladinos* que chez les autochtones dans la bénignité du cas (51 %). La pauvreté (32 %, et légèrement majoritaire dans le groupe indigène) et les raisons liées aux caractéristiques du système (10 %, dont la plus importante est la distance) arrivent respectivement en seconde et troisième position (*Ibid.*, 8).

Le dispositif médical que mettent en place les églises pentecôtistes a de ce fait tout pour séduire les plus démunis, pour qui le recours à la médecine dite moderne se révèle problématique. Ainsi le mouvement religieux vient-il occuper un espace social laissé vacant par un État dont les dépenses dans ce secteur se retrouvent parmi les plus faibles d'Amérique latine (Pédron-Colombani 1998b, 164). Apparaissant de plus en plus comme un lieu de prises en charge de la maladie, l'Église pentecôtiste constitue une option pour les individus qui se retrouvent dans une situation de précarité, autant sur le plan économique qu'au niveau de l'accès aux soins offerts par un système médical généralement défaillant dans les régions rurales et les périphéries urbaines. La promesse de guérison, bien qu'elle ne doit pas être considérée comme le seul et unique motif de conversion, constitue incontestablement une stratégie d'adhésion utilisée avec ferveur et conviction par les membres dans leur travail d'évangélisation. Se présentant comme des espaces de résolution de la maladie, les églises pentecôtistes « tendent vers une restauration de l'efficacité du religieux dans l'ordre thérapeutique » rejetant ainsi toute séparation entre les champs médicaux et religieux (*Ibid.*).

1.3 Une situation difficile pour les détenteurs du savoir ancestral

La grande majorité des auteurs s'étant penchés sur le pentecôtisme s'entendent sur l'intolérance caractérisant ce mouvement à l'égard des autres cultes religieux, notamment ceux se ralliant aux pratiques ancestrales autochtones. Ces pratiques et croyances populaires indigènes sont, selon le pentecôtisme, fort éloignées de la vérité biblique (Pédron-Colombani 2000b, 191). Tel que l'a souligné Samandú (1990a, 95), les pentecôtistes cherchent à éradiquer les pratiques qui se réfèrent à une conception de la nature de Dieu différente de la leur, tout en rejetant par le fait même tout un ensemble de

comportements qui ne coïncide pas avec le modèle de l'« homme pentecôtiste » dont la vie tourne autour des principes bibliques.

Condamnant violemment tout ce qui relève de la magie ou de la sorcellerie, il va de soi que le chamanisme soit perçu d'un mauvais œil. Cette pratique de « sorcellerie » inspirée selon eux de Satan, et reléguée au rang de superstition archaïque et passéiste doit être combattue avec ferveur. Contribuant au cas de possession diabolique et preuves indéniables de la présence du Malin sur terre, le chamanisme, le *curanderismo* et la *brujería* se voient tout comme l'adultère, l'alcool, la drogue, l'égoïsme et l'idolâtrie, interprétés comme des actes de péché (Pédron-Colombani 1998b, 124; *Ibid.* 2000b, 192). Il va sans dire que les quelques interdits imposés par le pentecôtisme que l'on retrouve au sein du chamanisme, notamment la consommation d'alcool et de tabac, n'aident en rien l'opinion défavorable que porte le mouvement à son égard. Cette réalité même du pentecôtisme se révèle pour le moins intéressante, car bien que la majorité des fidèles pentecôtistes au Guatemala proviennent de familles catholiques, un grand nombre d'entre eux sont également issus de milieux ouverts aux différentes croyances et pratiques rattachées au chamanisme (*Ibid.*, 189).

Se plaisant à disqualifier les ennemis qu'ils sont devenus, les acteurs religieux pentecôtistes nient « le bien-fondé de ces représentations [traditionnelles qu'ils considèrent comme étant païennes] et substituent leurs propres miracles, les vrais, aux miracles locaux, les faux » (Augé 1977, 138, cité dans García-Ruiz 1988, 761). Toutefois, dans cet affrontement idéologique des groupes religieux engendré par l'arrivée massive du protestantisme, « les représentations traditionnelles et les groupes détenteurs du contenu de celles-ci ne disposent pas, dans la majorité des cas, des moyens nécessaires pour faire face » (García-Ruiz 1988, 761). De par la disparition d'une partie importante de la structure politique qui la soutenait et qui l'articulait pour être remplacée par de nouvelles instances de pouvoir contrôlées par les métis à divers niveaux (local, régional et national), la représentation traditionnelle se voit fragilisée et vulnérable (*Ibid.*).

C'est par l'entremise des détenteurs du savoir traditionnel – chamanes, guérisseurs, devins, etc. – que les populations autochtones tentent alors de saisir les

mécanismes sous-tendant les actions entreprises par les groupes évangéliques, notamment pentecôtistes, dans le but d'organiser une réplique et de « proposer une explication qui rééquilibre les consciences perturbées ». Mais bien qu'elle l'ait été antérieurement, l'idée du « coup par coup » comme méthode d'intégration et de réponse sociale n'est plus efficace. Tel que le souligne Jesús García-Ruiz « la différence avec les situations antérieures est de nature et non de degré » (*Ibid.*). Selon l'anthropologue, les représentants traditionnels manquent alors de recul pour discerner cette différence et se positionner de façon efficace dans les nouveaux rapports de force engendrés, les empêchant de comprendre la réelle signification des relations entre le protestantisme évangélique et le pouvoir – soit la dictature militaire de l'époque, qui soutient l'efficacité de la foi proposée par le mouvement. Dans le cas présent, cette dernière est « rendue vraie par la force qui oblige à la soumission et, dans le cas des « villages modèles » créés par l'armée, le pouvoir « garantit » que la vérité n'est autre que celle du fusil » (*Ibid.*, 761-762).

Dépourvus des armes nécessaires pour se mesurer à l'action des missionnaires protestants au niveau du « contenu idéo-logique », les chamanes et autres représentants des croyances traditionnelles s'attachent à déplacer le lieu de leur résistance en se repliant sur les systèmes de représentation se rapportant à la maladie, au malheur et à la mort. Cet « ajustement » marque un retour au même terrain de résistance qu'il y a 500 ans face aux conquistadors catholiques. Représentants d'une vérité concurrente, *curanderos* et *brujos*, pour ne nommer qu'eux, sont une fois de plus les cibles de la répression, cette fois-ci protestante. À l'époque, ces derniers s'étaient intégrés aux communautés paysannes comme simples guérisseurs étant donné que médecine et religion étaient de nature différente pour les Espagnols. C'est une stratégie analogue qu'ont adoptée les détenteurs du savoir traditionnel depuis les années 1980, en s'inscrivant essentiellement, eux aussi, sur le terrain thérapeutique (*Ibid.*, 762).

CHAPITRE 2

CADRE THÉORIQUE

Très peu de chercheurs en sciences sociales soutiendraient aujourd'hui la théorie de la sécularisation qui prédisait la mort du religieux dans la sphère publique et qui reléguait les croyances à la pratique privée et individuelle. L'intensification de la religiosité et des mouvements religieux dans le monde chrétien, notamment évangélique, atteste de façon explicite que la religion n'a pas perdu sa force avec les processus de modernisation et de globalisation. Clifford Geertz a contesté l'idée que plusieurs ont soutenue à propos d'un retour du religieux, préférant parler d'un réinvestissement de la variable religieuse par les sciences sociales (Capelle-Pogacean *et al.* 2008, 17). De par des contextes de plus en plus multiculturels et fluides, la religion s'est transformée en un instrument identitaire public, négociable et mobile, davantage conscient de lui-même dans cette pluralité (Martínez Novo 2005, 23). Geertz a suggéré d'appréhender les processus de transformation et de reformulation du religieux face aux contextes particuliers de la modernisation, proposition intéressante dans le cas du pentecôtisme qui rend possible la libre expression du monde religieux populaire là où il s'implante. Plutôt que de les percevoir comme une forme de résistance au monde moderne, les croyances, pratiques et influences religieuses – autant en lien à une religion institutionnalisée, tel le pentecôtisme, que toute autre forme de spiritualité tel le chamanisme – doivent être appréhendées comme des forces créatrices (*Ibid.*, 24).

Dans ce deuxième chapitre, il sera question d'exposer les concepts de base sur lesquels se fondent les observations et analyses de ce mémoire. Dans un premier temps, je définirai les concepts « curandero » et « brujo », deux termes centraux à cette étude. J'aborderai par la suite la diabolisation utilisée par la mouvance protestante étudiée pour brièvement aborder le rituel comme outil de choix à l'intérieur de ce phénomène. J'exposerai, dans un troisième temps, divers points de vue concernant la question anthropologique qui sévit entre la continuité et la discontinuité culturelles dans le domaine religieux pentecôtiste et m'insérerai dans ce débat. Cette section abordera également diverses continuités relevées par la recherche dans ce domaine, pour faire place à la continuité comme facteur de la conversion religieuse. Le chapitre conclura

brièvement sur la position de divers auteurs quant aux motifs de l'adaptation suscitée dans le chamanisme.

2.1 Distinction entre *curandero* et *brujo*

Au Guatemala, le *curanderismo* ainsi que la *brujería* constituent tous deux des pratiques thérapeutiques privilégiées. Le terme « curandero » dérive du verbe espagnol « curar » qui trouve sa racine étymologique dans le mot latin « curare » signifiant « soigner » ou « rendre la santé » (Alinei 1986, 17). Constituant une fusion de pratiques de guérison précolombiennes et de croyances et pratiques judéo-chrétiennes, le terme réfère à divers types de guérisseurs traditionnels : herbaliste, guérisseur spirituel, herbaliste spirituel, etc. Tel que le mentionne Robert T. Trotter (1997, 72), le *curandero* intervient sur trois niveaux de pratiques : matériel, spirituel et mental. Dans cette étude, l'utilisation que je fais du terme renvoie à la définition d'Elba Marina Villatoro. Les *curanderos* sont principalement des hommes « dedicados a la práctica médica por mandato de Dios, revelado a través de sueños. Los tratamientos se realizaban por medio de oraciones en que se invocaban a espíritus del bien y/o por medio de hierbas medicinales » (Villatoro 2005, 46). Le *curandero* se distingue du *brujo* du fait qu'il dirige généralement ses connaissances et ses pratiques pour faire le bien et guérir les maladies à la fois causées par des agents naturels et surnaturels. Le second est, quant à lui, en mesure de guérir des maladies produites par des sortilèges tout comme de produire le mal, c'est-à-dire occasionner diverses souffrances à une personne désignée par une autre (*Ibid.*). Plusieurs soutiennent également être en mesure de tuer, ce que le *curandero* ne serait pas en mesure de faire. L'étymologie du mot « bruja » est quelque peu douteuse. Possiblement d'origine préromaine, Joan Corominas relie le terme au mot « bruxa » dont il estime l'apparition vers 1400, alors que l'anthropologue Carmelo Lisón Tolosana parle plutôt du 13^e siècle et prétend que le mot « bruxa » serait issu d'un vocabulaire latin-arabe signifiant succube ou démon féminin (Callejo 2006, 25-26).

Tel que le fait remarquer Trotter (1997, 28), une dichotomie entre le bien et le mal est bien installée entre les deux pratiques. Alors que sur le plan humain le *curandero* guérit, le *brujo* quant à lui cause le mal; sur le plan spirituel, les âmes bienveillantes et

les saints peuvent apporter chance, santé et contentement alors que les âmes malveillantes et les démons apportent malheur, maladies et misère; et finalement au plus haut niveau de l'existence, Dieu (celui qui donne la santé) s'oppose au diable. La définition que donne l'Église catholique de ce qu'elle accepte en tant que « spiritualité » n'inclut pas la puissance curative du *curanderismo*. Bien qu'affirmant guérir au nom de Dieu et recourir à divers saints, la pratique est reléguée à la sorcellerie par la doctrine catholique, et se retrouve de ce fait condamnée par l'Église qui ne reconnaît pas comme siens les éléments catholiques prétendument intégrés à la pratique (une telle affirmation peut être soutenue par la catéchèse catholique, voir Burns & Oates 2000, 460-461). D'ailleurs pour Joe S. Graham, la distinction entre les deux types de guérisseurs est parfois fort périlleuse étant donné le recours occasionnel à la magie noire de certains *curanderos* (Varner 2008, 84). Ainsi, si ces derniers s'affichent comme étant du côté du divin, plusieurs d'entre eux enfrennent les limites et engendrent également le mal.

Bien que certains Guatémaltèques rencontrés n'incluent pas le *curanderismo* dans le chamanisme, j'ai opté pour un usage souple de ce terme afin d'y inclure cette pratique. J'insère ainsi les deux pratiques à l'étude dans un continuum, non dans l'intention de me rapprocher de la pensée pentecôtiste ou de gommer les spécificités – c'est bien là tout le contraire qui est tenté dans cette recherche –, mais bien afin de faire surgir les régularités, et simplifier, par ailleurs, mes explications. Davantage orientés vers un rôle thérapeutique et paramédical, j'ai également convenu de les désigner tous deux par le terme « guérisseur traditionnel » à plusieurs reprises à l'intérieur de ces pages. De par cette désignation, mon intention n'est nullement de sous-estimer les divers rôles infiniment plus complexes qu'endossent à la fois *curanderos* et *brujos*. Constituant des régulateurs de la vie sociale dans les espaces où ils opèrent, je ne souhaite en aucun cas oblitérer leurs fonctions au niveau de problèmes sociaux (conflit marital, familial, de travail), de problèmes d'argent, de la chance (en amour, en affaire), et de leur capacité à contrer le malheur provoqué par des sortilèges engendrés par des compères *brujos* à l'instigation d'un rival ou d'un ennemi. Cette nomination n'a d'autre but que de mettre l'emphase sur cette fonction thérapeutique qui est centrale à ce mémoire.

2.2 La diabolisation des traditions

Le chapitre précédent a brièvement souligné l'opinion défavorable que porte le pentecôtisme aux diverses pratiques traditionnelles. Ces dernières subissent en effet une « diabolisation ». Ce phénomène permet de tracer une barrière entre le bien et le mal, le passé et le présent, mais également entre ceux qui appartiennent à la communauté de l'Église et les autres (Corten 2001, 98) que l'on cristallise autour de l'idée d'immoralité. Avant de se pencher sur la notion de rupture, quelques explications relatives à ce concept semblent essentielles du fait que son utilisation façonne la perception pentecôtiste.

Pour André Corten, la diabolisation est introduite à travers un préjugé social sur l'arriération. Elle consiste à la transformation, que ce soit au sens propre ou figuré, d'acteurs sociaux en forces du mal personnifiées par un être avec lequel toute conciliation est, par essence, impossible et condamnable (*Ibid.*, 44). Pour André Mary (1998a, 77), la diabolisation est synonyme d'une vision dualiste du monde, soit entre le Bien et le Mal, Dieu et diable. À ce propos une certaine ambivalence est observée, car si Dieu est puissant, le diable est organisé et fort tout comme le sorcier. Les confessions sataniques et leur caractère ostentatoire qui prennent de plus en plus d'ampleur, reprennent le scénario de l'initiation à la sorcellerie et témoignent de ce mélange de moralisation et de fascination chez les néophytes. La diabolisation constitue également un procès d'unification des forces du mal sous l'égide de Satan, mais la multiplicité des démons ainsi que la duplicité des rapports des individus aux esprits maléfiques qui en viennent à les « posséder » atteste la vitalité du paganisme.

Embrasseur de communication entre le système sorcellaire traditionnel et une démonologie moderne dominée par les rapports de force, le Réveil du Diable participe surtout à la réactivation d'un schéma persécutif du mal qui encourage, sur un mode euphémisé, l'accusation de l'autre proche aussi bien que la diabolisation de l'étranger, à commencer par l'inconverti. C'est à ce prix que le Diable devient l'agent double de la conversion (*Ibid.*).

Pour Mary (2000b, 153), l'assimilation des sorciers ou toute autre figure traditionnelle au diable met un terme à l'ambiguïté des figures païennes qui ne peuvent désormais être perçues que comme étant maléfiques. La diabolisation de la sorcellerie contribue aussi à précipiter sa « globalisation », c'est-à-dire à interpréter les divers problèmes autant

individuels que collectifs d'aujourd'hui par l'application d'une grille de lecture sorcellaire. Le Réveil du diable renvoie donc au thème de la résurgence cyclique des sorciers en temps de crise. C'est ainsi que pasteurs et pentecôtistes inscrivent les difficultés et problèmes dans une dramaturgie universelle du Mal ainsi que dans un combat spirituel contre le diable et ses suppôts. C'est d'ailleurs ce qu'a souligné Pierre-Joseph Laurent (2000, 77) : la diabolisation de l'Autre fournit une explication aux problèmes contemporains, mais permet également, dans d'autres contextes, d'inciter les individus s'estimant visés à se joindre à la mouvance dans une recherche de sécurité, étant donné les sentiments de crainte et de persécution que peut engendrer la diabolisation. Ce refuge que constitue la conversion au pentecôtisme ou à toute autre secte protestante est présenté telle une expression de « contre-sorcellerie » depuis les travaux d'Alfred Métraux (Corten 2001, 45). À cet effet, Maïté Maskens (2008) a soulevé le fait que la diabolisation effectuée par les pentecôtistes apparaît également comme une tentative de remise à niveau ou de renversement de l'asymétrie des rapports de force. Le pentecôtisme se présente tel le sauveur de sociétés en perdition et en pleine déchéance et, de ce fait, s'octroie un rôle utilitaire à l'intérieur de celles-ci.

Selon Corten (2001, 44-45), ce sont les campagnes chrétiennes d'« anti-sorcellerie » qui ont introduit la diabolisation dans la culture populaire, octroyant une nouvelle configuration à des éléments d'un récit partagé au sein de la société. Cette dernière dissimule en quelque sorte la perception d'une quasi-fatalité du mal. Alors que Dieu, essentiellement bon, laisse les hommes tranquilles, Satan, quant à lui, peut toujours nuire. Le mal n'est, par ailleurs, plus considéré comme une force, mais bien comme un personnage. La voix de la fatalité devient ainsi celle de Satan, qui introduit une temporalité, certes confuse étant donné qu'il s'agit d'une histoire de sorcellerie et de contre-sorcellerie.

2.2.1 La diabolisation par le rituel

Le rituel de « libération » constitue un outil de prédilection pour renforcer cette diabolisation des pratiques ancestrales et traditionnelles, et vient seconder le discours tenu par la doctrine. En se basant sur une riche littérature, Géraldine Mossière (2004, 32)

a magnifiquement résumé les principaux éléments retenus par Durkheim, Turner, Douglas et Kertzer pour les condenser en une seule définition du rituel :

Le rituel est une performance qui, par sa standardisation et par sa répétition acquiert une signification qui transcende la simple action qui la compose. Activant un système symbolique spécifique à la communauté qui l'accomplit, le rituel transmet, renforce et parfois modifie les croyances sur l'univers.

Bien que n'ayant aucunement la prétention de rallier tous les chercheurs à cette définition, cette dernière a tout de même le mérite d'établir clairement ce que j'entends par « rituel » lorsqu'il est abordé au cours de ces pages.

La perception individuelle et collective au sein du rituel a notamment été étudiée par David I. Kertzer. Cet anthropologue et historien, qui s'est penché sur la manière dont le rituel façonne la compréhension qu'ont les individus de leur univers, définit le rituel comme étant une action enveloppée dans une toile de symbolisme. À travers celui-ci, les croyances concernant l'univers sont acquises, renforcées pour être par la suite transformées (Kertzer 1988, 9). Deux dimensions entreraient en jeu dans le pouvoir du rituel, soit la matrice sociale ainsi que ses soubassements psychologiques. Selon lui, le rituel implique des stimuli physiologiques et comportementaux catalysant l'émergence de l'émotion. Ces sens se verraient, par la suite, travaillés rituellement afin de structurer la vision du monde de ceux et celles qui y prennent part. C'est ainsi que l'on peut parler d'un rituel orientant les perceptions et proposant des interprétations de l'expérience vécue. Inévitables, celles-ci deviennent alors acceptables. Cette acceptation d'un symbolisme partagé entre les membres d'une même collectivité ou communauté façonnerait leur sensibilité et leur rapport au monde. De par la réponse émotionnelle qu'il engendre – stimulant les peur, terreur, tristesse et joie –, le rituel canalise les perceptions et interprétations du monde (*Ibid.*, 11).

Dans une perspective peu éloignée, Merleau-Ponty (1971), quant à lui, fait du corps « le sujet de la perception ». Selon le philosophe français, la perception requiert en effet une implication unitaire du corps et de l'esprit, ce qu'il nommera « le corps propre ». Ce dernier fait ainsi de l'expérience corporelle une donnée essentielle; le primat de la perception signifie un primat de l'expérience. En soutenant que l'interprétation du monde existe avant tout dans le geste et ce qui est accompli par

l'action, Merleau-Ponty fait du corps un véhicule individuel pour donner un sens au monde (le saisir et l'interpréter), mais tout autant un moyen de percevoir l'Autre.

La diabolisation des pratiques ancestrales soutenue par la pratique rituelle favorise ce nouveau registre de perception et de conscience chez les convertis. Contrairement au catholicisme, le pentecôtisme se refuse, sur le plan religieux, tout accommodement à d'autres formes de pratiques religieuses. Réclamant une séparation complète et immédiate, un arrangement synchrétique est prétendument incompatible avec la mouvance protestante à l'étude qui se présente comme porteuse d'une modernité de rupture et de rationalisation.

2.3 Débat anthropologique sur le rapport continuité/discontinuité

La continuité culturelle a toujours été au cœur de la discipline anthropologique. Selon Vlad Naumescu (2010, 74), nier l'hypothèse de la continuité culturelle reviendrait en soi à nier que notre discipline a un objet. Le problème de la continuité et de la rupture est ainsi omniprésent au sein de l'anthropologie. Les études sur la conversion ont notamment insisté sur la continuité entre le « native thought » et l'expérience de la chrétienté, une approche qui a été, à maintes reprises, critiquée par les anthropologues privilégiant la rupture. C'est dans cette optique que se positionne Joel Robbins (2007) à l'égard du pentecôtisme. Selon ce dernier, trop nombreux sont ses confrères à la recherche de formes stables et durables à dessein de comprendre les changements observés. La discipline anthropologique souffrirait depuis longtemps d'un biais l'amenant à penser les choses comme étant continues. Ce focus sur la continuité, qu'il qualifie de préjugé, pourrait, selon Viveiros de Castro et Wagner, être attribuable aux outils théoriques de la discipline, en particulier le concept de culture, fondés sur l'idée de la permanence et de la stabilité (Vilaça 2009, 149).

Selon l'anthropologue « de la chrétienté », la discipline anthropologique se fonde sur une prétention théorique de base qui est antithétique aux prétentions chrétiennes :

Anthropology has generally been, I suggest, a science of continuity. This assumption of continuity is in turn related to assumptions about the nature of time and belief that support it. Christian ideas about change, time, and belief are based on quite different assumptions, ones that are organized around the plausibility of

radical discontinuities in personal lives and cultural histories. Only by recognizing this, I argue, will anthropologists be able to understand the way Christianity can become cultural in places where people have converted to it from other religious traditions. (Robbins 2007, 6-7)

C'est ainsi qu'il propose, pour le chrétien, un modèle du temps s'organisant autour d'une rupture engendrée par deux événements irréversibles, soit le retour du Christ (l'eschatologie) et la conversion (*Ibid.*, 11-12).

Vis-à-vis les autres religions conversionnistes, qui pour la plupart partagent cette approche à la transformation discontinue, la littérature démontre, selon lui, que le pentecôtisme se distingue de quatre façons (*Ibid.* 2004, 127-129) :

1. Il ritualise minutieusement la discontinuité : le baptême exprime cette rupture, alors que les rituels suite à la conversion visent à approfondir la coupure provoquée par cette dernière.
2. Il maintient la discontinuité par un code ascétique inclus dans un dualisme radical de la grande force herméneutique : le monde est divisé entre ceux dont les vies sont dirigées par Dieu et ceux qui suivent le diable. Mais par une gamme ouverte de référents, leur opposition en vient, dans certains contextes, à figurer l'opposition entre le passé et le présent. Par ailleurs, ce dualisme régit les actions par ses codes moraux.
3. Il démontre une tendance à préserver les croyances des gens concernant la réalité et la puissance des mondes spirituels desquels ils se sont distanciés dans le sens où il accepte leurs réclames cognitives concernant l'existence des forces spirituelles, mais il ne maintient toutefois pas les « présuppositions normatives » au sujet de la valeur morale du monde spirituel qui les accompagnent. De par la préservation des ontologies spirituelles autochtones et des rituels qui continuent de les mettre en scène, le pentecôtisme se sert des idiomes localement significatifs pour parler du passé et des problèmes sociaux. Le dualisme en vient ainsi à signifier différentes choses selon les lieux, tout en maintenant sa forme globalement reconnaissable de lutte entre le divin et le malin.
4. Son dualisme fournit un langage flexible de l'influence satanique qui est très sensible aux préoccupations sociales locales : la lutte qui est semblable sous la forme, mais diverse dans le contenu, propose de voir le pentecôtisme comme antisynchrétique et localisé. Le pentecôtisme localise en acceptant comme réel le monde des esprits locaux et les problèmes qu'ils présentent, et non en s'ajustant dans les cultures par l'intermédiaire d'un mélange synchrétique avec ses qualités primitives. Ceci permet aux convertis d'aborder les issues locales en des termes localement compréhensibles.

Robbins croit ainsi que ces dispositifs amènent les croyants à distinguer le pentecôtisme de ce qu'ils perçoivent comme étant la culture traditionnelle et à maintenir les deux séparés. La formation culturelle en résultant est un hybride d'un genre particulier dans lequel les parties du mélange sont maintenues distinctes en dépit des relations qui existent entre elles. Pour Birgit Meyer (1999, 139), le pentecôtisme induit aussi « a complete break » avec le passé. S'inscrivant dans la même perspective que Robbins, elle soutient que les adhérents ghanéens ne perçoivent rien de commun entre le pentecôtisme et le paganisme, ce qui les sépare du passé. Pour ces derniers, l'attraction du christianisme, et plus précisément du pentecôtisme, reposerait sur le fait qu'il s'agit d'une religion à la fois nouvelle et étrange opposée à la religion et à la culture africaine. Meyer insiste sur la distinction entre les Églises relevant du mouvement pentecôtiste de celles dites « indépendantes africaines » que l'on considère généralement plus proches des valeurs traditionnelles, allant jusqu'à l'engendrement de nouvelles formes syncrétiques. Or, plutôt que de reprendre de vieux contenus sous de nouvelles formes, Meyer (1998, 63-64) soutient que les Églises pentecôtistes développent des contenus nouveaux et modernes dans de nouvelles formes. Une attitude intransigeante envers la culture traditionnelle caractériserait donc le pentecôtisme, mais ces dernières permettraient tout de même que s'exprime la difficulté de se détacher totalement de ce que l'on cherche à laisser derrière.

Cette conception de la « rupture » est en effet reconnue par la grande majorité des anthropologues qui travaillent sur le pentecôtisme. C'est ainsi que des spécialistes de la question tels que Pédrón-Colombani, Corten, Mary et Bastian admettent que la conversion pentecôtiste engendre une rupture dans la vie des nouveaux convertis qu'ils présentent généralement comme une renaissance. Pour Pédrón-Colombani (2008, 357), la rupture avec le vécu s'effectue certes avec le cadre religieux, mais également avec le profane. Cette coupure engendre une transformation qui se traduit par une modification du comportement et des conduites traditionnelles, une redéfinition du réseau de relations sociales (notamment familiales) dans lequel le néophyte s'insère, ainsi qu'une révision des termes dans lesquels il appréhende à la fois le monde qui l'entoure et le propre cours de son expérience (*Ibid.* 2000a, 203). Pour Corten (1998, 265), la conversion constitue une expérience de rupture fondatrice, accompagnée ou complétée d'une expérience

d'illumination « merveilleuse » qu'est le « baptême en l'Esprit Saint ». Tel que Lesley Gill (1990), il considère qu'une expérience de renouveau est vécue par le pentecôtiste. En ce sens, il y a une distinction stéréotypée entre une pré- et une post-conversion, témoignant qu'une transformation s'est effectuée dans la manière de percevoir le temps. Comme le remarque Mary (2000a, 125), la conversion est marquée d'une rupture de vie entre un passé réprouvé et un avenir plein de promesses. Pour plusieurs (Pédrón-Colombani, Mary, Corten), il s'agit également d'une rupture par l'intermédiaire de l'identification, car si le passé revêt peu d'importance, il en va de même pour l'appartenance ethnique et la référence à un héritage culturel ou historique – rupture qui se voit d'ailleurs cataloguée d'« ethnocide culturel » par García-Ruiz (1985, 7).

2.3.1 Continuité : syncrétisme et mimétisme

Mais alors que Robbins, qui semble influencé par une perspective théologique, se fait l'apôtre de la discontinuité novatrice, Pédrón-Colombani, Bastian et Mary adoptent une vision nuancée soutenant que le pentecôtisme constitue à la fois une dialectique de continuité et de rupture, un produit de son dualisme – pensée à laquelle j'adhère personnellement. Renvoyant à un modèle connu tout en le renouvelant partiellement, le pentecôtisme prolonge la société traditionnelle tout en s'en distanciant. Je considère, à cet effet, qu'une étude en profondeur des communautés pentecôtistes devrait chercher à actualiser cette dialectique, et ce à chaque palier, avec les modèles ambiants. Or, une approche valorisant la continuité ne peut négliger la notion de syncrétisme à laquelle elle est intimement liée.

Tel que le mentionne Alain Babadzan (1985, 117), « l'abolition sous la contrainte d'un système de pratiques religieuses n'implique pas nécessairement la suppression de la pertinence de ses référents conceptuels ou de ses enjeux symboliques ». Pour lui, le syncrétisme ne constitue pas un simple mélange, une juxtaposition ou une somme. Il s'agit plutôt d'une « médiation »; « ce ne sont pas des représentations contradictoires que les formations syncrétiques articulent, mais des représentations préalablement médiatisées » (*Ibid.*, 120). Selon lui, les formes syncrétiques sont à la fois le lieu de la reconduction de la tradition, de sa permanence

ainsi que de sa négation, témoignant ainsi de leur rapport ambigu. En effet, au terme de cette médiation entre éléments se trouve accompli un double mouvement : maintien et suppression. C'est ainsi que chaque trait syncrétique témoignera « de ce double mouvement de rupture et de continuité avec la [t]radition, d'affirmation et de négation de l'archaïque, d'assimilation et de rejet de l'apport occidental », ambiguïté par laquelle se doit de passer, selon lui, toute étude des productions culturelles syncrétiques (*Ibid.*, 118). Le syncrétisme pourrait donc être interprété comme le procédé d'une négociation.

André Droogers (1989, 20) a, quant à lui, tenté de redéfinir le terme « syncrétisme ». Pour ce dernier, « syncretism [...] can be defined as religious interpenetration, either taken for granted or subject to debate », reconnaissant de ce fait que ce qui peut être estimé comme un syncrétisme par certains ne l'est pas nécessairement par d'autres. Plaçant la contestation au centre de sa définition, celle-ci serait engendrée par la dimension du pouvoir qui est sous-entendue là où le terme apparaît. Ce dernier, employé au sens péjoratif, sert alors d'accusation (*Ibid.*, 16). Les questions d'ambiguïté et de contradictions revêtent ainsi, selon lui, un caractère beaucoup moins important que les conflits et intérêts suscités, étant donné la nature également sociale et politique des débats sur le syncrétisme (*Ibid.*, 19-20). Pour les anthropologues britanniques Rosalind Shaw et Charles Stewart (1994, 7), le débat sur le syncrétisme n'a guère sa raison d'être, étant donné que toute religion est syncrétique à leurs yeux, c'est-à-dire composée de mélanges et d'influences provenant de diverses traditions religieuses et culturelles au cours de leur histoire. Concept trop subjectif pour posséder une définition fixe, il serait plus significatif, selon eux, de s'attarder au processus continu de changement impliqué – les appropriations syncrétiques pouvant constituer des moyens de résister à la domination et de préserver l'autonomie culturelle – ainsi qu'aux discours et affrontements portant sur ce concept controversé. Mais si le « syncrétisme » demeure un concept fortement contesté au sein de la discipline anthropologique, replacer les diverses formes syncrétiques dans leur contexte social et historique me semble primordial tout comme tenir compte des perspectives d'interprétation des intéressés.

À la lumière de ces quelques définitions et explications qui ne se veulent aucunement exhaustives, le pentecôtisme témoignerait, selon moi, à la fois de syncrétisme et de substitution. Or, le concept de mimétisme se veut tout aussi important, non seulement pour discuter du pentecôtisme, mais également du chamanisme. Ce concept, contrairement aux premiers, à l'avantage de ne pas occulter la dimension conflictuelle du contexte. En tant que mouvement d'imitation, le mimétisme révèle une logique d'action mise en œuvre pour parvenir à une légitimité. L'individu, le groupe ou l'institution tendent à adopter les formes qui leur paraissent légitimes dans le champ dans lequel ils évoluent afin d'accroître par ailleurs leurs chances de survie (Imbert 2004). En étudiant le contexte hindou, Christophe Jaffrelot (1992) a élaboré le concept de « mimétisme stratégique », qui s'inscrit cette fois-ci en réaction à une agression ou menace extérieure. Il ne s'agit pas de devenir comme l'Autre en tout, mais bien de se porter à sa hauteur (l'égaliser). Ainsi s'appropriera-t-on certains traits et pratiques généralement perçus comme des forces de cet Autre, l'agresseur, afin de mieux lui résister.

C'est dans une lignée de pensée peu éloignée, mêlant à la fois mimétisme, syncrétisme et substitution, que s'inscrivent plusieurs anthropologues de la religion à l'égard de cette mouvance protestante. Pédrón-Colombani voit dans le pentecôtisme la proposition d'un système religieux extrêmement plastique malgré ce qu'il prétend, faisant ainsi ressortir le caractère ambigu de son attitude. Le pentecôtisme guatémaltèque opère un véritable « réenchantement du monde » du fait qu'il légitime l'existence d'entités maléfiques susceptibles d'intervenir et de provoquer le malheur biologique, psychologique ou matériel des individus, qu'il réintroduit des croyances relatives au surnaturel, qu'il a recours aux interprétations de la réalité en termes de « miracles », et qu'il met en place des pratiques thérapeutiques et divinatoires. Ceci s'effectuerait « grâce à un système de représentation du monde en affinité élective avec les éléments d'une religiosité ancestrale ancrée dans la culture populaire guatémaltèque » (Pédrón-Colombani 2001). Elle voit le pentecôtisme comme ayant été l'objet de multiples manipulations et de stratégies d'adaptation. Ainsi, la mouvance protestante se voit à la fois composée de rejet et de rupture, mais également d'assimilation. Les pratiques curatives, la divination et les croyances aux esprits qui

déambulent entre les hommes sont remplacées par les démons que mettent en scène les pentecôtistes, la guérison divine ainsi que les révélations. Cette substitution remplit les mêmes fonctions pour les adeptes. Les croyances ancestrales donnent l'impression d'une survivance à l'intérieur des rites et doctrines pentecôtistes. Ce processus syncrétique est favorisé par la formation de pasteurs guatémaltèques (*Ibid.* 1998a, 77). Or, même si les codes religieux populaires syncrétiques qui se sont à la fois imprégnés des cultures mayas et des populations métisses (*ladinas*) sont facilement maniés par la secte à l'étude, elle n'entend en aucun cas soutenir le maintien des cosmovisions ancestrales au sein du système pentecôtiste, mais plutôt « que certains de leurs éléments, certes désarticulés de l'ensemble qui leur conférait un sens, y sont repris sous une forme nouvelle » qu'elle considère syncrétique (*Ibid.*, 78; 2000b, 204). Comme le souligne Harvey Cox (1995, 220), « les pentecôtistes réussissent à être hautement syncrétistes alors que leurs dirigeants prêchent contre le syncrétisme ».

Pour Bastian (2001, 102), la diversité des croyances et pratiques pentecôtistes correspond à la tendance générale de transnationalisation. Il ne s'agit pas de syncrétisme, mais bien d'un processus d'hybridation qui correspond à la juxtaposition de divers registres d'emprunts, notamment les contenus de croyances endogènes. La notion d'hybridité, en Amérique latine, rendrait d'ailleurs compte « des modalités par lesquelles divers secteurs sociaux s'approprient l'hétérogénéité multi-temporelle [sic.] des héritages et des influences religieuses propres à la région ». Répondant à une demande d'articulation du religieux à la diversité des traditions existantes, tout en étant apte à de nouvelles pratiques et discours susceptibles de faire naître un intérêt accru au sein de la population, l'hybridité pentecôtiste s'adapte non seulement à un marché, mais crée également une demande que le produit hybride cherche à prévoir en la provoquant (*Ibid.*, 103). Bastian (*Ibid.*, 106; 2008, 102) soutient que la dynamique du religieux transnationalisé est attribuable à sa facilité à lier archaïsme et hypermodernité dans un univers flottant de références. L'ancrage des appartenances, qui semble assez faible étant donné les transitions qu'effectuent les fidèles entre les expressions religieuses, reflète la fluidité des pratiques et croyances. Bien que définissant des lignes de démarcation entre elles, les Églises pentecôtistes intègrent toutes au moins trois pratiques communes : la glossolalie, la thaumaturgie et l'exorcisme qui s'inscrivent en continuité avec l'univers

religieux autochtone. C'est ainsi que Bastian (1997, 142) en vient à parler de « religion populaire protestante » en y voyant même une « latinisation des protestantismes ».

Quant à lui, Mary (2000b, 143-144) perçoit la persécution du mal, le sens de la force et la présence de l'Esprit au quotidien retrouvés au sein du pentecôtisme comme des pratiques et des schèmes d'interprétation empruntés à l'univers païen. La plasticité et la souplesse de ce mouvement constituent, selon lui, l'une de ses grandes forces. Le syncrétisme pentecôtiste retrouvé au sein de la religiosité africaine – perçu en tant que processus de réinterprétation ou de logique de cohabitation – qu'il met en lumière, et « qui renvoie au grenier les écarts culturels ou les discontinuités historiques, s'inscrit dans la continuité d'une sorte de syncrétisme originaire des formes de religiosité où la plasticité de la pensée païenne fait écho à l'hybridité du religieux postmoderne » (*Ibid.* 2000a, 132). Mary (1998b, 19) résume parfaitement le contexte dans lequel se retrouve la conversion pentecôtiste qui, au lieu d'être pensée en terme de rupture inscrite sur une ligne d'évolution ou en tant que processus continu, apparaît aujourd'hui fort plus complexe et ambivalente, négociant continuité et discontinuité, adhésion et malentendu, docilité et ruse. Ainsi, à mon sens, si le pentecôtisme est malléable et porté vers la « localisation », c'est entre autres en raison de son caractère syncrétique.

Continuité dans la conception de la maladie

Pour Pédrón-Colombani, la responsabilité personnelle retrouvée dans la conception de la maladie pentecôtiste ne semble pas en profonde rupture avec les représentations traditionnelles guatémaltèques si l'on se réfère à Villatoro. Selon cette spécialiste en ethnomédecine, deux grandes catégories diviserait la maladie populaire au Guatemala : la maladie naturelle et la maladie surnaturelle. Alors que la maladie naturelle trouve son origine dans la volonté divine suite à une faute commise, la maladie surnaturelle, quant à elle, est engendrée par l'être humain, mais cette fois-ci, par le biais de la sorcellerie. Le chamanisme se consacre habituellement à traiter les maladies occasionnées par l'homme ou par des transgressions du code moral ou religieux de la communauté (Villatoro et Acevedo 1989, 5, cité dans Pédrón-Colombani 2000b, 201). Ainsi, peu éloigné de la conception de la maladie populaire guatémaltèque, le

pentecôtisme reconnaît deux ordres de maladies surnaturelles, soit celles causées par des individus à travers la pratique de la sorcellerie et celles attribuables à l'intervention du Malin pour cause de mauvais comportement (*Ibid.*, 201). Bien qu'elle précise la nécessité de recherches ethnographiques sur le sujet, ces éléments sembleraient démontrer que le pentecôtisme présente des codes familiers aux populations guatémaltèques dans le système d'interprétation de la maladie qu'il propose.

Continuité avec le chamanisme

Malgré une condamnation de l'ensemble des pratiques reliées de près ou de loin au *curanderismo* et à la *brujería*, certaines des fonctions des personnages locaux s'adonnant à ces activités sont reprises à l'intérieur du mouvement pentecôtiste. L'initiation de ces derniers suit d'ailleurs un cheminement au terme duquel il[s] accède[nt], entre autres, au « don de soigner » » (Goulard 2000, 283). Ainsi, pour Pédrón-Colombani (1998b, 165) le pasteur récupère en quelque sorte l'autorité du guérisseur alors qu'il gère désormais l'approche du désordre biologique. Il fait donc à la fois office de chef religieux et de gestionnaire de la santé de ses fidèles (*Ibid.*, 151). D'ailleurs, tel que l'a soulevé Pierre Beaucage (Beaucage et Ducos 2007, 109-110), les talents de guérisseur du pasteur semblent parfois compenser aux yeux des fidèles une formation théologique insuffisante.

C'est dans une perspective peu éloignée que Samandú propose l'idée selon laquelle le chamane et le pasteur se rejoignent dans leur pouvoir de soigner ce qui paraît incurable par le biais du « mécanisme de substitution » qu'il a décelé (Pédrón-Colombani 2000b, 199). Ce mécanisme, malgré ce qu'il peut laisser sous-entendre, ne consiste pas au remplacement d'une action consciente, mais bien à « la correspondencia entre elementos de la oferta pentecostal y el alfabeto religioso con el cual los indigenas elaboran sus demandas » (Samandú 1990b, 101). Il s'agit d'une substitution religieuse de pratiques et de croyances antérieures désormais dépourvues de tout le symbolisme qui les caractérisait alors, mais accomplissant des fonctions semblables pour les croyants (*Ibid.*, 100). Pour Laplantine (1999, 110), le pentecôtisme en est venu également à réinterpréter certains aspects retrouvés au sein du chamanisme. Ainsi, le thaumaturgique

indigène est devenu « guérison divine » alors que la possession observée chez le chamane s'est réinventée en structure de communication avec l'Esprit Saint, et ce, à travers le « don des langues ». Par ailleurs, il faut également, selon lui, tenir compte de l'accent qui est mis au sein de ce mouvement sur le retour du Christ, que l'on peut associer aux prédications messianiques de la fin du monde du tournant du siècle (*Ibid.*).

Tout comme la possession, la transe religieuse s'inscrit également dans les registres des mentalités religieuses populaires. Cette dernière, réalisée par les pasteurs qui se voient investis de dons leur permettant ainsi de contrer les démons, renforce selon Bastian leur image d'intercesseur. Le leader pentecôtiste/intercesseur « se pose [ainsi] dans la continuité chamanique de celui qui a le pouvoir de reconnaître les esprits, de leur parler et de les expulser; il dispose de la capacité à communiquer avec le numineux et distribue force, libération et guérison » (Bastian 2001, 104). Cette lutte entreprise contre Satan et ses complices constitue une constante dans l'activité magique et se voit particulièrement mise à l'œuvre lors des rites exorcistes. Bastian (2008, 103) souligne également une autre continuité dans le combat contre les mauvais esprits. Dans ce contexte, la prière semble se rapprocher de l'incantation. « Le pasteur utilise des formules incantatoires qui ont le pouvoir intrinsèque de faire apparaître le démon [mais] la prière y est aussi présente [...] comme phase ultime qui succède à l'incantation et permet de se concilier le numineux après s'en être emparé » (*Ibid.*).

La pratique rituelle de guérison par l'imposition des mains observée au sein du pentecôtisme s'inscrit, selon Bastian, dans une longue tradition chamanique précolombienne dans laquelle le caractère magique de la guérison est prépondérant (*Ibid.*, 102). Loin d'instituer une discontinuité avec la matrice « magico-religieuse » et « médico-magique » de la société guatémaltèque qui se présente précisément comme une société de *curanderismo*, le mouvement religieux pentecôtiste, tel que l'a énoncé Laplantine, « s'inscrit dans cette matrice, la confirme et la conforte dans un sens [...] de plus en plus utilitaire et pragmatique » (Laplantine 1999, 114).

Continuité avec les entités surnaturelles

Bastian (2000, 155) a fait remarquer que malgré la disqualification du dispositif des esprits au sein du pentecôtisme, ce dernier le maintient et le renforce de deux façons dans sa fonction thérapeutique :

1. Malgré une diabolisation des esprits au moment de la conversion par le pentecôtisme, l'efficacité de ces derniers ne se voit nullement contestée, « les forces spirituelles de la secte sont simplement tenues pour plus puissantes » étant donné qu'elles sont du côté de Dieu qui possède le pouvoir suprême. Le dispositif des esprits est donc reconnu, maintenu et même renforcé comme dispositif thérapeutique. Alors que les esprits maintiennent dans la maladie, la parole de Dieu guérit.
2. Bien que le mal ne provienne plus des esprits dans le pentecôtisme, mais plutôt du sujet lui-même, il n'en demeure pas moins que le mouvement religieux continue d'appréhender le mal comme « une chose » qui se balade dans le corps et qu'il faut absolument maîtriser. Le pentecôtiste « n'accède donc pas encore à une intériorisation de la culpabilité individuelle ».

Pour Bastian (*Ibid.*), le néophyte pentecôtiste se convertit tout en ayant espoir de retrouver ce qu'il avait investi dans le système magico-religieux traditionnel. Sans complètement renoncer à leur sens, quelques éléments de la demande thérapeutique traditionnelle se voient reformulés au sein de la secte :

1. La Parole de Dieu ou l'Esprit Saint subsume toute la forêt des esprits dans laquelle le sujet semblait égaré.
2. Le statut de la maladie demeure le même que dans le système magico-religieux traditionnel. Celle-ci se présente comme une désorganisation des éléments qui composent la personnalité et prend des allures de message à déchiffrer. Elle s'apparente à une possession mal accomplie ou ratée.
3. De par un environnement continuellement infecté d'esprits, la guérison se retrouve constamment en situation de précarité (bien que le fidèle soit dans un autre système où il cesse d'être vulnérable à leur action).

Ainsi, le pentecôtisme ne s'oppose pas à l'existence des entités peuplant le monde traditionnel selon le sociologue des religions étant donné qu'elles confirment et légitiment les croyances qu'il véhicule. Ces dernières se voient tout simplement utilisées dans de « nouveaux emballages symboliques » (*Ibid.* 1997, cité dans Pédrón-Colombani 2008, 360). De par la guerre des esprits qui est entreprise et la diabolisation de l'univers

païen, le diable semble ainsi jouer un rôle non négligeable, pour ne pas dire essentiel, dans le processus syncrétique.

La continuité comme facteur de conversion

La concordance d'éléments qu'ont avancé les auteurs que je viens de présenter fait, à mon sens, partie intégrante de l'explication de la relative facilité avec laquelle les individus se convertissent au mouvement religieux. La continuité constitue l'un des ressorts de son implantation et de son expansion actuelle dans le monde, notamment au Guatemala. Pour Bastian (2001, 105-106), le succès du pentecôtisme trouverait son explication dans sa transformation en un mouvement religieux latino-américain que les masses reconnaissent de par un recours à la culture et au langage de la religion populaires, notamment la démonologie. En effet,

le pentecôtisme n'attire pas parce qu'il est porteur d'un projet moderne de réforme religieuse, politique et sociale, combattant les inégalités. Bien au contraire, son succès est dû à l'énorme capacité qu'il montre à servir de support à un travail de bricolage religieux syncrétique, renforçant l'imaginaire et les modes de domination traditionnels. (*Ibid.* 1994, 229)

Pédron-Colombani (1996, 310) a d'ailleurs remarqué le peu d'emprise exercée par les Églises historiques sur la population guatémaltèque. Ce manque de domination s'expliquerait, selon elle, par la présence insuffisante d'éléments référant à l'imaginaire ancestral, ces dernières laissant peu de place aux luttes diaboliques et rejetant la *sanación divina* tout comme les pratiques visionnaires. La relation continuité/discontinuité qui unit le pentecôtisme à la société et à la culture ambiante constituerait, selon Pédron-Colombani (2001), l'une des raisons de son ancrage dans la vie religieuse du pays, et constituerait par ailleurs un élément déterminant dans l'explication de la prédominance pentecôtiste parmi l'ensemble des groupes évangéliques présents dans le pays.

Pour Mary (2002, 470), l'un des ressorts du succès de l'Église Universelle étudiée réside dans la continuité des schèmes d'interprétation du malheur ainsi que dans les techniques du corps qui se voient mobilisés lors des pratiques de délivrances. Par ailleurs, le ministère de la Délivrance – qui se traduit notamment par les réunions

d'exorcismes, un des points forts de l'action de cette même Église – constituerait aussi une explication à sa popularité. La lecture démonologique du « chaos du monde » que propose l'Église renvoie, par ailleurs, à l'imaginaire africain de la sorcellerie et de la possession orientant l'interprétation qui est faite de la maladie et du malheur (*Ibid.*, 469).

En s'interrogeant sur les raisons du succès du pentecôtisme, David Martin a souligné le caractère « indigène et indépendant » ainsi que la « capacité à devenir natif » ce que le protestantisme en général a manqué. Tel qu'il le fait remarquer, le pentecôtisme réunit

together the ancient layers of spiritism, in black Africa and indeed almost everywhere, with a modern sense of the union of psyche and soma. It brings together the ancient notion of illness as located in the community with the modern concept of community medicine. It unites the ancient layers of solidarity with the kinds of expansive organizational principles recommended by specialists in church growth. And the Pentecostal preference for stories, for gesture and oratory, belongs simultaneously to pre-literate and to post-literate society. (Martin 1990, 282)

Cette négociation entre les mondes moderne et traditionnel serait ainsi un facteur important du succès de la mouvance en Amérique latine ainsi que dans les Caraïbes. C'est dans une optique similaire à celle de Bastian que Martin parle de ce phénomène comme étant une « latin americanization of american religion ». Il semble relativement clair que le sens de la participation des membres d'une société donnée à la mouvance pentecôtiste dépend de l'univers socioculturel de celle-ci. Elle est le fruit d'un travail qui digère les éléments locaux, en recompose certains et en rejette d'autres, et cette recomposition constituerait un facteur important de la conversion.

2.4 Adaptation du chamanisme

Sollicitée dans des contextes de plus en plus nombreux ainsi que variés et faisant continuellement face à de nouveaux acteurs, la pratique chamanique, selon Jean-Pierre Chaumeil (2000), manifeste une réceptivité et une ouverture particulière à ces changements probablement mieux que toute autre institution. Aujourd'hui, nombre de pratiques chamaniques extériorisent leur plasticité de par l'image composite qu'elles offrent associant une variété d'éléments exogènes (*Ibid.*, 152). En effet, force est de constater que sous l'influence de divers bouleversements économiques, politiques,

culturels et religieux, le chamanisme – de façon générale – se modifie dans son contenu comme dans sa forme, témoignant de traditions peu astreignantes.

Chaumeil (2004) a fait remarquer que le chamanisme amazonien est « traditionnellement » le produit d'une réélaboration constante, que ce soit sur le plan des techniques ou des modes de traitements. Dépendamment des anthropologues, cette ouverture et hybridité repose sur divers facteurs. Pour Roberte Hamayon (1990), c'est à la fois un pragmatisme et une morale relativiste – surtout celle de l'efficacité – qui permet au chamanisme d'intégrer avec une facilité déconcertante des éléments nouveaux dans ses croyances et pratiques. Pour Shane Greene (1998), l'explication réside plutôt, en ce qui concerne le chamanisme aguaruna, dans le fait que le pouvoir chamanique provient toujours de sources extérieures au monde social de ce peuple autochtone du Nord péruvien. Le chamane aurait ainsi incorporé des aspects issus de la médecine occidentale en leur attribuant un certain pouvoir.

La création d'une situation nouvelle dans l'espace religieux, que ce soit par l'arrivée des premiers missionnaires chrétiens de l'époque ou les Églises évangéliques d'aujourd'hui, engendre de nouveaux rapports de force. Dans ce contexte, la capacité d'adaptation du guérisseur traditionnel résiderait, selon Chaumeil (2000, 160), dans le fait de conserver ou d'accroître sa position. Selon les études de Frédéric Laugrand dans l'arctique canadien, les différents changements opérés au sein du chamanisme, notamment l'élargissement des relations aux divinités chrétiennes, sont entrepris dans un désir d'étendre ses pouvoirs (*Ibid.*, 159). S'éloignant d'une interprétation dite politique de cette adaptation analysée en tant que stratégie de contrôle des pouvoirs, Anne-Marie Losonczy (1997) considère plutôt cette dernière comme une stratégie culturelle de traitement de l'altérité et de l'identité, et y perçoit une alternative à la violence du contact avec l'Autre dans un contexte de domination, rapprochant sensiblement le concept à une stratégie de paix (Chaumeil 2000, 161-162). À long terme, le nouveau rapport de force établi entre les figures chamanique et pentecôtiste impliquera, selon Chaumeil, de nouvelles stratégies du côté chamanique étant donné le recrutement massif des « leaders » religieux pentecôtistes dans la sphère indigène, certains étant même d'anciens chamanes (*Ibid.*, 160).

Le caractère ouvert et intégrateur ainsi attesté du chamanisme démontre qu'il est vain de percevoir le chamane comme une figure conservatrice. Cette conception réductrice conduit généralement l'anthropologue à dénoncer le déclin des formes dites « primitives » et « pures » du chamanisme ou à tout simplement nier l'existence et l'importance des transformations qui s'opèrent au sein de ce système. L'expérience syncrétique n'est donc pas étrangère au chamanisme. Spécialistes du transculturel, les chamanes modifient depuis longtemps leurs pratiques culturelles sous l'influence de courants religieux divers, et continuent aujourd'hui sous l'expansion croissante des sectes charismatiques protestantes.

Ces cinq siècles écoulés n'ont ainsi nullement conduit à la disparition du chamanisme, pas plus qu'ils n'ont produit une véritable « religion » syncrétique. Les sociétés amérindiennes, en particulier, ont su élaborer des formes originales qui ne sont ni la réplique de leur lointain passé, ni la pâle copie des modèles imposés, et manifestement bien autre chose qu'un simple empilage d'éléments hétéroclites empruntés aux différentes traditions religieuses qui ont déferlé sur leur territoire. (*Ibid.* 2004, 187)

CHAPITRE 3

EXPÉRIENCE DE TERRAIN ET MÉTHODOLOGIE

C'est suite à une multitude de pépins avec mon sujet initial, soit l'alphabétisation des femmes autochtones du Guatemala, que je suis parvenue à mon sujet actuel, qui je dois l'avouer, s'inscrit dans une toute nouvelle ligne de réflexion. Trouver un organisme d'alphabétisation créé par des femmes mayas qui aurait accepté ma venue et mon étude, facile d'accès et situé dans une région sécuritaire, s'est avéré plus difficile que je ne l'envisageais. Or, bien que ce sujet m'intéresse toujours, ces quelques embuches m'ont permis de me questionner quant à ma recherche et de réorienter cette dernière sur un sujet qui, je le crois, n'aurait pu s'avérer plus captivant. De par l'expérience qu'il m'a amenée à vivre, ce terrain n'a su qu'accroître l'intérêt que je portais déjà aux phénomènes religieux et chamanique.

3.1 Le terrain d'étude : ses facilités et ses limites

Le terrain sur lequel se base ce travail de maîtrise fut conduit dans le département de Sacatepéquez situé dans le centre-sud du Guatemala, et plus précisément dans la grande région de la capitale du département, la ville coloniale d'Antigua (*voir annexe I*). Cette dernière, située dans la vallée de Panchoy, se voit encerclée par trois volcans : Agua, Fuego et Acatenango. Il s'agit d'une région où prédominent à la fois l'espagnol et le cakchiquel.

Mon arrivée et installation dans la région furent grandement facilitées par la famille guatémaltèque qui m'hébergeait, famille chez qui j'ai résidé à plusieurs reprises depuis 2007. La famille Parada, composée de Julia, Aníbal et de leurs trois enfants – Diego, Gerson et Julio –, demeure à Ciudad Vieja, une municipalité principalement *ladina* située à quelques kilomètres au sud-ouest d'Antigua. Le passage de la tempête tropicale Agatha un mois avant mon arrivée a causé bien des dommages et des morts dans la municipalité étant donné l'emplacement géographique de cette dernière. Situés au pied du volcan Agua, plusieurs secteurs de Ciudad Vieja ont été détruits par les pluies diluviennes qui ont entraîné de nombreux glissements de terrain. Les coulées de boues et les éboulements rocheux furent par ailleurs accentués par le tapis de cendres qui

recouvrait déjà la municipalité en raison des violentes éruptions du volcan Pacaya situé à quelques kilomètres. Consciente de la probabilité de ne pouvoir réaliser mon terrain faute d'informateurs disposés à me rencontrer, je suis tout de même partie à la date prévue, voyant dans cet événement l'opportunité de venir en aide à la communauté¹⁴.

Le tout s'est donc étendu sur deux mois, allant de la fin juin à la fin août 2010. Bien qu'au départ ces deux mois me semblaient trop courts, cela s'est finalement avéré suffisant grâce à l'aide et au support de ma famille d'accueil, qui accepta volontiers de concourir à la réalisation des divers axes de ma recherche. Dès mon arrivée, cette dernière, désireuse de répondre le mieux possible à mes besoins, a cherché à savoir combien de chamanes, de pasteurs et de convertis je souhaitais rencontrer. Avant mon départ, les enfants de la famille m'avaient précisé que la concubine de leur défunt grand-père maternel était une *bruja* et que je pourrais compter sur elle. Ainsi, avant mon arrivée au Guatemala, mes espoirs reposaient avant tout sur cette informatrice que je croyais en mesure de me mettre en contact avec d'autres chamanes de sa connaissance. De ce fait, j'envisageais construire mon échantillon par effet « boule de neige ». Or, à mon grand étonnement, d'autres membres de la famille élargie de mes parents d'accueil ont voulu m'appuyer dans mes démarches. Ainsi, deux chamanes de la région m'ont été présentés par la sœur aînée de mon père de famille qui les consulte à l'occasion. Cette dernière se faisait d'ailleurs un plaisir de m'accompagner, à tel point que j'ai dû, à un certain moment, lui mentionner que j'étais apte à y aller seule.

La dimension évangélique de mon projet fut, une fois de plus, facilitée par ma famille d'accueil. Quelques mois avant mon départ, je fus étonnée d'apprendre que la mère ainsi que le cadet de la maison étaient convertis au pentecôtisme depuis trois ans, ce que j'ignorais totalement avant de partager avec eux mon nouveau sujet lors de nos

¹⁴ Ces catastrophes naturelles ont également constitué des occasions pour les églises pentecôtistes, notamment la *Iglesia Verbo* de la municipalité, de prêter main-forte et d'évangéliser. À cet effet, le mot d'ordre de cette congrégation était : « Tormenta Agatha : una oportunidad para Amar ». L'édition 49 de la brochure *Avance* du Ministère Verbo Guatemala a d'ailleurs consacré une importante section à cette dernière : « La iglesia extendiéndose en amor, recaudó víveres, llevó damnificados a distintos albergues y salió a las calles a brindar apoyo en la reconstrucción. [...] Este desastre es una oportunidad para amar al necesitado y tener favor con el pueblo. Actualmente se están preparando actividades de distintas índoles para poder llevar esperanza a las víctimas de este acontecimiento y predicarles un Dios de Amor ».

communications électroniques¹⁵. Quelle surprise et quelle joie ce fut d'apprendre que j'avais dès lors mes propres « guides » pentecôtistes pour m'orienter face à cette religion qui, malgré mes nombreuses lectures, m'était encore totalement étrangère.

C'est vers la *Iglesia Verbo*, fondée il y a cinq ans, que se sont tournés les membres convertis de ma famille. C'est à la fin de 2005, sous l'ordre du Conseil local du « Ministerios Verbo » d'Antigua qu'ont été entamé des recherches pour inaugurer une église de la congrégation à Ciudad Vieja. En peu de temps, un lieu potentiel de culte fut trouvé, et la *Iglesia Verbo* de Ciudad Vieja vit officiellement le jour quelques semaines plus tard, soit le 8 janvier 2006. Le pasteur David Rodriguez est à la tête de l'église depuis ses tout débuts et accueille entre 190 et 210 fidèles à chacune des célébrations dominicales. Or, le bâtiment dans lequel se trouve l'église n'appartient pas encore à la congrégation, d'où l'importance accordée à la dîme dans le discours du pasteur. Selon Julia, l'église nécessiterait encore une somme de 50 000 quetzales. La congrégation du Verbe n'est pas la seule à avoir mis les pieds dans la ville. Le mouvement évangélique s'est, depuis quelques années, fort bien implanté dans Ciudad Vieja. Selon mes observations et celles d'habitants de la municipalité, 10 à 15 églises évangéliques seraient présentes, notamment la *Iglesia Verbo*, *La Igle*, la *Misión Cristiana Elim Internacional*, la *Iglesia Victoria Internacional*, la *Iglesia de Cristo – Jesucristo Glorioso*, la *Casa de Misericordia*, etc.

3.2 La place du chercheur : jusqu'où la participation pour apprivoiser le terrain?

J'ai reçu un accueil fort chaleureux autant des membres de la *Iglesia Verbo* que des différents chamanes rencontrés, ce qui m'a agréablement surprise. Dans les deux contextes d'étude, je me suis présentée en tant qu'étudiante en anthropologie au Canada, dont la recherche portait sur la relation entre le chamanisme et le mouvement religieux pentecôtiste au Guatemala. Pour l'anthropologue, étudier les luttes de concurrence en chevauchant deux univers qui s'affrontent n'est pas toujours aisé. Bien que considérant avoir tout de même pu circuler avec une liberté considérable entre les deux groupes à l'étude, mon intérêt pour « l'adversaire » a suscité divers questionnements de part et

¹⁵ Après avoir fréquenté l'église pendant plus d'un an, Aníbal, le père de famille, ne se considère plus pentecôtiste. Suivant sa « propre religion », il affirme toutefois avoir grandement appris de ce mouvement.

d'autre. Plusieurs membres de l'église se sont montrés très intéressés et ouverts, certains d'entre eux voyant probablement en moi une potentielle convertie, alors que l'intérêt d'autres semblait guidé par un devoir de m'éloigner à tout prix de ces « charlatans », me rappelant sans cesse la présence du démon au sein de cette pratique et se souciant constamment de ma propre perception du phénomène. En contrepartie, certains fidèles ont semblé plutôt mal à l'aise à l'idée d'aborder le sujet. En prenant connaissance de ma recherche, le sourire de plusieurs s'effaçait subitement pour faire place à un regard désapprobateur et une excuse s'ensuivait afin de mettre fin le plus rapidement possible à la conversation.

Si ma recherche a ainsi bénéficié d'une grande collaboration de la part du pasteur et d'autres membres, elle n'en a pas moins été marquée par un degré de méfiance de la part de certains fidèles, eu égard à mon sujet de recherche qui suscitait un sentiment inconfortable chez plusieurs. Quant à mon statut de chercheuse, canadienne, non-membre de la communauté¹⁶, il ne semble pas avoir constitué un élément jouant en ma défaveur. Ce statut singulier au sein de la communauté semblait, au contraire, favoriser une certaine compréhension par rapport à un tel sujet d'intérêt. N'étant pas membre du mouvement, mes questionnements ont donc semblé compréhensibles et excusables. Il en aurait sans doute été autrement si la même problématique avait émergé d'un pentecôtiste. Ce statut a d'ailleurs constitué une belle opportunité de mettre à profit les dons d'évangélisation de certains membres. C'est ainsi qu'un fidèle m'a fait don d'un Nouveau Testament, qu'on m'a prêté des livres et des dictionnaires sur les grandes notions du pentecôtisme, qu'on m'a remis une panoplie de feuillets abordant divers thèmes allant de simples informations sur la communauté jusqu'à l'acceptation du Christ, qu'on m'a intégrée à la journée spéciale de la FIFA¹⁷ et que je me suis vue, lors

¹⁶ Les membres ont connu mon statut lors de ma première célébration, alors que le pasteur a demandé à tous ceux et celles qui assistaient à la célébration pour la première fois de se présenter à toute l'église.

¹⁷ En plus d'avoir assisté aux célébrations des dimanches matin, une activité d'ordre plus social organisée par l'église en question s'est présentée au cours de mon terrain. Lors de la finale de la Coupe du monde de football de la FIFA 2010 qui se déroulait le 11 juillet, j'ai pris part à la journée spéciale « FIFA » organisée par la communauté. Pour cette occasion, les membres étaient divisés en groupe représentant chacun un pays prenant part à la présente Coupe. Outre des parties de soccer en fin de journée, la matinée fut réservée à la présentation de chaque pays alors que les équipes devaient avoir préparé une présentation d'environ une dizaine de minutes, tout en ayant intégré une dimension religieuse à celle-ci. D'ailleurs, les différentes présentations étaient fréquemment interrompues par des moments de prière. Étant donné la préparation considérable que cela requérait, j'ai également pu assister aux journées de confection des

de ma dernière célébration dominicale, entourée d'une dizaine de personnes, les mains posées sur ma tête et mes épaules, priant pour moi, pour les membres de ma famille, pour mes études et mon mémoire.

En tant qu'observatrice neutre et distante, il m'a été difficile de faire face à un climat d'effervescence et de ferveur ostensible. Mon statut me distinguait de l'audience qui s'attendait probablement à un certain degré de participation de ma part. Bien que ceux et celles qui s'abstiennent de chanter, bouger ou danser ne soient pas accusés de perturber le déroulement du culte, je me suis sentie obligée de me joindre à la foule afin de témoigner ma reconnaissance vis-à-vis leur accueil et leur support. Par conséquent, il m'a fallu adopter un comportement qui témoignait de ma participation sans outrepasser mes propres convictions. Il faut néanmoins reconnaître que vis-à-vis l'extériorisation d'émotions et sentiments souvent refoulés dans la vie profane, donnant lieu à des effusions de joie, de larmes et de cris, il est difficile, et ce, autant pour le chercheur, de rester insensible. Confrontée à cette forte charge émotionnelle, j'ai moi-même cédé à plusieurs occasions, sans comprendre la cause réelle de ces quelques larmes que je versais ma caméra à la main. Déconcertée, j'ai dû négocier à maintes reprises la frontière poreuse entre l'observation et l'expérience phénoménologique du terrain. C'est dans ce contexte que j'en suis venue à adopter, tel que Mossière (2004) chez les pentecôtistes montréalais d'origine africaine, une position d'« auditrice-spectatrice libre » plutôt que passive ou complète, laissant ma propre subjectivité et réceptivité diriger le degré de ma participation qui s'est limitée à une contribution timide au niveau des chants et à des tapements de mains inhibés.

3.3 Outils méthodologiques préconisés

Pour tenter de répondre le mieux possible à ma question de recherche, j'ai fait appel à une diversité d'outils allant de l'entrevue semi-dirigée à l'observation

costumes ainsi qu'aux répétitions de la chorégraphie de mon équipe. Le dîner, quant à lui, fut le moment de partager un repas avec les membres de la communauté tout en regardant le match de la finale sur un écran géant, alors que la Hollande et l'Espagne s'affrontaient. Cette activité fut très conviviale et constitua une occasion de rencontrer des pentecôtistes et de discuter de sujets variés avec plusieurs d'entre eux. Ce fut également une excellente porte d'entrée dans la communauté, alors que l'événement avait lieu au tout début de mon séjour.

participante, en passant par la prise de photos ainsi que de vidéos comme soutien visuel à une prise d'information effectuée par observations directes. Cette pluralité d'outils méthodologiques s'avérait essentielle à la compréhension de la complexité du sujet à l'étude et s'appliquait parfaitement au corpus d'informateurs. Ce dernier est évidemment composé des principaux acteurs sur lesquels gravitent la présente recherche : trois *curanderos* et deux *brujas* pour ce qui est de la dimension chamanique, et deux pasteurs pour la sphère pentecôtiste. Afin d'éviter les longueurs, le portrait de ces acteurs est présenté en annexe (*voir annexe II*). Toutefois, le corpus s'étend également aux convertis et non-convertis – neuf personnes au total –, dans une proportion inégale en nombre, mais équivalente sur le plan du genre. Le groupe des convertis se compose d'une membre du *Consejo de lideres* (Conseil des leaders), d'*hugieras* (bénévoles pour les services dominicains), mais également de fidèles n'occupant pas de poste ou responsabilité précise au sein de l'église.

3.3.1 Les entretiens semi-dirigés : saisir la perception

De par le sujet de recherche choisi, l'entrevue semi-dirigée a été mise de l'avant comme outil méthodologique. Ce type d'entrevue a comme caractéristique de laisser une grande latitude à l'informateur, lui permettant d'offrir des réponses plus élaborées tout en s'assurant que certaines interrogations sont couvertes. Ainsi, un questionnaire préétabli fut utilisé afin de guider les discussions, mais les pistes importantes fournies par les informateurs furent suivies lorsqu'elles se présentaient afin de laisser place à toutes informations pouvant s'avérer pertinentes. Dans le cadre de cette recherche, trois à quatre entretiens ont été réalisés avec chacun des trois principaux chamanes, une entrevue fut effectuée avec chacun des deux autres guérisseurs ainsi qu'avec les deux pasteurs, alors que sept entretiens furent réalisés avec des convertis et des non-convertis au mouvement pentecôtiste. Les sujets ont principalement été recrutés en fonction de leur ouverture au projet, et les consentements ont été obtenus verbalement étant donné l'importance que revêt la tradition orale au Guatemala¹⁸.

¹⁸ Culturellement inacceptable, l'exigence d'un consentement écrit pouvait être perçue comme une insulte voire même comme un signe de défiance. De plus, étant donné le fort taux d'analphabétisme dans le pays, une signature aurait pu ne pas refléter un réel accord sur le contenu du document.

Les entrevues, d'une heure à une heure et demie chacune, se déroulaient généralement chez l'informateur en question, à l'exception des pasteurs qui se sont déplacés pour effectuer la rencontre chez ma famille d'accueil. Dans un premier temps, les entrevues visaient à tracer le portrait général des répondants pour, par la suite, enchaîner avec des questionnements précis en fonction du type d'informateur. Ainsi, les thèmes abordés avec les chamanes allaient de leur perception sur différents plans (fonctions du chamanisme, guérison, maladie, pentecôtisme, etc.) aux répercussions de la progression du mouvement pentecôtiste sur leur pratique à différents niveaux (clientèle, relation, réseau, etc.). Quant aux pasteurs, les thèmes exploraient la perception, les enseignements de l'église (passages bibliques interdisant le chamanisme, discours tenu suite à une fréquentation malgré les interdits, etc.) ainsi que la relation établie avec le chamanisme (répercussions, similarités, etc.). Finalement, les entrevues avec les convertis et non-convertis se concentraient sur la compréhension du choix de la conversion ou non, la perception du chamanisme et du pentecôtisme, la fréquentation du chamane et la relation entre les deux (répercussions, similarités, etc.). Les entrevues se terminaient généralement par une discussion informelle autour d'un verre de jus et de biscuits.

La taille relativement restreinte de l'échantillon concernant les chamanes s'explique par le temps qui fut alloué à ces informateurs. Étant donné que je passais plusieurs heures par semaine avec les trois principaux guérisseurs, les entrevues furent réparties en fonction d'un sujet précis ou d'une circonstance particulière. Or, étant donné les liens qui se créaient avec le temps, les mêmes thèmes et questions ont été posés à plusieurs reprises tout au long de mon séjour dans le but d'obtenir une pensée plus élaborée et d'observer un maintien ou une variation dans les réponses données.

3.3.2 Observation participante : saisir les pratiques et les impacts

Les entrevues ont été complétées par des séances d'observation participante, que ce soit lors des rituels chamaniques ou des célébrations pentecôtistes. Cette traditionnelle méthode ethnographique, considérée comme la pierre angulaire du travail de terrain anthropologique par plusieurs auteurs (notamment Bernard 2002, Dewalt *et al.*

1998, Emerson *et al.* 2001), m'a permis d'avoir un regard interne et d'approfondir le sens des phénomènes étudiés. Tout en évitant le problème de la différence entre le comportement réel et le comportement verbal, l'observation participante m'a permis de prendre connaissance d'éléments inconscients qui ne furent pas mentionnés par l'observé. Bien que la photographie et la vidéo comme supports d'informations et instruments de recherche ne soient pas très valorisées dans les sciences sociales, certaines observations ont été réalisées à l'aide de ces dernières permettant ainsi d'entretenir un rapport particulier aux actions en se distinguant de l'écriture.

Or, une difficulté s'est vite fait sentir à ce niveau. Au cours des premières semaines sur le terrain, aucun des chamanes interrogés n'acceptait ma présence lors des séances, de peur, me disait-on, de mettre les clients mal à l'aise. Par ailleurs, bien qu'ils prétendaient le contraire, je sentais toujours une certaine crainte et méfiance de leur part par rapport à la destination et à l'utilisation finale des photos et vidéos que je désirais faire. Heureusement, une confiance s'étant installée au fil des rencontres a incité deux chamanes à me donner leur accord afin d'assister et de filmer, et ce, à diverses reprises, leurs séances chamaniques, allant de la guérison à tout autre problème personnel du client, tels l'amour et l'argent. Au cours de ces séances, une attention particulière fut portée aux moindres détails de la pratique rituelle, allant des faits et gestes, aux paroles, aux auxiliaires, aux outils et instruments, en passant par les concernés et les résultats. Du côté de la sphère religieuse, j'ai pu assister, caméra à la main, aux célébrations des dimanches matin de la *Iglesia Verbo* de Ciudad Vieja. Ces célébrations d'environ trois heures chacune m'ont permis de prendre note des chants, des messages, des passages bibliques utilisés par le pasteur et de l'interprétation qu'il en fait, d'observer les guérisons ainsi que les manifestations diverses de l'Esprit Saint. Bref, un regard attentif fut porté à toute information permettant de mieux saisir les guérisons chamaniques et pentecôtistes afin d'en dégager les possibles similitudes et influences mutuelles. À la suite de chacune de ces rencontres, une prise de notes¹⁹ était effectuée venant ainsi compléter les observations.

¹⁹ Les notes de terrain sont considérées comme le cœur méthodologique de l'observation participante et de l'ethnographie (Emerson *et al.* 2001).

CHAPITRE 4

DES PERCEPTIONS ET DES DISCOURS QUI EN DISENT LONG

L'approche centrée sur la subjectivité individuelle permet de comprendre, s'il y a lieu, les décalages, contradictions et articulations entre la perception prescrite par la culture et la perception réelle des individus. C'est dans cette optique que l'actuel chapitre ainsi que le suivant s'attachent à faire ressortir la richesse de la subjectivité de divers individus. Cette première section explore tout d'abord la pensée pentecôtiste ainsi que la perception de ses leaders et fidèles. La confrontation des visions entre les missionnaires, soit les pasteurs, et les missionnés, les convertis, nous enseigne la richesse du croisement des regards concernant un même phénomène social, soit les pratiques chamaniques. L'idée dans cette démarche est de porter un intérêt à la conception ainsi qu'à l'opinion qui dirigent le mouvement et qui encadrent les actions commises, mais également de noter si tout individu adhérant à cette mouvance protestante se positionne dans une même lignée de pensée. Cette étude de la perception permet ainsi d'étudier la pensée dans une approche parallèle aux discours écrits et tenus par l'Église.

4.1 Perception des leaders : une guerre spirituelle contre les forces du mal

Tel que précédemment soulevé, la religion pentecôtiste se caractérise par une vision dualiste du monde, une inclinaison au conflit du bien contre le mal. Loin de faire exception, les deux pasteurs rencontrés ont également souligné la présence du diable et la lutte constante que les fidèles se doivent de lui livrer. Ce manichéisme Dieu/Démon constitutif de l'idéologie du mouvement évangéliste se traduit concrètement dans la vie de tous les jours par un système fort d'interdits signalé par les pasteurs séparant le converti du non-converti, le pur de l'impur. Le combat quotidien se livre à plusieurs niveaux que ce soit la fête, la boisson, l'adultère, les cultes idolâtriques ou même la musique rock qui, en appelant aux vices et à la débauche, favoriserait selon le pasteur Rodriguez la formation de groupes tels que les Emo et ouvrirait des portes au monde spirituel maléfique. L'importance repose sur la compréhension de l'existence de ce monde : « Sí, hay una batalla espiritual, pero tratamos de hacerles entender que Jesús

venció en la cruz a principados y potestades, pero que el mundo espiritual es una realidad y crecerá el mundo espiritual maligno si yo le permito » (Propos du pasteur Hernandez). Le pasteur Rodriguez accorde, à cet effet, une place importante à la lutte contre les démons qui peuplent notre monde au sein de son église. À l'image du Général Ríos Montt, aussi surnommé « l'oïnt de Dieu », le pasteur Rodriguez perçoit le Guatemala comme étant de nouveau impliqué dans une bataille spirituelle, les forces de Satan essayant une fois de plus de reprendre le pouvoir du pays²⁰.

Le pentecôtisme, dans sa vision apocalyptique de la guerre entre les forces du bien et du mal, se lie facilement aux craintes de la sorcellerie. Tel que pour le mal, les pasteurs interrogés s'acharnent dans leurs discours sur le réalisme de la sorcellerie – incluant chamanisme, *brujería*, *curanderismo*, etc. Cette prise de conscience face à l'existence de la sorcellerie chez les fidèles permet, par la suite, une « démonisation » beaucoup plus facile, concevable et durable. Contribuant aux cas de possession diabolique en favorisant la formation d'esprits maléfiques selon les pasteurs interrogés, le chamanisme devient ainsi le bouc émissaire de plusieurs maux de la société. Tel que l'explique Evan-Pritchard (2010, 249) de par ses études chez les Zandés : « The concept of witchcraft provides them with both a natural philosophy by which the relations between men and unfortunate events are explained, and, also, a ready and stereotyped means of reacting to such events ». Même si les causes naturelles sont également connues, la sorcellerie prodigue une satisfaction que ne peuvent donner les précédentes. L'attribution de malheur à la sorcellerie n'exclut pas les causes réelles, mais elle s'y superpose et donne aux événements sociaux leur valeur morale (*Ibid.*, 253). Le fait de tenir explicitement ou tacitement la sorcellerie responsable de certaines des maladies et difficultés rencontrées permet à ces problèmes de reposer sur quelque chose de concret, c'est-à-dire une pratique et un personnage traditionnel. On attribuera ainsi un visage à la

²⁰ Pour Ríos Montt, il s'agissait, à l'époque, d'élaborer une stratégie de guerre visant à nettoyer le territoire occupé. Tout au long de son régime militaire, les adversaires du dictateur ont non seulement été perçus comme des adversaires politiques, mais également diaboliques. À cet effet, un pasteur de la *Iglesia Verbo*, partisan du régime de l'époque, avait déclaré, dans le but de justifier les actions du général, que l'armée n'avait pas massacré les autochtones, mais que le problème résidait dans le fait que les démons étaient situés à l'intérieur de ces derniers, d'où l'engendrement de leur mort lors des attaques : « The army doesn't massacre the Indians. It massacres demons, and the Indians are demon possessed; they are communists » (Diamond 1989, 166).

cause (une explication sociale) qui fournira par conséquent une occasion de s'élever et de lutter contre celle-ci.

Au-delà de l'utilisation des termes *curanderismo* et *brujería*, les représentants et les fervents de ces pratiques émettent une distinction par l'utilisation de « magie blanche » – pour désigner la première, et « magie noire » – pour en désigner la seconde. Or, pour les pasteurs et convertis rencontrés, cette différenciation en terme de « type de magie » s'avère futile, puisque *curanderismo* et *brujería* constituent qu'une même et unique pratique. Les divisions « théoriques » établies entre les deux personnages par Villatoro se voient confondues dans la pensée évangélique, alors que la possibilité d'effectuer le mal est attribuée aux deux; « *brujería es brujería* » tel que l'a affirmé le pasteur Hernandez. Cette indifférenciation est d'ailleurs renforcée par le fait que plusieurs *brujos* nient être ce qu'ils sont en prétendant plutôt être *curanderos*, cherchant à se départir de l'image du « mauvais chamane » et du caractère péjoratif associé au terme *brujería*. Cette constatation contredit l'idée soulevée par Samandú (1990b, 101) selon laquelle le *curandero* est mieux toléré par les évangéliques que le *brujo*, ne constituant pas une forme de « danger » direct à leur vision du monde²¹. Cette affirmation se situe complètement à l'opposé des observations effectuées, alors que les pasteurs rencontrés suggèrent l'abandon de tout type de pratiques reliées de près ou de loin à la sorcellerie.

Condamnant et s'appliquant à éliminer toute manifestation religieuse ancestrale et traditionnelle qu'il considère comme l'expression d'une sauvagerie d'inspiration diabolique, le comportement pentecôtiste peut facilement être rapproché de celui qu'adoptaient l'Église catholique au temps de la colonisation, et même, de celui adopté tout au long des siècles caractérisés par la « chasse aux sorcières ». Bien qu'elle ne soit peut-être pas aussi exterminatrice qu'elle puisse l'avoir été par le passé, cette poursuite résiste à l'épreuve du temps et se veut tout de même persistante et insidieuse dans plusieurs églises, allant jusqu'à prendre des allures de « génocide spirituel ».

²¹ Samandú (1990b, 101) soutient que les pentecôtistes guatémaltèques ne rejetteraient pas ce qui touche à la médecine naturelle, aux plantes, etc. Ainsi, le *curanderismo* ne serait pas proscrit par le pentecôtisme contrairement à la *brujería* ainsi qu'à la *hechicería* qui, selon les témoignages recueillis, iraient à l'encontre de la Bible et de l'esprit chrétien.

4.1.1 Enseignement biblique en matière de démonologie

Outils de prédilection des pasteurs, la Bible atteste l'existence d'un univers spirituel maléfique, et favorise cette vision négative, dégradante et archaïsante des pratiques ancestrales guatémaltèques liées aux pratiques occultes. De par l'utilisation qu'en font les pentecôtistes, les Saintes Écritures pourraient, dans la recherche de cet objectif, être rapprochées au *Malleus maleficarum*²², ouvrage de combat dont l'un des principaux buts était de convaincre la population de la réalité de la sorcellerie.

Dans cette stratégie de déracinement d'une forme religieuse populaire jugée négative par un nouveau groupe désireux de s'imposer, force est de constater que l'enseignement des pasteurs s'effectue premièrement au niveau du discernement entre le bon et le mauvais en fournissant à leurs membres un système de valeurs qui servira de fondement à leurs actes. L'enseignement ne se restreint pas à la lecture de la Parole de Dieu. La teneur spirituelle de ces textes et paroles doit être soumise à l'interprétation du pasteur, qui demeure évidemment inséparable d'une subjectivité. Cette nécessité d'une explication « adéquate » de la part du leader permet à la fois d'éviter l'énonciation de passages bibliques qui n'en sont pas ainsi que la mauvaise interprétation susceptible de survenir chez certains fidèles²³. À cet effet, un proverbe qu'un nombre considérable d'individus croit être tiré de la Bible elle-même, et fréquemment utilisé par ceux et celles ayant recours à un chamane dans le but de légitimer leur acte, est souvent cité en exemple. Le proverbe « aide-toi et le ciel t'aidera »²⁴ est interprété par les fervents du chamanisme comme une parole de Dieu – qui ne l'est toutefois pas – insinuant qu'il faut s'aider et chercher de l'aide pour que Dieu nous en apporte en retour. Ainsi, suivant ce raisonnement, le *curanderismo* ou la *brujería* n'est pas interdit ou mauvais en soi, constituant une forme d'aide à laquelle on peut faire appel selon ceux y ayant recours.

²² Le *Malleus Maleficarum*, signifiant « The Hammer of Witches », est un traité médiéval populaire sur les sorcières écrit en 1486 par Heinrich Kramer et James Sprenger. Le but principal de l'ouvrage était de réfuter systématiquement tous les arguments contre la réalité de la sorcellerie et démentir ceux qui exprimaient le moindre scepticisme à ce sujet (Kramer et Sprenger 2008, vii). Il est toutefois à noter que seul cet aspect constitue, à mon avis, un point commun entre les deux ouvrages, et que rapprocher d'autres objectifs du traité à certains passages bibliques serait s'aventurer sur un terrain trop glissant.

²³ À ce propos, le pasteur Rodriguez a également soulevé le problème de l'analphabétisme, fléau affligeant une part considérable de la population guatémaltèque, et privant, selon lui, un grand nombre d'individus de la « vérité » biblique, dont les pentecôtistes restent les seuls détenteurs.

²⁴ Ce proverbe a été mentionné à plusieurs reprises par les non-convertis rencontrés au cours de mon terrain.

Or, selon les pasteurs interrogés, les gens interprètent ce proverbe à leur convenance se refusant de chercher plus loin les propos bibliques explicites tenus sur la sorcellerie. Cette illusion de se croire dans la volonté de Dieu alors que l'on est tombé entre les mains de son ennemi constitue une conséquence de l'occultisme selon les pasteurs interrogés.

Les passages bibliques cités par les leaders dans leur enseignement évangélique pour référer indirectement au système magico-religieux traditionnel et y démontrer que de telles pratiques païennes sont interdites pour hériter du royaume de Dieu sont nombreux. L'un des plus explicites et fréquemment évoqués figure dans le Deutéronome de l'Ancien Testament :

⁹ Cuando entres a la tierra que Jehová tu Dios te da, no aprenderás a hacer según las abominaciones de aquellas naciones. ¹⁰ No sea hallado en ti quien haga pasar a su hijo o a su hija por el fuego, **ni quien practique adivinación, ni agorero, ni sortílego, ni hechicero,** ¹¹ **ni encantador, ni adivino, ni mago, ni quien consulte a los muertos.** ¹² Porque es abominación para con Jehová cualquiera que hace estas cosas, y por estas abominaciones Jehová tu Dios echa estas naciones de delante de ti. ¹³ Perfecto serás delante de Jehová tu Dios. ¹⁴ Porque estas naciones que vas a heredar, a agoreros y a adivinos oyen; mas a ti no te ha permitido esto Jehová tu Dios. (Emphase ajoutée; Barbour Publishing 2003, Deuteronomio 18 (9-14))

D'autres passages sont également cités dans le but d'accentuer l'idée selon laquelle la pratique chamanique – liée à la sorcellerie – figure parmi les péchés et les obstacles au salut :

¹⁹ Y manifiestas son las obras de la carne, que son : adulterio, fornicación, inmundicia, lascivia, ²⁰ **idolatría, hechicerías,** enemistades, pleitos, celos, iras, contiendas, disensiones, herejías, ²¹ envidias, homicidios, borracheras, orgías, y cosas semejantes a estas; acerca de las cuales os amonesto, como ya os lo he dicho antes, que **los que practican tales cosas no heredarán el reino de Dios.** (Emphase ajoutée; *Ibid.*, Gálatas 5 (19 à 21))

Or, de par ces versets – et de nombreux autres abordant la sorcellerie, les esprits maléfiques, le diable, etc. –, les pasteurs se doivent de prendre garde à ce que le monde spirituel obscur ne soit perçu comme plus impressionnant que le règne de Dieu. L'enjeu de ces passages réside dans l'attribution fautive de pouvoirs disproportionnés au diable, de manière à supplanter Dieu : « El mundo espiritual existe, pero no debemos darle una importancia más grande que a Dios en nuestras vidas » (Propos du pasteur Rodriguez).

L'utilisation de ces versets ne se circonscrit qu'à appuyer l'abandon de la pratique chamanique en amenant les fidèles à porter une attention particulière aux activités auxquelles ils prennent part. Le défi de ces Écritures consiste à trouver ce qui, dans leur message, non seulement à valeur de vérité éternelle, mais aussi au travers de quels gestes et attitudes cette vérité devrait se traduire dans la situation du croyant. L'importance de l'orthopraxie, d'une vie droite, en conformité avec les exigences bibliques est ainsi très fortement mise de l'avant. Le but est d'éliminer la perception de « jeu » que peuvent avoir certains individus vis-à-vis les pratiques sorcellaires, et d'y installer une croyance sérieuse en éliminant le doute.

À un tout autre niveau, la prière, quant à elle, se révèle essentielle lorsqu'un individu a eu recours à ce type de pratique, car tel que l'affirment les deux pasteurs rencontrés, si une personne, membre ou non de l'église, a décidé de consulter un chamane, il est fort probable qu'elle n'ait pas entendu « el mensaje de salvación ». La prière, qui est effectuée en compagnie de chrétiens conséquents, peut alors exercer des fonctions variées. Elle peut constituer une simple demande à Dieu afin que cette personne ne soit soumise de nouveau à la tentation, mais peut également servir à libérer l'individu des puissances occultes qui auraient pu l'avilir suite à cette fréquentation, ce qui concerne alors le rituel s'apparentant à l'exorcisme²⁵. Une telle fréquentation engendrerait, aux dires des pasteurs, « una contaminación espiritual ». On ne peut pratiquer ou avoir recours à la sorcellerie et prétendre que cela ne nous affectera point, car la *brujería* « es atarte al maligno, porque todo lo que hagas espiritualmente, te ata espiritualmente » (Propos du pasteur Rodriguez). La fréquentation d'un *curandero* ou d'un *brujo* peut donc affecter au même titre qu'une maladie ou un virus, permettant ainsi à des éléments « pathogènes » de se disséminer non seulement dans le corps, mais également dans l'esprit de l'individu en question. Tout contact avec une forme quelconque de spiritisme ou d'occultisme laisse, selon le pasteur Rodriguez, des marques parfois très profondes dans l'esprit de l'individu. Or, bien que certaines églises optent pour des mesures drastiques, porter des accusations publiques et directes, condamner ou même rejeter ce fidèle de l'église n'aurait pour effet qu'aggraver la situation aux dires

²⁵ Dans les deux cas, la référence aux textes bibliques est encore nécessaire.

du pasteur Hernandez. Disposant de dons de clairvoyance, ce dernier exerce alors une pression indirecte en vue de susciter contrition et repentance : « Lo que tenemos que hacer es pedirle perdón a Dios, arrepentirnos y cancelar, romper cualquier atadura de este tipo » a souligné le pasteur. Tout en reconnaissant son péché et sa culpabilité pour avoir touché à des choses que Dieu condamne, la situation est également l'occasion de questionner le concerné afin de savoir s'il ne s'est pas, par le fait même, compromis à d'autres activités pouvant être sujettes au repentir.

Suite aux enseignements, la personne se doit de prendre d'elle-même une décision quant à la fréquentation de tels personnages : « Ellos tienen que decidir, y creo que necesitamos llevar a la gente a que un pastor no tenga que estar detrás de la gente » (Propos du pasteur Hernandez). Ainsi laisse-t-on entendre aux fidèles qu'ils ont un choix simple à faire entre le bien et le mal, et que la décision finale leur revient à eux et non au pasteur. L'enseignement est de permettre aux croyants de se poser les bonnes questions lorsqu'ils commentent un acte – « est-ce de Dieu? » – et de les amener à faire les choix les plus justes et éclairés possible. Les décisions ne doivent pas être prises sur la base « parce que le pasteur l'a dit », mais bien « parce que la Bible le dit ».

4.1.2 Le chamanisme : un moyen dont Satan dispose pour exercer sa puissance

Bien que partageant le même avis sur le fait que ni *curanderos*, ni *brujos* ne travaillent avec Dieu mais bien avec le diable, une divergence se présente entre les deux pasteurs concernant le travail en collaboration avec l'Être suprême. Le pasteur Rodriguez de Ciudad Vieja perçoit dans cette collaboration une stratégie de camouflage; un camouflage dont le but est de dissimuler les réelles pratiques. En engendrant un certain sentiment de chrétienté, le mal est ainsi dissimulé. Les divers objets tels que les images saintes, les crucifix, les cierges et les chapelets ne sont présents que dans un unique but, dissimuler une pratique perverse derrière une pratique qui semble s'attacher à une religion de Dieu. Quant à lui, le pasteur Hernandez de Pastores souligne l'innocence de certains *curanderos* dans leur travail avec le Divin, illusion fréquente chez ceux pratiquant la sorcellerie. Croyant agir par la puissance de ce dernier, les interdictions divines à ce sujet les laissent indifférents; preuve indéniable selon le

pasteur de l'aveuglement créé par l'occultisme dont certains sont victimes, et de leur incapacité à accepter la parole de Dieu. Cette illusion peut également, selon lui, être associée à la crainte suscitée par le Seigneur. De peur d'être condamnés après leur mort, plusieurs *curanderos* et *brujos* pourraient ainsi tenter de se convaincre de leur relation avec Dieu, espérant de ce fait se voir pardonner leurs écarts de conduite et péchés à l'issue du jugement dernier. Or, alors que certains se croient ou veulent se croire dans la volonté divine, d'autres sont parfaitement conscients que l'Être suprême avec lequel ils prétendent œuvrer ne se trouve pas à leurs côtés, bien que prétextant le contraire. Ainsi, les deux pasteurs en viennent à penser que le chamane joue à la fois avec les croyances et la foi des individus en essayant de les confondre, les éloignant un peu plus chaque fois de Dieu.

Aux yeux des leaders rencontrés, les *brujos* qui affirment, par ailleurs, pouvoir à la fois se connecter à Dieu – pour faire le bien – et au diable – pour faire le mal –, apparaissent en complète contradiction étant donné que l'un empêcherait l'autre. Ainsi, les deux types de pouvoirs – liés au bien et au mal – attribués aux deux personnages bibliques (Dieu/diable) ne peuvent se retrouver au sein d'une même pratique chez un même individu. Si le mal est présent, alors le bien disparaît inéluctablement. Bible à l'appui, les pasteurs défendent leur argumentation sur le fait qu'on ne peut servir deux maîtres : si on ne sert pas Dieu, alors on sert Satan. Les pouvoirs maléfiques des *curanderos* et *brujos*, tirés d'un pacte avec le diable, ne peuvent ainsi être remis en question par les pasteurs. Cherchant à attester l'existence et l'omniprésence du mal au sein de la sorcellerie, ces derniers ne peuvent se permettre de discréditer la puissance de ces guérisseurs traditionnels, leur reconnaissance venant appuyer l'objectif recherché.

Or, bien que travaillant avec les démons, les pouvoirs de ces derniers se voient limités. Les leaders pentecôtistes ont à cet effet soulevé le nombre de visites qu'une personne doit effectuer avant de percevoir un résultat²⁶. La puissance de Satan peut être utilisée de façon à produire des effets de toute sorte. Le danger est d'autant plus grand que des résultats apparemment positifs peuvent être obtenus, comme la détection de

²⁶ Bien que faisant allusion à la limitation des pouvoirs, cet énoncé des pasteurs soulève indirectement l'aspect monétaire en jeu lors des séances.

maladies ou la guérison, puisque l'objectif du diable est de captiver les âmes et de les mettre progressivement à sa merci. Or, une importante différence réside chez les pentecôtistes interrogés entre « sanar » et « curar », les distinguant de ce fait de leurs opposants. Comme l'a expliqué le pasteur Hernandez : « Solo Dios sana ». Ainsi, tel que le mentionne Carlos Garma Navarro (2000, 88) : « El curandero y el médico alópata pueden **curar el cuerpo**, pero son incapaces de **sanar el alma**. La sanación se alcanza por medio de la fe [en Dios] y la oración. El creyente debe, entonces, tener fe y rezar » (Emphase ajoutée). À l'opposé, on ne pourrait passer sous silence le fait que ces personnages traditionnels sont dits être en mesure de provoquer la maladie, et même d'engendrer la mort. Toutefois, les accusations attestant le rôle joué par le chamanisme dans les infortunes et malchances ne peuvent généralement être appuyées de preuves concrètes et irréfutables. Comme l'explique Evans-Pritchard (2010, 252) : « Witchcraft explains *why* events are harmful to man and not *how* they happen ».

Cette distinction émise entre « sanación » et « curación » au sein de la mouvance, permet non seulement d'établir des critères qui différencient les fidèles pentecôtistes des autres religions, cultes ou pratiques reliées à une quelconque religiosité, mais également de s'estimer supérieur à celles-ci (Garma Navarro 2000, 90). Alors que les chamanes ne sont considérés que comme des guérisseurs, les pasteurs, quant à eux, se perçoivent tels des instruments de la *sanación divina*. Le rôle du pasteur se conçoit comme celui d'un véhicule : « El individuo siempre recibe, jamás otorga. Quién sana es tan sólo un instrumento divino; el poder no se origina en él o ella directamente. La sanación proviene exclusivamente de Dios. En nada se asemeja a la cura de la carne » (*Ibid.*, 88). Selon le pasteur Hernandez, *curanderos* et *brujos* sont conscients de l'estime dont est digne la religion évangélique, et que contrairement à eux, elle est de Dieu. « Agentes del reino de Dios », les pasteurs (et tout autre chrétien croyant en la puissance de Dieu), se considèrent comme les intermédiaires de la manifestation de Son pouvoir : « Nuestra base de poder no es nosotros mismos o los espíritus malignos : es Dios mismo » (Propos du pasteur Hernandez). La religion pentecôtiste « prétend [ainsi] opposer aux « forces du mal » des « forces du bien » d'un pouvoir infiniment supérieur », amenant de ce fait la puissance de Dieu à « s'affirm[er] dans un affrontement constamment renouvelé avec les réalités des « forces du mal » » (Corten et Mary 2000, 21).

Ainsi, quant à savoir qui a le plus de pouvoirs, la réponse est unanime : Dieu est beaucoup plus puissant que tout ce que Satan peut employer contre nous, incluant ici les chamanes. D'ailleurs, ce dernier ne tremble-t-il pas au nom de Jésus? Suppôts du roi des enfers sur terre, *curanderos* et *brujos* ne sont aux yeux des pasteurs que des agents de Satan par lesquels ce dernier peut attester sa puissance. Nul ne devrait alors s'étonner, selon eux, du nombre d'agressions sexuelles commis par les détenteurs de ces pouvoirs maléfiques. Sous prétexte que cet acte aurait un impact concret sur la résolution du problème en question, nombreux seraient les guérisseurs traditionnels ayant recours à ce geste odieux et répréhensible selon les médias²⁷. Ces faits médiatiques ont une incidence non négligeable sur la perception du phénomène par la population et s'avèrent révélateurs quant à une explication de cette dernière. Peu surprenant est-il alors de constater l'importance attribuée à de tels actes non seulement au sein des églises protestantes, mais également dans les programmes de télé-évangélisation, utilisant ces abominations afin de favoriser l'amplification du dédain et du dégoût à l'égard de ces pratiques.

4.1.3 Conscients de la perception chamanique à leur égard

Soutenant connaître la perception des *curanderos* et *brujos* à leur égard, le discours des leaders interrogés soulève la conviction d'être une menace pour les chamanes : « Sí hay una oposición, pero primero tenemos que seguir haciendo una tarea, nuestra labor de evangelismo. Pero ellos [les *curanderos* et *brujos*] lo ven como una competencia, algo que les quita sus clientes. Hay conflicto » (Propos du pasteur Rodriguez). *Curanderos* et *brujos* présumeraient qu'en sachant la « vérité » que l'Église évangélique divulgue, moins nombreux seraient leurs clients. De ce fait, les pasteurs se sentent perçus comme une concurrence pour les détenteurs des savoirs traditionnels, sensation que viennent accentuer divers rites de malédiction exécutés contre les églises protestantes de la région : « En algunos lugares los chamanes van a matar animales en las puertas de las iglesias porque piensan que es una forma de oponerse a lo que hacemos » (Propos du pasteur Hernandez). À cet effet, le pasteur Rodriguez a soulevé

²⁷ Au cours de mon séjour, j'ai d'ailleurs pu être « témoin » d'un scandale divulgué par les médias concernant un chamane ayant agressé sexuellement une jeune femme sous prétexte que cet acte aurait un impact concret sur la résolution de son problème.

un cas qui lui est arrivé il y a quelques années :

Avant de venir à Ciudad Vieja, j'étais à Jocotenango. À quelques reprises au cours de la semaine, des petits groupes se réunissaient dans les maisons des fidèles. Une femme s'est jointe à un des groupes lors d'une journée. Mais cette femme était très étrange et nous a demandé si elle pouvait assister à la réunion. Nous lui avons dit qu'il n'y avait pas de problème, mais elle paraissait bizarre; elle s'assoit, ne disait rien et repartait. Il en a été ainsi pendant trois semaines. Un dimanche, elle est venue à la réunion qui se donnait à l'église, et à la fin de celle-ci, elle s'est levée, a sorti de sa sacoche un récipient rempli d'un liquide [qui selon le pasteur devait être de l'eau bénite ou de l'*Agua de Florida*] avec lequel elle a aspergé les gens qui se trouvaient dans la salle tout en criant et en les insultant. Plusieurs personnes se sont alors mises à demander ce qui allait leur arriver²⁸. « Mais rien! Il ne se passera rien », leur ai-je répondu. (Traduction libre des propos du pasteur Rodriguez)

Selon les pasteurs, *curanderos* et *brujos* les perçoivent tels des adversaires menaçants. Or, afin de comprendre cette perception, les pasteurs croient qu'il importe de tenir compte du rôle prépondérant de la religion catholique à l'intérieur de cette rivalité. Tout d'abord, tel que le démontre le portrait des informateurs, les guérisseurs interrogés se définissent tous comme appartenant au catholicisme. Tel est également la situation observée chez la grande majorité des guérisseurs traditionnels du pays. Par ailleurs, de par la concordance de divers éléments entre les deux traditions – notamment l'idolâtrie qui se retrouve au centre de nombreuses querelles religieuses –, le chamanisme actuel est généralement perçu comme une émanation du catholicisme mélangé à des pratiques et croyances ancestrales. L'évangélisme étant parvenu à se tailler une place importante dans la sphère religieuse guatémaltèque, il est compréhensible, selon les pasteurs, qu'une opposition majeure se soit créée chez les catholiques, eux qui prédominent l'espace religieux depuis quelques siècles.

Un second aspect résiderait toutefois dans la confrontation que certaines églises évangéliques ont cherchée vis-à-vis les églises catholiques, établissant dès lors une relation tendue et conflictuelle. L'affrontement survenu au début des années 1990 dans la ville d'Esquipulas est, à cet effet, fort révélateur de la provocation délibérée. Lieu de pèlerinage important, la ville abrite le sanctuaire du *Cristo Negro*²⁹, reconnu comme

²⁸ Cette réaction pourrait à la fois refléter la peur et/ou la superstition vis-à-vis de telles pratiques.

²⁹ Également connu sous le nom *El Señor de Esquipulas*, le *Cristo Negro* est une statue de Jésus à la peau noire crucifié dont les miracles sont innombrables. Des millions de pèlerins de l'Amérique latine ainsi que de l'Europe et des États-Unis vénèrent annuellement la statue sacrée qui se trouve dans la Basilique

étant « à la base de toute une tradition catholique populaire guatémaltèque » (Pédrón-Colombani 1996, 309). Or, des tensions religieuses se sont manifestées lorsqu'un groupe pentecôtiste s'est installé face à l'église, incitant la population à se convertir tout en proférant des messages haineux à l'égard du culte présent. La situation ayant été critiquée par les catholiques, la décision est revenue au vice-président du pays qui a opté pour le retrait des pentecôtistes, jugeant qu'il s'agissait d'une occupation abusive. Cet épisode, déploré par le pasteur Rodriguez, constitue un exemple d'impudence et d'étroitesse d'esprit de la part de certains protestants. Tel que l'affirme Pédrón-Colombani (*Ibid.*, 310), cet épisode est pour le moins révélateur :

D'une part, la bataille pour l'occupation spatiale du terrain traduit la lutte d'influence que se livrent les deux groupes religieux. D'autre part, le choix d'Esquipulas n'est pas le fruit du hasard : le lieu est symbolique pour l'Église catholique, et ce culte populaire du « Christ noir » reflète exactement ce que les évangéliques considèrent comme pure idolâtrie.

À cet événement marquant s'ajoute une liste impressionnante de profanations de lieux de culte catholiques à travers le Guatemala, tels que des pillages, des incendies et des vols³⁰. Ne niant aucunement ces actes blasphématoires perpétrés par des protestants à l'égard des lieux de cultes catholiques au cours des dernières années, la perception chamanique à l'égard de la religion évangélique, pour les pasteurs interrogés, s'expliquerait à la fois par ses racines mayas, ses bases du catholicisme romain ainsi que la provocation et l'hostilité religieuses recherchées par certaines églises protestantes.

4.1.4 Un besoin sociétal lié à la tradition

Bien que répondant en premier lieu à des problèmes reliés à la santé, le *curanderismo* et la *brujería* s'attachent également à résoudre divers problèmes, que ce soit les relations interpersonnelles, le travail, l'argent, etc. Dans une société caractérisée par un taux de divorce de plus en plus élevé, avec un accroissement du nombre de familles monoparentales mélangé à d'importants problèmes d'alcoolisme, d'adultère et de violence, le pasteur Rodriguez affirme qu'une grande part des problèmes sociaux du

d'Esquipulas dans la ville du même nom située dans le département de Chiquimula dans l'est du Guatemala. Elle constituerait un symbole de l'identité autochtone maya ch'orti'.

³⁰ Il est à noter que les églises catholiques ont elles aussi envenimé le conflit en attaquant certaines églises protestantes (Pédrón-Colombani 1998b, 77).

Guatemala se vivent, tel que dans la majorité des pays latino-américains, au sein de la cellule familiale. Dans cette véritable crise, le chamanisme représenterait, selon ce dernier, un certain espoir en attestant pouvoir remédier au problème en question. Au réconfort des services attendus et rendus, se mêle par ailleurs la menace latente des torts causés. Permettant protection et vengeance, la fonction sociale du *curandero* et du *brujo* procure ainsi un certain soulagement, généralement temporaire, aux maux de la société, terrain sur lequel les pasteurs pentecôtistes sont d'ailleurs très actifs.

Outre les crises familiales, la famille joue également un rôle au niveau de la perpétuation des valeurs et traditions. Aux dires du pasteur Rodriguez, plusieurs personnes, notamment les aînés, incitent les divers membres de leur famille à chercher les *curanderos* et *brujos* lorsque les circonstances le demandent, affirmant que le contraire reviendrait à renier les coutumes et traditions de la famille³¹. Par conséquent, la pression est grande puisqu'elle s'inscrit dans une nécessité : la nécessité sociale d'affirmer ses valeurs familiales. La question est, à l'avis du leader, de savoir quoi perpétuer et quoi ne pas perpétuer de génération en génération. Bien que clamant entre autres le respect ainsi que la préservation des langues et de l'habillement autochtones tel que l'a mentionné le pasteur Rodriguez, le pentecôtisme impose un changement profond en s'attaquant aux traditions spirituelles; en réduisant les croyances religieuses ancestrales à de simples superstitions attachées à un passé révolu. Ainsi, la religion évangélique se caractérise-t-elle par un **désir** de rupture avec la coutume, l'appartenance ethnique et le passé, s'affichant par le fait même comme vecteur d'entrée dans la modernité et instrument d'acculturation hors pair³² (*Ibid.* 1998b, 211).

Cette importance accordée à la tradition soulève, selon les leaders pentecôtistes, un autre problème : la tradition se voit, au sein de la culture guatémaltèque, plus

³¹ Cette importance accordée à la tradition constituerait selon le pasteur Rodriguez une explication à la difficulté rencontrée par certains individus dans leur processus de conversion à la religion évangélique. Bien que cela ne s'avère pas aussi dramatique qu'autrefois, il n'en demeure pas moins qu'encore aujourd'hui, suite à leur conversion, certaines personnes perdent de nombreuses relations sociales non seulement avec des individus de la communauté, mais également avec des membres de leur propre famille, car devenir protestant représente toujours pour certains un reniement de la religion de ses parents ainsi que de ses valeurs et coutumes.

³² Il me semble plus approprié de parler ici de « désir » quant à la rupture engendrée par le mouvement évangélique puisqu'une telle coupure caractérise inégalement les divers contextes, certains laissant transparaître très clairement des continuités, ce que je m'attacherai à démontrer dans le chapitre 6.

importante que la foi – « La tradición se pone por el decimo de la fe ». Au grand regret des pasteurs, cette primauté s’observe au sein de la religion catholique, à laquelle ils reprochent de favoriser la tradition au détriment de la piété de par l’accommodation qu’elle démontre à d’autres formes de pratiques religieuses, essentiellement celles rattachées aux religiosités autochtones ancestrales. Constituant un grave problème de par les mélanges qu’il provoque – notamment au niveau des Dieux et saints, des fêtes et des valeurs –, le catholicisme alimente le « conflit » en normalisant cette situation. De ce fait, les catholiques ne se questionnent pas et ne voient, selon eux, aucun problème au fait de donner plus de poids à ce qui provient des us et coutumes qu’à la parole de Dieu.

4.1.5 Un gouvernement favorable au chamanisme

De par l’importance de la tradition, mais également du passé tragique, de la pauvreté et de la discrimination au sein de la société guatémaltèque, particulièrement envers les Maya, le présent gouvernement a décidé de concentrer une part substantielle de ses préoccupations sur les questions autochtones, ce que les pasteurs semblent quelque peu regretter, notamment le pasteur Rodriguez. Ce dernier se montre plutôt réfractaire à l’actuel président de la République du Guatemala, Alvaro Colom³³, dont les décisions étatiques favoriseraient la présence de démons parmi la nation. À l’image d’Evo Morales en Bolivie et de Rafael Correa en Équateur, Alvaro Colom a promis, lors de sa campagne électorale de 2007 et de son investiture en 2008, de faire du Guatemala un pays « social-démocrate avec un visage maya », dans le but d’effacer « la dette historique » que le pays a envers les peuples autochtones : « Yo tengo el propósito de convertir a Guatemala en un país socialdemócrata, pero con rostro maya, con olor a tamal de maíz, una socialdemocracia guatemalteca pura y que fortalezca la unidad del país y que en una segunda etapa nos fortalezca la identidad », avait déclaré Colom (La Prensa El diario de los Nicaraguenses 2007).

³³ Alvaro Colom a joué un rôle important au sein de l’ONU et en tant que directeur du Fonds national pour la paix (Fonapaz), dans l’aide au retour de plus de 30 000 déplacés vers le Mexique après la guerre civile (1960-1996) et la renaissance des campagnes les plus frappées (Gobierno de la Republica de Guatemala 2009).

Or, selon le pasteur Rodriguez, cette préoccupation ne fait qu'accorder plus d'importance ainsi que plus de liberté aux peuples autochtones, contribuant ainsi à l'importance portée à des pratiques telles que le chamanisme :

Lo que está pasando en Guatemala es que estamos en un grave problema : con el nuevo gobierno, se dio una nueva apertura a todos los ritos mayas como algo que es bueno y se están tratando de establecer leyes que permiten con mayor libertad todo eso. Pues hay un conflicto. La gente que frecuenta todo este tipo de ritos cree que ahora tiene más autoridad. (Propos du pasteur Rodriguez)

La demande déposée au Congrès par les dirigeants autochtones du pays en avril 2010 alimente d'ailleurs cette peur. Ces derniers réclament l'approbation d'une loi : 1) reconnaissant les lieux sacrés des Mayas et leurs ancêtres, et 2) les responsabilisant de la conservation, de l'administration et de l'accès à ces sites qui sont majoritairement des destinations touristiques (Diario CoLatino 2010). Le pasteur Hernandez craint, pour sa part, que le président Colom cède à toutes demandes provenant des peuples autochtones, notamment celles à l'égard de leurs croyances, ayant déclaré en 2003 que les présidents s'étant succédé à la tête du pays avaient développé des attitudes racistes envers les spiritualités mayas. D'ailleurs, lui et le pasteur Rodriguez, n'ont point omis de préciser que l'actuel président, outre son étroite collaboration avec les autochtones, a lui-même adhéré à ces spiritualités ancestrales depuis quelques années et a également reçu le titre honorifique de chamane, une distinction inusitée pour un homme d'origine européenne. L'approbation de la loi a d'ailleurs été soutenue par le guide spirituel de Colom qui s'est plaint à ce dernier de l'absence de lieux sacrés mayas au Guatemala : « En cualquier parte del mundo y en Guatemala los católicos y evangélicos tienen sus propias iglesias para venerar a su Dios según sus creencias, pero nosotros los mayas no tenemos lugares sagrados » (*Ibid.*), une réaction qui aura sans aucune doute un impact non négligeable dans l'acceptation de cette loi aux dires du pasteur Rodriguez.

Celui-ci regrette la position de l'actuel gouvernement face au développement de la culture autochtone. De sa perspective, le problème réside dans la brèche que de telles lois accentuent entre les gens de la ville et les autochtones, vivant principalement en milieux ruraux. De par ces dernières et l'aide mise en place pour ces communautés, le gouvernement guatémaltèque « [está] vendiendo la idea de que la gente indígena puede

desarrollar su cultura y todo como ellos quieran y [está] tratando de que sean como una sociedad aparte y eso va a causar una división social, más que antes » (Propos du pasteur Rodriguez). Cette division sociale entre les milieux urbains et ruraux complexifie, de ce fait, l'évangélisation des individus vivant dans les zones éloignées :

La forma de llegar con el evangelismo acá no es la misma que en las ciudades. Es más complicado, porque debes conocer su percepción cultural, su percepción de su identidad, de su modo de vida, [...]. Ellos tratan de aplicar sus propias leyes, normas, etc. Entonces, ¿cómo hacer para llegar con el evangelio ahí? El evangelio no se cierra a una cultura, es transcultural. (Propos du pasteur Rodriguez)

En amplifiant la division qui s'est créée dans la société, le pasteur Rodriguez affirme que les autochtones en viennent de plus en plus à percevoir les gens de la ville comme des étrangers, et se demande comment rompre ses divisions, comment leur faire comprendre « quiénes somos y saber [...] que Dios ama a las naciones, a las personas. Que Dios no nos mide por nuestro color o nuestra posición social ». Comment est-il possible, avec une division de plus en plus grande, de leur faire comprendre que des pratiques, tel le chamanisme, sont à proscrire si des lois de plus en plus importantes favorisent non seulement leur perpétuation, mais aussi leur revalorisation? La diffusion de la parole de Dieu ainsi que l'enseignement biblique deviennent pour ainsi dire de plus en plus complexes et ardues. Selon ce dernier, seul un retour à la source – référant ici à la Bible – permettrait un changement à plusieurs niveaux dans la société. En dictant comment apprendre à vivre en communauté, comment vivre en amour avec les autres, comment respecter son prochain et plus encore, les passages bibliques exhibent, aux dires du pasteur, un caractère anthropologique d'une grande valeur, caractère qui, à ses yeux, correspondrait proprement à la représentation qu'il se fait de Dieu lui-même comme « el antropólogo por excelencia ».

Au pouvoir attribué par le gouvernement s'ajoute également le problème de l'image véhiculée de ces pratiques ancestrales par les divers moyens de communication aujourd'hui à notre disposition – télévision, films, Internet, etc. – « que tratan de presentar no su lado negativo, sino como algo « cultural » de nuestro país » (Propos du pasteur Hernandez). L'attrait touristique que sont devenues ces religiosités, notamment les temples dédiés à Maximón/San Simón n'aide en rien le changement que

l'évangélisme souhaite apporter au niveau de la perception de telles croyances. N'ayant aucune connaissance profonde de ces dernières, les touristes se voient guider par la fascination et la curiosité que peuvent susciter de tels rituels et personnages. De par l'image qu'il projette du phénomène, le tourisme ne fait qu'entraver le combat que s'est donné le pentecôtisme contre ces fausses représentations.

4.2 Perception des convertis : « Méfiez-vous des faux prophètes »

4.2.1 Les récits de conversion

Bien que reconnaissant la dimension idiosyncratique et expérientielle des phénomènes de conversion, il n'en demeure pas moins que certaines similarités soient perceptibles entre les expériences des convertis rencontrés. Dans cet ordre d'idée, Abelino Martinez a déterminé quatre phases composant l'expérience de la conversion : la reconnaissance de l'échec et des péchés antérieurs à la conversion; le repentir et la rencontre du sacré; l'acceptation de l'appel religieux; et enfin, la reconnaissance du bonheur dérivé de la nouvelle foi adoptée (Martinez 1989, 102; Pédrón-Colombani 1998b, 171)³⁴. Les récits recueillis, qui témoignent de l'implication du phénomène de la sorcellerie tout au long du processus, informent de la progression graduelle du changement de perception.

La reconnaissance de l'échec et des péchés avant la conversion. Les convertis rencontrés ont pour la plupart reconnu qu'ils se trouvaient dans une situation de déséquilibre et un état psychologique de désespoir avant leur conversion, et que leur vie était marquée par l'échec. À cet effet, nombreux sont les hommes interrogés ayant affirmé avoir mené jusqu'à ce moment une « vie de pécheurs » caractérisée par l'alcoolisme, l'occultisme et la violence. Affectant non seulement l'individu en question, ces péchés sont également synonymes d'échec pour leurs proches, notamment leurs épouses. Ainsi, à l'alcoolisme de son mari Aníbal, qui accentuait par le fait même le machisme dont il faisait preuve, Julia percevait sa vie conjugale comme une véritable déception. Cette dernière a d'ailleurs confié qu'elle en était même venue à demander à

³⁴ Je tiens toutefois à mentionner que je n'ai pas la prétention que ces phases ont été vécues par tous de la même façon et ne prétends pas qu'elles résument l'entièreté du processus de conversion.

Dieu « o ilumínalo o elimínalo », attestant explicitement la souffrance vécue aux côtés de son époux. Cette révélation concorde avec les témoignages récoltés par Beaucage et Ducos (2007, 103) auprès de femmes guatémaltèques converties qui identifient leur passé comme ayant été malheureux.

Or, il importe d'apporter ici une nuance au schéma du sociologue Abelino Martinez. Bien que la plupart des récits de conversion se caractérisent par une situation d'échec, une situation initiale de déséquilibre empreinte de problèmes de nature diverse qualifierait plus adéquatement la situation vécue par certains informateurs pentecôtistes. Ainsi, pour Guillermina, membre du *Consejo des lideres* de la *Iglesia Verbo* de Ciudad Vieja, une première nécessité résidait dans le fait de trouver un point de repère ou une « base » comme elle le spécifie, afin de guider sa vie qu'elle trouvait trop routinière. À une vie vide de signification qu'elle associe à l'absence de Dieu, Guillermina s'est tournée vers le pentecôtisme afin de savoir « si valía la pena estar sobre esta tierra y vivir la vida ». Contrairement à cette dernière dont la conversion est caractérisée par une quête de sens, Diego (22 ans, fils de Julia) s'est, quant à lui, tourné vers la religion pentecôtiste suite à une guérison fortuite. Assistant déjà à la *Iglesia Verbo*, sa mère avait fait part de la fracture qui le faisait souffrir et du médecin qui se voyait dans l'incapacité de remédier à la lésion sans les 15 000 quetzales nécessaires, le condamnant à marcher péniblement jusqu'à la fin de ses jours. Sans les prières (intervention thérapeutique) effectuées à son intention par les membres de l'église, Diego et Julia soutiennent qu'il n'aurait pu guérir, le médecin ayant lui-même soutenu la version du « miracle » pour expliquer la guérison soudaine sans son intervention³⁵. Ainsi tel que mentionné dans le cadre théorique, « pour qu'un individu se convertisse au pentecôtisme et abandonne son ancienne appartenance religieuse, une situation doit le prédisposer à cet engagement » (Pédrón-Colombani 1998b, 173), ce à quoi répondent les informateurs de par des récits de conversion mettant en évidence une situation initiale de déséquilibre.

Le repentir et la rencontre du sacré. Au cours de cette phase, le converti, tel qu'expliqué par Martinez et plus récemment par Pédrón-Colombani, « se sent « touché » par une

³⁵ Cette déclaration du médecin prétendant au miracle doit toutefois être prise avec prudence puisqu'elle peut fort bien dissimuler une « escroquerie » médicale, ce dernier ayant prétendu à une possible guérison que par le versement de milliers de quetzales pour le traitement.

force divine [ce qui l'] amène à reconsidérer sa vie, à la comparer à la pureté qui est attribuée à la divinité dans ce type de groupe religieux » (*Ibid.*, 174). La référence biblique semble caractériser cette phase dans la plupart des récits de conversion. Le contact avec les Saintes Écritures provoque une réflexion chez l'individu, une réflexion de type moraliste (Martinez 1989, 105). C'est d'ailleurs au moyen de la Bible qu'Abel et sa femme Daniela ont réalisé tout le mal qui résidait dans la pratique de la sorcellerie, eux qui avaient longtemps consulté des *brujos* et même travaillé pour une *bruja* dans le cas d'Abel :

En commençant à lire la Bible, je me suis rendu compte que les chamanes, *brujos* et *curanderos*, n'hériteront pas du Royaume de Dieu. Cela m'a énormément marqué. Dieu m'a parlé à travers sa parole, et j'ai eu peur, car j'avais longtemps travaillé avec une *bruja*. J'ai donc craint qu'il ne m'arrive la même chose. Je me disais : « Si je meurs demain matin, vais-je aller en enfer? » (Traduction libre des propos d'Abel)

Alors que la précarité de leur condition leur apparaîtrait, survient la repentance. Abel et Daniela ont longtemps regretté et demandé pardon pour les fautes et péchés qu'ils avaient commis en côtoyant les guérisseurs traditionnels. Associant d'ailleurs leur situation financière précaire et leurs nombreux problèmes antérieurs – dont la maladie – à leur fréquentation et participation à de telles pratiques occultes, ils sont aujourd'hui convaincus qu'une malédiction les frappait tout ce temps. Toutefois, pour les convertis, les calamités éprouvées avant la conversion relèvent également de la responsabilité de Dieu, qui a voulu que l'individu vive ces expériences désastreuses afin de mieux comprendre la proposition salvatrice qui lui est par la suite offerte³⁶ (*Ibid.*, 104). Ainsi, l'appel de Dieu en vient-il à être interprété comme un appel pour se sauver du naufrage alors que le diable est en train de nous avoir.

Il importe toutefois de souligner le rôle joué par une tierce personne dans ce changement profond de conscience. Presque tous les récits de conversion récoltés ont mis en scène un autre converti, désigné comme l'« agent de conversion » par Pédrón-Colombani (1998b, 174), servant de guide au sujet, préparant entre autres sa prise de

³⁶ Bien que l'expérience dans le « monde » soit comprise comme un espace influencé par le diable, cela ne nie d'aucune façon son inscription dans un plan pédagogique de Dieu : conduire l'individu à se convertir. La conversion doit être ainsi comprise comme une victoire de Dieu sur le diable (Martinez 1989, 104).

conscience et l'invitant à assister aux cultes. Dans la majorité des cas, le rôle fut occupé par un membre de la famille : Aníbal et Diego furent amenés par Julia (épouse et mère), cette dernière fut guidée par sa sœur Guillermina, qui elle, fut également amenée par une de ses sœurs. Pour ce qui est d'Abel et Daniela, ces derniers furent guidés par la mère de ce dernier, bien qu'elle se soit retirée peu de temps après. Cet aspect non négligeable de la conversion met non seulement en relief l'importance des réseaux dans l'acheminement du converti à son groupe, mais également celle du prosélytisme qui sera abordé dans le prochain chapitre.

L'acceptation de l'appel religieux. La troisième phase de la conversion selon Martinez est alors de saisir l'offre de salut. Accepter le Seigneur peut prendre la forme d'un exorcisme, tel que le précise le sociologue, étant donné qu'il y a victoire sur les forces occultes et sataniques qui opéraient jusqu'alors dans la vie de l'individu en question :

Le pasteur a demandé qui souhaitait aujourd'hui accepter le Seigneur. Je me suis levée afin de déclarer haut et fort mon désir d'acceptation. Mais, au même moment, je me suis effondrée sur le sol. Le pasteur ainsi que les gens de la communauté se sont rassemblés autour de moi pour prier. Je me suis alors mise à ramper sur le dos, tel un serpent. Alors que le pasteur me demandait de mentionner le nom de Jésus, j'en étais incapable. Ma mâchoire semblait paralysée et de l'écume sortait de ma bouche. Après quelques minutes de « combat », tout c'est calmé, et je me suis mise à pleurer. (Traduction libre des propos de Julia)

Tel que l'explique Martinez (1989, 106), la concrétisation de l'acceptation peut, dans certains cas, supposer un effort additionnel, notamment lorsqu'il s'agit, comme dans le cas présent, de vaincre une force obscure. Selon Julia, ce comportement, qu'elle décrit toujours avec beaucoup d'émotion, fut causé par un esprit maléfique présent en elle. L'explication de cette présence indésirable résiderait notamment dans la fréquentation de plusieurs *brujos* et *curanderos* qu'elle avait visités depuis les dernières années. Aux dires de Julia, ce moment fut pour elle une véritable « illumination ».

Suite à cette acceptation constituant une expérience psychologiquement libératrice, un changement s'effectue au niveau des attitudes et comportements adoptés. Les écarts et les vices qu'on leur reprochait (si tel était le cas) sont abandonnés, dont la consultation de chamanes. Ainsi, tel que l'a souligné Mossière (2007, 6) « la conversion au christianisme structurée autour d'une crise et fondée sur l'authenticité d'un « change

of heart » » mène à un changement de comportement. Le changement de croyances précède donc en ce sens le changement observé dans la conduite.

La reconnaissance du bonheur dérivé de la nouvelle foi adoptée. Une fois ces différentes phases achevées, le converti témoigne des effets bénéfiques de sa conversion sur sa vie. Tous les convertis interrogés ont affirmé avoir observé des changements significatifs, et ce, à divers niveaux que ce soit économique, sentimental, familial, social, etc.³⁷ À cet égard, Abel et Daniela présentent leur situation actuelle comme une bénédiction en évoquant les nombreux bénéfices qu'ils retirent de leur conversion. Alors que le passé se caractérisait de dettes, de boulots précoces pour les enfants, d'une pauvreté extrême et de divers problèmes familiaux, le couple se complait aujourd'hui à souligner l'amélioration notable de sa position économique, la maison acquise ainsi que les emplois payants et sécuritaires d'Abel et des enfants. Les événements survenus depuis quelques années sont interprétés comme le fruit de l'action divine étant donné qu'une force céleste veille désormais sur eux. Le sacré intervient donc dans tous événements de la vie. Quant au bonheur d'Aníbal, il réside dans la confiance que les membres de sa famille lui portent, alors que celui de Julia se situe au niveau d'une famille plus unie. Il importe toutefois de noter qu'en raison des normes de conduites imposées aux fidèles pentecôtistes, la vie de ces derniers peut sans contredit démontrer une amélioration sous plusieurs formes. Les conditions économiques peuvent s'améliorer par une meilleure gestion et par une réduction de dépenses associées à des pratiques à éliminer (alcool, séances chamaniques, etc.). Les relations conjugales et familiales peuvent, quant à elles, s'en voir améliorées de par un ensemble d'interdits à suivre sur ce plan (adultère, violence, etc.). Le changement d'attitude et de moralité personnelle permet donc une transformation à divers niveaux, notamment en ce qui a trait aux maux séculaires.

Pour l'ensemble des fidèles rencontrés, la conversion est synonyme de « nouveau départ », pour ne pas dire de « changement de vie », d'où l'appellation *born-again* fréquemment utilisée chez les pentecôtistes. Ainsi, la conversion à cette mouvance

³⁷ D'ailleurs, leur état d'esprit leur permet aujourd'hui d'attribuer une connotation positive aux divers événements douloureux du passé.

protestante témoigne d'une prise de conscience intérieure de la présence divine. Largement influencée par le dogme chrétien, la définition du concept de conversion proposée par Thomas M. Finn, témoignant d'une combinaison intéressante entre la définition du concept de la fin de l'Antiquité romaine et celle retrouvée plus tard dans le monde biblique de l'ancien Israël et du judaïsme, s'associe parfaitement à ce que vit le converti pentecôtiste : « La conversion est un changement dans la façon dont l'individu comprend et valorise Dieu et son monde, vit selon sa volonté et dans le processus, ressent de la repentance et une forme de réconciliation en effectuant un retour à Dieu » (*Ibid.*, 10).

Les expériences démontrent, à des degrés divers, l'implication que prennent la sorcellerie et ses dérivés, tels que les démons, au cours du processus de conversion. Les pratiques occultes – sorcellerie, chamanisme, divination, etc. – sont tout d'abord considérées comme une cause du malheur « préconversionnel ». La Bible vient, par la suite, renforcer cette perception en liant le phénomène au péché, tout en forçant la repentance. L'acceptation peut, quant à elle, prendre l'apparence d'un exorcisme où l'on soutient que les démons proviennent de cette conduite reprochable et antérieure. Ainsi le processus de conversion façonne-t-il dès les premiers instants la perception du néophyte en matière d'occultisme pour la rendre « conforme » au mouvement.

4.2.2 Le chamane : ennemi de Dieu, ami du diable

Le *curanderismo* et la *brujería* sont dès lors définitivement liés au mal dans les esprits, et s'ils réussissent pour un certain temps à faire le bien – tel un soulagement –, c'est par l'entremise du mal qu'ils y parviennent. Associant les bienfaits qu'ils peuvent parfois effectuer à un soulagement passager, les pentecôtistes croient à l'opposé que le mal engendré, quant à lui, perdure. Selon le discours des convertis rencontrés, ce mal peut aussi bien être celui qui était momentanément disparu ou un nouveau, produit à la suite de la requête, telle la présence d'esprits perturbateurs.

Au niveau de la dichotomie bien/mal retrouvée chez les guérisseurs traditionnels, les non-convertis rencontrés³⁸ ne se distinguent pas de façon significative des convertis pentecôtistes, si ce n'est que le bien est davantage souligné chez certains. Le mal prédomine le discours des non-convertis lorsqu'il est question de ces pratiques, reconnaissant d'emblée que *curanderos* et *brujos* sont en mesure de faire le mal. Or, il est intéressant de noter que la croyance accordée à la puissance des pouvoirs chamaniques chez les non-convertis semble moins considérable. Bien que certains non-convertis interrogés visitent à l'occasion des guérisseurs traditionnels, ceux-ci semblent moins attester le réalisme de l'envergure accordée à ces puissances dans le discours pentecôtiste qui, à leurs yeux, semble quelque peu démesurée et excessive. Ainsi, la croyance aux pouvoirs 1) ne semble pas se différencier énormément sur le plan du bien et du mal, mais 2) ne semble pas aussi forte et convaincante chez les non-convertis. Malgré les visites occasionnelles, les non-convertis rapprochent davantage l'étendue des pouvoirs chamaniques à une mystification (disproportion) qui implique un écart entre les discours et la réalité, alors que chez les pentecôtistes, l'imposture ne réside pas dans l'ampleur de ces derniers – notamment du mal qu'ils sont en mesure de perpétrer –, mais bien dans leur relation prétendue avec Dieu.

Travailler avec Dieu : une stratégie pécuniaire des chamanes

Agents de Satan, naufragés de la foi, ennemis de l'évangile et rétrogrades ne sont que quelques-uns des qualificatifs attribués par les pentecôtistes aux représentants du chamanisme. Tel que souligné par les pasteurs, *curanderos* et *brujos* ne sont pas différenciés. Outre d'engendrer le mal, une stratégie commune les caractérise aux yeux des convertis : « Para ganar a la gente, dicen que trabajan con el poder de Dios ». Selon Guillermina, « esos hombres y mujeres son falsos apóstoles, obreros fraudulentos disfrazados de apóstoles de Cristo ». Se référant toujours à la Bible, les pentecôtistes rapprochent les guérisseurs traditionnels aux faux prophètes auxquels les Saintes Écritures font allusion à plusieurs reprises, insistant sur le danger d'être séduit par ceux et celles qui viendront perfidement en son Nom :

³⁸ Les non-convertis interrogés lors de ce terrain se disent tous catholiques.

¹⁵ Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con vestidos de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces. ¹⁶ Por sus frutos los conoceréis. ¿Acaso se recogen uvas de los espinos, o higos de los abrojos? ¹⁷ Así, todo buen árbol da buenos frutos, pero el árbol malo da frutos malos. ¹⁸ No puede el buen árbol dar malos frutos, ni el árbol malo dar frutos buenos. ¹⁹ Todo árbol que no da buen fruto, es cortado y echado en el fuego. ²⁰ Así que, por sus frutos los conoceréis. (Barbour Publishing 2003, San Mateo 7 (15-20))

Selon les fidèles rencontrés, *curanderos* et *brujos* ont compris la puissance du nom de Jésus et de Dieu tout comme l'intérêt économique qu'ils peuvent tirer de leur prétendue collaboration. Menés par l'avarice (l'un des sept péchés capitaux chez les chrétiens), ces guérisseurs traditionnels prophétisent, chassent les démons et la maladie, et prétendent au miracle au nom de Dieu. Reconnaisant l'emprise qu'il peut exercer, l'Être suprême se voit utilisé comme stratégie afin d'attirer une clientèle guatémaltèque plus large, non seulement catholique, mais également pentecôtiste. Cette vision n'est pas sans rappeler celle de Laugrand, qui, tel qu'abordé précédemment, interprète l'élargissement des relations à diverses divinités chrétiennes comme une stratégie d'élargissement de ses pouvoirs (Chaumeil 2000a, 159). Malgré le caractère illusoire de cette collaboration pour les convertis, l'objectif recherché est bel et bien atteint puisqu'il consiste à démontrer et à prétendre l'étendue de sa puissance. En guérissant « en el nombre de Jesús », *curanderos* et *brujos* s'attribuent eux-mêmes plus de pouvoirs, leur permettant ainsi de rivaliser sur un terrain commun avec d'autres leaders religieux, particulièrement les pasteurs. Cette utilisation abusive et trompeuse témoigne selon les convertis de la soif de pouvoir des guérisseurs traditionnels, directement liée au profit.

De par l'avarice et la cupidité qui les caractérisent, nombreux sont les convertis rapprochant les chamanes à Judas Iscariote³⁹, l'archétype du faux prophète par excellence. Ainsi, tout comme cet apôtre qui vendit le Christ pour trente pièces, l'argent constitue aux yeux des convertis l'une des principales faiblesses des chamanes. À l'image de Judas qui trompa le Christ pour un gain monétaire, le *curandero* et le *brujo*, qui se présentent comme les envoyés de Dieu (aspect qui sera abordé dans le prochain chapitre), trompent les individus par le biais de l'Être suprême pour accroître leur

³⁹ Ce rapprochement avec le personnage biblique n'est pas sans rappeler celui de Maximón/San Simón (un des principaux esprits auxiliaires des *brujos*) qui est étroitement associé à Judas Iscariote, notamment lors de la Semaine sainte.

clientèle. L'intérêt de se tenir au côté de Dieu ou de prétendre œuvrer à ses côtés ne s'avère être ici qu'une question économique.

Toutefois, outre l'avidité, *curanderos* et *brujos* se rapprochent également de l'image du traître de l'Évangile par leur asservissement au diable. Bien que la relation entre démons et guérisseurs traditionnels ait été passablement abordée dans les pages précédentes, il importe tout de même de spécifier l'influence satanique, précisée à quelques reprises dans la Bible, sous laquelle se trouvait le douzième apôtre lors de la trahison, et à laquelle sont associés les chamanes :

³ Y entró Satanás en Judas, por sobrenombre Iscariote, el cual era uno del número de los doce. (Barbour Publishing 2003, San Lucas 22(3))

²⁷ Y después del bocado, Satanás entró en él. Entonces Jesús le dijo: Lo que vas a hacer, hazlo más pronto. (*Ibid.*, San Juan 13(27))

Tout comme Judas qui servait en apparence Jésus alors qu'il se trouvait au service de Mammon⁴⁰, les guérisseurs traditionnels prétendent travailler et servir Dieu, mais sont en réalité, aux dires des pentecôtistes, les serviteurs du diable. Ainsi, tel que pour l'explication de la trahison de Judas Iscariote, les convertis pentecôtistes rencontrés discernent deux motifs comme explication partielle à l'escroquerie commise par les chamanes. Elle découle 1) de l'appât du gain et 2) de l'influence de Satan.

4.2.3 Une peur bien perceptible, mais à l'égard de qui?

De par les observations effectuées sur le terrain et les propos récoltés autant du côté des convertis que des non-convertis, il a semblé, au premier abord, que la conversion au pentecôtisme, tout en répugnant la fréquentation des *curanderos* et *brujos*, engendrait une véritable crainte à l'égard de ces derniers chez les convertis. Cette peur, perceptible sous diverses formes, que ce soit dans le parler ou la gestuelle, semblait se manifester par la réticence et le malaise, pour ne pas dire l'angoisse, créés lors de l'accompagnement chez certains guérisseurs, dans l'interdiction d'apporter à la maison

⁴⁰ Dans la chrétienté, Mammon est le démon de l'avarice. Il constitue l'une des puissances du royaume de l'obscurité en commandant l'économie des ténèbres. Il vend par ailleurs des choses telles des charmes et des esprits de sorcellerie, et donne également de l'argent aux individus dans le but de les asservir ou de leur faire perpétrer le mal pour Satan (Ugbine 2007, 9).

quelconque objet référant à Maximón, et même dans l'interdiction quasi absolue de mentionner le nom de ce dernier et d'aborder la sorcellerie comme sujet de conversation. Selon Sue L. Cataldi (1993), les émotions sont des phénomènes de perception qui appartiennent à l'espace du corps en tant que discours et expression. L'émergence d'une expérience émotionnelle correspond à la perception d'un changement significatif dans une situation ou en soi, en relation avec une situation. Le corps constitue ainsi un espace expressif, mais il est également un discours.

Au premier regard, ces attitudes semblent attester de façon explicite une crainte vis-à-vis ces pratiques. Or, cette peur se voit contredite dans le discours des convertis qui la dirigent plutôt vers Dieu : « No, no tengo miedo de los curanderos y brujos. Yo tengo miedo de Dios, solamente de Dios » (Propos d'Abel). Phénomène pour le moins important au sein du pentecôtisme, la « crainte de Dieu » constitue, selon plusieurs passages de l'Ancien Testament, l'essence même de la religion, le commencement de la sagesse (Siegwalt 2007, 121). Cette crainte peut être lue sous diverses formes : elle peut signifier la peur du jugement de Dieu et la mort définitive, tout comme elle peut référer à un profond et infini respect envers l'Être suprême. La crainte à l'égard de Dieu est à la fois le fait de le respecter, de lui obéir, de se soumettre à sa discipline et de l'adorer. Encore faut-il souligner un passage biblique y faisant référence :

¹² Ahora, pues, Israel, ¿qué pide Jehová tu Dios de ti, sino que temas a Jehová tu Dios, que andes en todos sus caminos, y que lo ames, y sirvas a Jehová tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma. (Barbour Publishing 2003, Deuteronomio 10 (12))

Outre l'inclusion du respect dans le concept étudié, la crainte biblique de Dieu comprend également une compréhension de la haine divine à l'égard du péché et de combien son jugement sur celui-ci doit être appréhendé. Tel un enfant qui redoute une correction de ses parents, la crainte d'une correction divine prévient le pentecôtiste d'accomplir des actions allant à l'encontre de la volonté divine. Il s'agit de craindre la peur de sa discipline, amenant par conséquent le pentecôtiste à éviter d'agir de manière préjudiciable. Le pouvoir ainsi que l'autorité qu'Il détient engendrent pour ainsi dire une crainte salutaire de lui déplaire ou de lui désobéir.

Si la crainte de Dieu signifie se détourner du mal, c'est donc cette crainte et non celle envers les guérisseurs traditionnels qui amènerait les convertis à ne pas fréquenter ces derniers. Selon la Bible, « el temor de Jehová es aborrecer el mal » (*Ibid.*, Proverbios 8 (13)), ce que l'on pourrait traduire par « la crainte de Dieu, c'est la haine du mal ». Cette haine pourrait s'exprimer par la répulsion de personnes ou de choses détestées et méprisées avec lesquelles on ne veut avoir ni relation ni contact. Détrônant les faux absolus et incitant à se détourner du mal, le converti est amené à éprouver une profonde aversion à l'égard de toutes pratiques reliées de près ou de loin au chamanisme. Ainsi, la peur ou la crainte rappelle à la prudence, ce qui signifie ici se tenir loin de telles pratiques, de telle sorte que l'observateur peut en venir à se méprendre et associer directement cette peur aux guérisseurs traditionnels. Tel que l'ont soulevé Abel et Guillermina : « Solo Dios merece temor ». Ainsi, bien qu'ils se doivent de saisir la portée de la puissance du diable, les convertis n'ont plus à le redouter. La peur à l'égard des agents de Satan (les chamanes) est perçue comme une fausse crainte, œuvre de ce dernier. Selon Abel, le diable désire la peur due à Dieu, et pour ce faire, génère de fausses craintes parmi lesquelles figurent démons, sorciers (*brujos*) et *curanderos*.

Bien que cultiver la crainte de Dieu puisse être perçue comme une forme de protection indirecte (permettant d'éviter d'avoir à subir les conséquences d'une conduite déréglée), il convient de préciser que les convertis croient réellement recevoir une protection spéciale lorsqu'ils adhèrent au pentecôtisme. Abel et Daniela soutiennent que Dieu équipe le croyant pour se tenir contre le mal lorsqu'il se donne à Lui. Dieu accorderait sa puissance de l'Esprit Saint et munirait les convertis d'une pleine armure de sorte qu'ils puissent prendre position contre le diable⁴¹. À cet effet, tous les convertis ont affirmé être protégés des attaques chamaniques⁴². Ainsi, selon les discours recueillis, aucune assemblée marchant dans la sainteté et dans la crainte de Dieu ne peut être

⁴¹ Les pentecôtistes soutiennent d'ailleurs qu'une fois converti, les cas de possession sont extrêmement rares. Ceux observés à l'église mettraient généralement en scène des non-convertis qui assistent pour la première fois à une célébration.

⁴² Daniela a fait part d'une histoire qui lui avait été racontée par un membre de l'église : dans le but de faire du mal à la femme de son amant, une maîtresse se serait tournée vers un *brujo* pour avoir de l'aide. Or, ce dernier lui aurait répondu : « Je suis désolé, mais je ne suis pas en mesure de faire du mal à cette femme, car elle est bonne. Elle croit à celui qui est plus puissant que moi. C'est une femme de prière, je ne peux rien faire contre elle ». À la suite de quoi, le *brujo* se serait converti au pentecôtisme, admettant qu'une plus grande force s'y trouvait.

séduite ou contrôlée par un agent de Satan. Protégés de ces derniers, l'unique qu'il faut craindre est alors celui qui accorde cette protection, et donc qui peut la reprendre : Dieu.

4.2.4 Un comportement toujours à risque

Malgré la crainte de Dieu, la protection reçue et les affirmations tenues par les convertis à propos de la distance maintenue face aux pratiques reliées à la sorcellerie, il n'en demeure pas moins que ce comportement réfractaire et hostile à l'égard du chamanisme semble précaire et fragile. Julia, qui m'a accompagnée lors d'une séance à laquelle prenait part sa belle-sœur Rosa, a d'ailleurs démontré un fort scepticisme dans les jours qui ont suivi : « Yo no sé a quién creerle. Cuando yo vi a la curandera curar a Rosa, me pregunté : « ¿Y si funciona? » ». De par mes questionnements, observations et réflexions concernant les pratiques thérapeutiques chamaniques, certaines certitudes se sont transformées en doutes au sein de ma famille d'accueil. Les interrogations « doit-on y croire? », « est-ce réellement mauvais? » et « si nous nous trompons? » sont revenues à plusieurs reprises au cours des discussions familiales parmi lesquelles les opinions ont semblé de plus en plus partagées.

Les pentecôtistes reconnaissent qu'il est facile de succomber aux illusions que créent *curanderos* et *brujos* quant à leurs réels pouvoirs, particulièrement suite à la conversion⁴³. Semant le doute dans les esprits, les guérisseurs traditionnels exercent un magnétisme certainement puissant et particulier. Nombreux sont d'ailleurs les convertis, qui, lors des entrevues, se faisaient un devoir de prévenir les autres fidèles pentecôtistes présents. À ce sujet, Guillermina y est allée de conseils avisés, notamment à l'endroit des autres convertis, mais également à mon égard, désireuse de me mettre en garde :

Tu ne dois pas croire ce que disent les chamanes [référant ici au travail avec Dieu]. Tu dois penser comme une touriste, et voir cela comme un attrait touristique, en riant et en étant distante. Tu ne dois pas y croire! Ce qui est dangereux, c'est de les prendre au sérieux. Nous [les Guatémaltèques], nous devons faire attention. Nous vivons avec eux, ils font partie intégrante de notre culture. Nous sommes donc des proies plus faciles. Nous pouvons nous laisser piéger plus facilement. (Traduction libre des propos de Guillermina)

⁴³ En effet, aux dires de quelques convertis, le diable redoublerait de séduction à ce moment, furieux de voir un autre individu lui échapper.

Le discours des convertis interrogés semble témoigner d'un combat quotidien difficile à mener. Ainsi, malgré les enseignements des pasteurs, la peur à l'égard de Dieu et la protection octroyée par ce dernier, le pentecôtiste – qui ne marche pas dans le chemin de Dieu dira-t-on – peut facilement être séduit par le sorcier. Même si celui-ci ne parvient pas à s'emparer totalement de l'individu en question, il peut tout de même susciter un scepticisme important, au point de provoquer un questionnement quant à savoir si ces pratiques doivent réellement être abandonnées et dénigrées : « Es sólo gracias a una fe intensa en Dios que no sucumbiremos a la tentación » (Propos de Guillermina). Il ne suffit donc pas d'être pentecôtiste pour échapper aux tentations.

Ne pas retomber dans leurs anciennes croyances ou, tel qu'ils le disent, « dans le passé », n'est pas aisé. Selon plusieurs fidèles, l'insatisfaction du côté de la religion pentecôtiste peut très bien s'avérer être l'une des explications à cette régression. Bien qu'aucun ne soit en mesure de dénoncer des membres de la communauté fréquentant toujours un *curandero* ou un *brujo*, tous soutiennent avec conviction que ces guérisseurs ne doivent pas avoir été complètement abandonnés par tous les convertis. Vis-à-vis le désespoir ou le mécontentement vécu au sein de l'Église, certains se mettent alors à explorer des alternatives, à chercher qui pourrait résoudre leur problème. Par ailleurs, certains croyants n'omettent pas de souligner que le pouvoir d'attraction, pour ne pas dire de fascination, exercé par ce qui relève de la sorcellerie peut provenir, du moins au sein du pentecôtisme, de son interdit : « La interdicción y la prohibición ejercen poderes de atracción fuertes que no debemos sobre todo subestimar » (Propos d'Aníbal).

4.2.5 Nouveau rapport de force établi au niveau médico-religieux

Le processus de soins s'avère relativement révélateur quant à la compétition que se livrent pasteurs et chamanes. Bien que peu évident au premier regard, les méthodes de soins semblent quelque peu complémentaires, du moins chez certains individus. Du côté des convertis, la majorité en réfère d'abord à un médecin. Le recours à l'Élu, c'est-à-dire au pasteur, qui propose un réseau de résolution de la maladie propre à lui-même, n'est généralement consulté qu'en cas d'échec avec la médecine dite moderne. Aux dires de Diego, les pentecôtistes estiment que le médecin travaille également avec Dieu, recevant

son aide. À ce propos, lorsqu'un membre de la communauté subit une opération, le pasteur demande à ce que les fidèles prient pour cette personne afin que tout se déroule correctement, mais invite également à prier pour le médecin afin que les mains de Dieu le guident tout au long de l'opération. En revanche, le chamane n'est évidemment consulté que très rarement, et ce, à l'insu du pasteur et des membres de la communauté.

La situation n'est guère différente en ce qui concerne les non-convertis. Bien que plusieurs de ceux rencontrés sur le terrain consultent des chamanes, la médecine moderne arrive au premier rang. Or, si les résultats souhaités ne sont pas obtenus ou s'il y a dégradation de la situation, nombreux sont ceux qui se tournent alors vers les guérisseurs traditionnels⁴⁴. Les *curanderos* et les *brujos* affirment d'ailleurs que deux des principales raisons pour lesquelles on a recours à leurs pratiques est la rencontre d'une insatisfaction médicale ainsi qu'un suivi prolongé qui s'avère difficilement envisageable étant donné la situation économique précaire de nombreux d'entre eux.

À cet effet, quelques non-convertis dénoncent l'incrédibilité que revêt de plus en plus la consultation médicale en ce qui a trait à certains problèmes de santé. De par une série d'échecs et une accumulation de déceptions, le chamane semble avoir acquis pour certains, une crédibilité surpassant celle du médecin moderne. C'est entre autres le cas de Rosa, qui après plusieurs échecs du côté des optométristes et ophtalmologistes – ces derniers lui certifiant qu'ils ne peuvent enrayer la détérioration de sa vue –, a décidé de consulter des *curanderos*. Cette dernière accorde dès lors une plus grande confiance en ceux-ci qu'aux trois médecins spécialisés qu'elle a antérieurement consultés, abondant désormais dans le même sens qu'eux quant à l'origine exacte du problème. Alors que les spécialistes attestent que ses troubles de vision sont engendrés par le diabète dont elle est atteinte depuis près de 14 ans⁴⁵ et qui a, par ailleurs, été diagnostiqué chez la plupart des

⁴⁴ En dépit du fait que le guérisseur traditionnel soit perçu comme l'alternative principale chez la majorité des non-convertis, certains d'entre eux opteraient ou penseraient d'abord opter pour le pentecôtisme comme solution. C'est entre autres le cas de Juanita, une femme de Ciudad Vieja dont j'ai eu vent de l'histoire par l'entremise de Guillermina. Atteinte d'un cancer durant plusieurs années, nombreuses sont les déceptions qui auraient parsemées son parcours médical. Or, bien que s'étant finalement tournée vers le chamanisme, cette dernière aurait longtemps hésité à recourir à l'aide d'un pasteur, ayant même assisté à certaines célébrations. Malheureusement, les informations à son sujet ne sont que limitées, n'ayant pu l'interroger du fait de son décès quelques mois avant mon arrivée.

⁴⁵ On parle ici d'une rétinopathie diabétique.

membres de sa famille, Rosa soutient plutôt l'étiologie proposée par les *curanderos* qui nie toute explication reliée à cette maladie. Ces derniers interprètent le trouble de vision de façon interpersonnelle en l'imputant à l'idée d'une vengeance provenant d'une femme du village qui aurait consulté un autre chamane pour assouvir son désir. Cette conception de l'origine de l'affliction est communément appelée « *envidia* », soit la jalousie extrême, une caractéristique culturelle généralisée figurant comme la principale motivation du mal selon plusieurs guérisseurs traditionnels⁴⁶.

Il importe néanmoins de souligner que *curanderos* et *brujos* affirment entre autres se distinguer des médecins et pasteurs de par leur capacité à guérir ce qui provient d'esprits maléfiques envoyés par d'autres chamanes, ce que ne peuvent, selon leur discours, accomplir leurs opposants. En affirmant que la cause du problème relève d'un autre chamane, le client se croit enfin entre les bonnes mains. D'un autre côté, comme aucune solution n'est envisageable ou atteinte par l'entremise de la médecine moderne, le client *veut* croire le chamane, *veut* croire en la cause de son mal, car autrement il est perdu. Dans son accusation d'autrui, la sorcellerie constitue une autre réponse à la détresse humaine. Tel que l'expliquent Scheper-Hughes et Lock (1998, 217) : « [...] witchcraft can become the metaphor or the cultural idiom for distress ». La confiance est ainsi transférée à celui qui prétend désormais être en mesure de guérir, alors que le précédent perd toute crédibilité dans ce problème⁴⁷.

Une nette préférence s'affiche donc selon les préceptes de la croyance à laquelle chacun adhère, mais il ne semblerait pas y avoir *à priori* de véritable refus des autres

⁴⁶ Lorsque la *curandera* a annoncé à Rosa que cette dernière était victime de sortilèges proférés au désir d'une femme qui ne l'apprécie guère du fait de son absence remarquée à la liturgie catholique, Rosa s'est empressée de répondre qu'elle savait parfaitement qui cela pouvait être : « Je sais qui est cette femme. Elle s'appelle Margarita, elle travaille à l'église avec mon mari. Quelqu'un m'a d'ailleurs dit qu'il l'avait récemment vu tenir la main de celui-ci » (Traduction libre des propos de Rosa). Cet épisode témoigne de la relative aisance avec laquelle certains chamanes réussissent à convaincre leurs patients de l'origine du problème.

⁴⁷ Cette expérience particulière n'implique pas nécessairement une perte de confiance à tous les niveaux dans les capacités de la médecine moderne puisque Rosa affirme qu'elle consultera de nouveau un médecin pour des motifs différents. Elle conclut toutefois que pour sa perte de vue, les spécialistes consultés (optométristes et ophtalmologistes) ne détiennent pas les compétences requises, d'où la recherche d'alternatives. Dans le cas présent, l'échec rencontré a eu pour incidence de remettre en cause la compétence et la crédibilité des consultés, mais uniquement au niveau de ce problème particulier.

solutions, particulièrement du côté de la médecine moderne. L'ordre des priorités « médicales » est ainsi attribué :

Chez le converti : 1) médecin 2) pasteur 3) chamane (dans certains cas)
 Chez le non-converti : 1) médecin 2) chamane

Bien que cela n'ait pu être observé sur le terrain, aucune option ne serait rejetée chez quelques rares convertis, qui se permettraient de transgresser allègrement les interdits sociaux. Une telle affirmation ne peut malheureusement être soutenue que par les propos d'autres convertis – et même des pasteurs –, tout comme des *curanderos* et *brujos* qui soutiennent avoir une clientèle pentecôtiste, faible certes, mais fidèle.

Synthèse

Ce chapitre sur la perception pentecôtiste a permis de mieux cerner l'opinion hostile que cette mouvance évangélique manifeste à l'égard des diverses pratiques et croyances populaires, sujet qui a déjà été soulevé par le passé, mais qui n'est généralement abordé qu'en surface par les auteurs qui s'y attardent. Le pentecôtisme, qui intervient essentiellement dans un univers de diabolisation (Corten et Mary 2000, 22), trouve au Guatemala une terre particulièrement fertile pour cultiver des accusations de sorcellerie et implanter une « croisade contre le diable » de par l'omniprésence du chamanisme et des religiosités ancestrales. Nombreux sont les auteurs qui pourraient y percevoir, tel qu'observé au Brésil, une « lutte sur un marché religieux devenu si pluraliste et concurrentiel, que l'affirmation de soi doit impérativement passer par le dénigrement de l'autre » (Plaideau 2006a, 288). Concernés par cette bataille spirituelle, un changement profond s'opère dans les esprits des nouveaux pentecôtistes, avouant d'eux-mêmes penser « correctement » depuis leur conversion, spécialement en ce qui concerne la représentation de l'occultisme.

Le prochain chapitre s'attardera à présenter l'envers de la médaille en se penchant cette fois-ci sur la perception trop peu explorée du guérisseur traditionnel – *curanderos* et *brujos* – au sujet de ce sérieux rival qu'est devenu le pasteur pentecôtiste au sein du pluralisme médico-religieux guatémaltèque.

CHAPITRE 5

PERCEPTION CHAMANIQUE : DES CONCORDANCES AU-DELÀ DES DIVERGENCES

En regard des propos diffamatoires tenus par le phénomène religieux à l'étude concernant leur rôle dans la société, comment les concernés réagissent-ils à de telles allégations? Une attitude réciproque est-elle employée pour tenter de discréditer l'opposant comme réponse aux propos tenus? Ces questions guideront le présent chapitre qui, dans sa recherche de la perception, tente également de voir si une distinction émerge entre *curanderos* et *brujos*. Explorant la représentation du mouvement religieux, le rôle thérapeutique du pasteur ainsi que le rapport de force observé, l'analyse de la réaction chamanique – moins passive qu'elle peut le laisser croire – permet de dégager une vision d'ensemble de cette problématique évoluant dans un marché religieux en perpétuelle expansion.

5.1 Une religion au service de l'humanité selon les *curanderos*

Alors que l'on pourrait s'attendre à l'exhibition d'un sentiment de haine profond à l'égard des représentants du pentecôtisme, les *curanderos* se démarquent de leurs détracteurs en tenant un discours que l'on pourrait qualifier de « modéré ». Se plaisant à souligner les bienfaits rendus, la *sanación* et l'entraide prodiguée, les pasteurs permettent de rencontrer Dieu, de s'ouvrir à Lui, aspects qui pour les *curanderos* sont non négligeables dans la fonction du leader. Permettant d'éloigner de plus en plus d'individus des forces du mal, certains guérisseurs n'ont d'ailleurs point omis de saluer les chevaux de bataille que se sont donnés les pentecôtistes, notamment l'alcoolisme et la violence, fléaux affligeant la société guatémaltèque.

Se rapprochant davantage de la perception prônée au sein de la chrétienté, c'est-à-dire livrant un message de tolérance, de paix et de respect, les *curanderos* perçoivent les pasteurs sur un pied d'égalité, tels des enfants de Dieu : « Somos hijos de un solo Dios » a précisé Don Carlos, « nuestra consideración como curanderos debe ser el amor y por lo mismo nadie debe ser desacreditado ». Ainsi en viennent-ils à prôner une complémentarité des soins, soulignant l'avantage de deux pratiques distinctes

s'inscrivant en complément des pouvoirs d'un autre mode de traitement plutôt que s'y opposant. En souhaitant une imbrication des méthodes de soins plutôt qu'un refus total des autres alternatives, les *curanderos* témoignent d'un sentiment d'« insécurité » à la vue de l'ampleur que prend le mouvement autant à l'échelle locale que nationale, sentiment qui sera, tout comme l'influence, abordé en fin de mémoire. Aux dires des pentecôtistes, cette vision favorable des *curanderos* est un moyen de se rapprocher indirectement des pasteurs, et de rendre les critiques pentecôtistes puériles et dérisoires à l'égard de la sorcellerie et du chamanisme. En démontrant une image pieuse, sereine et pacifique du *curanderismo* tout en prêchant pour une coexistence pacifique, la lutte spirituelle pentecôtiste devient superficielle, pour ne pas dire inconcevable.

Sur le plan de la guérison, les *curanderos* reconnaissent les dons charismatiques que peuvent avoir reçus les pasteurs, et considèrent par le fait même que ces derniers travaillent bel et bien avec Dieu dans le but de venir en aide à autrui. « Para mí, el curanderismo y el evangelismo son cosas iguales » a précisé Doña Ofelia, « ellos piden a Dios y ayudan a los enfermos y nosotros también, pedimos a Dios y ayudamos a los enfermos ». Toutefois, il convient d'apporter un important bémol à cette affirmation. Si certains pasteurs sont en mesure de *sanar*, plusieurs sont en réalité considérés comme des charlatans religieux : « No todos son devotos de Dios. Muchos son llamados, pero pocos son escogidos » (Propos de Don Carlos). La distinction se situerait entre l'appel et le choix; si plusieurs pensent être appelés, peu sont véritablement choisis par l'Être suprême. Le pastorat, au même titre que le *curanderismo*, constitue aux yeux des *curanderos* une vocation⁴⁸. Le problème réside dans le fait que, dans l'un comme dans l'autre cas, la vérification du fondement de l'élection divine se révèle être une tâche fort complexe. Or, les guérisseurs interrogés soutiennent qu'il y a suffisamment de signes pour reconnaître et affirmer qu'un pasteur a été accrédité par Dieu lui-même. Deux des signes allant à l'encontre de la reconnaissance sont d'ailleurs le prosélytisme et la recherche de proximité avec les femmes – sujets qui seront abordés sous peu. L'élection divine, autant qu'elle s'applique au pasteur qu'au *curandero*, consiste à « être choisi », à

⁴⁸ Parmi les chrétiens, certains sont amenés à consacrer leur vie dans un don total à Dieu et au service d'une mission comme prêtre, pasteur, religieuse ou religieux, etc., catégorie dans laquelle s'incluent les *curanderos*. À l'avis de ces derniers, ils font partie intégrante de ce que l'on pourrait nommer les « vocations particulières ».

« être choisi par » et à « être choisi pour ». En étant appelé à influencer le comportement social et la destinée des fidèles, de telles conduites de la part du pasteur trahissent l'inauthenticité de l'élection divine et l'engagement vis-à-vis Dieu et la communauté⁴⁹. De ce fait, les *curanderos* insinuent très clairement la relation trompeuse qui peut s'engager entre plusieurs pasteurs et Dieu, au même titre que ce que leur reprochent les pentecôtistes.

5.2 Dieu, le jouet des évangéliques selon les *brujos*

Contrairement aux guérisseurs traditionnels précédents, les *brujas* interrogées semblent émotionnellement affectées par l'esprit de calomnie retrouvé chez les évangéliques. Bien qu'ayant clairement mentionné ne vouloir ternir la réputation des pasteurs, elles se sont rapidement laissées menées par leurs sentiments. De la neutralité et du désintéret témoignés au départ en affirmant n'avoir aucune opinion précise concernant les leaders pentecôtistes, les entrevues ont fait place au mépris et à une profonde aversion. Contre toute attente, de telles attitudes n'ont toutefois point su altérer le discours de ces femmes, clairement aptes à ne pas entièrement déshonorer le rôle du pasteur.

Selon les *brujas* interrogées, les pasteurs sont en mesure de *sanar*, mais uniquement ce qui provient de Dieu. Ainsi, nul pasteur ne peut apporter satisfaction à l'individu victime de sortilèges : « Muchos dicen que los evangélicos tienen el poder de curar, pero no curan todo. [...] Si es cosa de Dios sanan, pero si no es cosa de Dios, no pueden. No pueden curar cosas de brujería, no pueden ¡Es una impresión! » (Propos de Doña Nati). Pour soutenir un tel discours, les *brujas* rencontrées se fondent sur leurs propres tentatives de conversion ou celle de proches parents. Doña Nati a tenté à plusieurs reprises, soit trois au total, de remédier à des problèmes de santé par l'entremise d'un pasteur, guérisons qui se sont toutes soldées en échecs de par la dégradation de son état, et ce, malgré la foi qu'elle affirme avoir en Dieu : « Nada de alivio » a-t-elle précisé avec véhémence. Selon elle, ces douleurs étaient engendrées par les attaques d'un chamane ennemi. Ne trouvant point de solution au sein du

⁴⁹ Ces comportements peuvent également survenir chez ceux qui ont initialement été choisis par Dieu, mais dont la fidélité en ce dernier a failli avec le temps.

pentecôtisme, elle retourna à sa première option, soit un centre de *brujería*, mais différent de celui qu'elle avait consulté avant de se tourner vers le protestantisme. Quant à Doña María, cette dernière a vu ses deux fils se convertir au pentecôtisme. L'un d'eux fut conduit à entreprendre cette démarche pour des raisons médicales dont il soupçonnait la provenance maléfique. Bien que la douleur disparut pour un certain temps, elle resurgit plus intensément. Alors que le pasteur ne put rien pour lui, Doña María prétend que c'est grâce à la purge⁵⁰ et aux divers esprits auxiliaires sollicités qu'il a pu s'en sortir : « Mi Simón [référant à Maximón/San Simón] escuchándome y mi mesa no es juguete » a affirmé la *bruja* : « Aquí, todos me dicen que sanan ». Cette satisfaction absolue des clients et la suppression des maux provoqués par la sorcellerie expliqueraient, selon elle, le va-et-vient des fervents pentecôtistes dans son centre de *brujería* : « Como el pastor es impotente ante la brujería, los fieles deben ir a ver a otra parte cuando son víctimas » (Propos de Doña María).

L'explication d'une telle affirmation repose, selon les *brujas*, sur le fait que la prière n'est nullement suffisante pour guérir ce qui est causé par la sorcellerie. Bien que constituant une composante importante des séances curatives chamaniques, la prière à elle seule est largement déficiente. En dépit d'être secondée par la Bible qui constitue un objet sacré d'une grande valeur aux yeux des *brujas*, la prière ne peut engendrer une guérison totale et constante étant donné la puissance retrouvée dans les sortilèges. La résolution des problèmes serait temporaire, donc illusoire. Les maux ayant pour origine les forces obscures nécessitent davantage⁵¹. Cette utilisation excessive de la prière est d'ailleurs perçue comme une utilisation abusive de Dieu, excès se rapprochant selon elles du péché :

[...] cuando mucho son tres veces para curar a una persona, son tres veces. Pero los evangélicos no se cansan de llamarle. Me dan no sé qué... me dan cólera. [...] Que todas las noches « que Cristo, que Dios, que Cristo, que Dios (X3)... » ¡No! [...] Eso es pecado. ¡Cristo no es un juguete! (Propos de Doña Nati)

⁵⁰ La purge permet de nettoyer le corps. Cette dernière détient un rôle central dans la pratique thérapeutique, particulièrement lorsque le mal est causé par un autre chamane étant donné que la *brujería* se place fréquemment dans l'estomac.

⁵¹ Elles-mêmes font appel à divers entités et esprits auxiliaires pour contrer les sorts jetés par l'usage de la sorcellerie.

Doña Nati rapproche le comportement des évangéliques à celui d'enfants épuisants qui ne peuvent s'empêcher d'embêter leurs mères pour obtenir ce qu'ils veulent. Puéril, le pentecôtiste n'est pas apte à se débrouiller sans l'Être suprême qu'il importune, pour ne pas dire qu'il harcèle, pour satisfaire le moindre de ses caprices au lieu de se prendre en main : « El evangélico es un niño, y Dios su juguete » (Propos de Doña Nati). Fruit de l'indolence, l'apathie qui le caractérise l'amène ainsi à négliger le respect porté à la loi religieuse. Après avoir péché, il n'aura qu'à se repentir pour trouver pardon auprès de Dieu. Une fois de plus, il pourra faire appel à sa miséricorde⁵².

5.3 Du prosélytisme, au gain monétaire en passant par les plaisirs de la chair

5.3.1 Un esprit de propagande exécré

Malgré quelques distinctions sur le plan du regard porté à la guérison pentecôtiste, *curanderos* et *brujos* parviennent à se rejoindre dans leur opinion respective sous plusieurs angles. À l'instar de l'Église catholique, les détenteurs du savoir traditionnel jugent les pratiques missionnaires pentecôtistes comme étant agressives et portées vers un prosélytisme conquérant et offensif. Suite à la conversion, chaque pentecôtiste est investi d'une mission, celle de consacrer sa vie à l'évangélisation du monde en vue de sauver un maximum d'âmes avant le jour du jugement dernier. Cet aspect a d'ailleurs été fortement souligné par le sociologue britannique Bryan R. Wilson (1963, 51-52), qui, en reprenant les travaux de Weber, a constitué une typologie des sectes⁵³ en fonction de leur rapport au monde. C'est ainsi qu'il en vient à classer le pentecôtisme parmi ce qu'il appelle les « sectes conversionnistes ». Ces dernières se caractérisent notamment par leur *biblicisme*, leur attachement marqué à l'*Évangile* ainsi qu'aux notions spirituelles de péché et de rédemption. Mais ce qui les distingue clairement des autres typologies émises est leur esprit missionnaire commun. Focalisant sur la persuasion des masses, ils proposent une conversion intérieure et personnelle.

⁵² Il est toutefois essentiel de noter qu'au sein du pentecôtisme, la repentance doit s'accompagner d'une conviction profonde d'avoir mal agi ainsi que d'une détermination à changer son comportement.

⁵³ Wilson différencie une religion dominante, généralement favorable au maintien de l'ordre établi, à la secte (ou une nouvelle religion), qui contesterait ou remettrait en question cet ordre. La secte est une organisation volontaire; l'appartenance à cette dernière demande de faire ses preuves et les dissidents doctrinaux ou moraux en sont exclus. Elle constitue une assemblée d'élus, et insiste sur l'égalité entre ses membres tout en admettant œuvrer au sein d'une structure fortement hiérarchisée (Fortier 2000, 19).

L'expansion du mouvement est source de conflit dans la grande région d'Antigua. Le principe même de l'action prosélyte réside, en premier lieu, dans une démarche visant à occuper l'espace public, à s'y rendre visible, tout en témoignant des merveilles de la Parole de Dieu. Cognant à chaque domicile (tournées évangélisatrices), distribuant des feuillets expliquant la venue du Messie, sortant dans les rues accompagnés de leurs haut-parleurs en exhortant bruyamment chacun des passants à la conversion, *brujos* et *curanderos* ne peuvent plus que quiconque se permettre de les ignorer de par les cibles qu'ils constituent. Loin de se faire discrète et modeste, l'attitude réfractaire et agressive adoptée à l'égard des détenteurs du savoir traditionnel est également exposée par un usage massif des médias par les pentecôtistes qui ont, depuis quelques années, acquis un nombre fulgurant de chaînes télévisées et de postes radiophoniques⁵⁴, facilitant l'ancrage du mouvement dans un pays où l'analphabétisme est omniprésent, et portant le dénigrement à leur égard à l'échelle nationale.

Prenant de plus en plus l'apparence d'un nouveau « show-business évangélique », ce zèle déployé avec force pour recruter des adeptes contrevient, selon les détenteurs du savoir traditionnel, au respect et à la liberté de la volonté individuelle de par les diverses tactiques de propagande créées pour influencer et convaincre :

Il y a un bon et un mauvais côté chez les pentecôtistes. [...] Ce qui est mauvais dans l'évangélisme est le fait que certains te tirent de force vers eux. Ce qu'il faut c'est évangéliser avec de la patience, pas forcer les gens à le faire. Il faut que les gens puissent voir, qu'ils voient s'ils aiment ça ou non, et s'ils aiment ça, là ils peuvent se convertir. [...] Avec moi, les gens viennent parce qu'ils le veulent, pas parce que je les force. Si tu as confiance et foi, tu reviendras. Mais sinon, non. Je n'ai pas de problème avec ça. La décision revient à chaque personne, ce n'est pas la mienne. Je ne vais pas au-devant des gens, ce sont eux, par leur volonté, qui viennent à moi. Comme je le dis souvent : « Él que me quiere buscar que me busca, y él que no quiere que no me busca ». (Traduction libre des propos de Doña Ofelia)

⁵⁴ Au cours des années où Ríos Montt était à la tête du gouvernement, les sectes fondamentalistes disposaient de trente-sept stations de radio dans le pays. Ces dernières dénonçaient le Pape comme l'« antéchrist » et les catholiques comme « les principaux inspireurs des guérilleros » (Pédrón-Colombani 1998b, 134). Lui-même pasteur évangélique et proche du télévangéliste protestant Pat Robertson, il avait établi « un type de communication télévisée dominicale cherchant à s'assurer l'audience du quart de la population proche des sociétés religieuses protestantes et de la droite religieuse nord-américaine » où il prêchait d'ailleurs en direct chaque dimanche matin (Bastian 1994, 240).

Attestant être sur terre pour faire le bien et non pour recruter des gens, les *curanderos* et *brujos* considèrent les stratégies de conversion utilisées par les évangéliques comme intimidantes et oppressantes. L'impétuosité étant toujours de saison, les pentecôtistes ne se bornent pas à attendre les occasions et ne s'évertuent pas à les faire naître. Ils s'en passent tout simplement, devenant de cette façon plus irritants et exaspérants que persuasifs. La logique prosélyte encourageant la formation de nouveaux néophytes s'appuie évidemment sur les textes bibliques. Les versets les plus fréquemment utilisés par les pentecôtistes figurent dans les évangiles de Marc et de Matthieu :

¹⁵ Y les dijo : Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura. (Barbour Publishing 2003, San Marcos 16 (15))

² Y llamando Jesús a un niño, lo puso en medio de ellos, ³ y dijo: De cierto os digo, que si no os volvéis y os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos. (*Ibid.*, San Mateo 18 (2-3))

¹⁹ Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; ²⁰ enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado; y he aquí yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo. Amén. (*Ibid.*, San Mateo 28 (19-20))

Ce prosélytisme pentecôtiste qualifié d'abusif sans complexe remet par ailleurs en question le fondement même du bien-fondé des guérisons effectuées au sein du mouvement au dire des chamanes. Utilisé comme un outil de prédilection dans ce recrutement massif, le motif de la *sanación* de plusieurs leaders pentecôtistes est remis en doute par l'ensemble des guérisseurs traditionnels qui perçoivent dans ce dernier une tactique de recrutement plutôt qu'un désir et un pouvoir sincères de soulager. Attestant ne gagner que de la satisfaction personnelle, *curanderos* et *brujos* estiment se distinguer des pasteurs pour qui la guérison constitue un prétexte à la conversion.

Mais outre l'usage de l'activité thérapeutique dans le travail d'évangélisation, la dimension prosélyte fait également intervenir, et ce, au grand regret des guérisseurs traditionnels, un sentiment d'angoisse et de peur, qui, influençant la rapidité de la conversion, seraient à la base de l'incroyable succès de ce mouvement.

L'autre chose qui n'est pas bien c'est le sentiment de peur qu'ils suscitent en disant aux gens « tu dois venir à l'église, tu dois te convertir, car sinon tu n'iras pas au ciel au moment venu ». Ce sont des mensonges! Ils prétendent que ceux qui ne seront

pas convertis n'iront pas au ciel et brûleront en enfer. [...] Mais si après la mort tu vas au ciel ou en enfer, ça c'est seulement Dieu qui le sait. Comment peuvent-ils, eux, prétendre le savoir? (Traduction libre des propos de Doña Ofelia)

Pour Don Carlos, Doña Ofelia et Doña María, le message du salut apocalyptique où les fidèles seront récompensés et les mauvais châtiés constitue un élément important de l'explication de la réussite de ce prosélytisme. Ces paroles ont d'autant plus d'impact de par la perspective millénariste adoptée par le mouvement. En annonçant la proximité de la fin du monde terrestre et le retour imminent et prochain du Christ, les pentecôtistes évoquent l'urgence de la situation sur un ton indéniablement menaçant. Bien que pour les guérisseurs rencontrés le ciel ou l'enfer ne dépende pas d'une religion quelconque, mais plutôt de notre croyance en Dieu ainsi que de nos actes commis ici-bas, ces derniers saisissent la puissance que de telles paroles apocalyptiques peuvent avoir sur les gens étant donné qu'elles font de la conversion le seul et unique moyen d'être sauvé, soulignant ainsi le caractère psychique de la contrainte employée : « Las iglesias aquí dicen « Dios está aquí, Dios está allí, Dios está vivo, Jesús va a venir. » [...] « ¡Cristo viene! » ¿Quién les ha dicho a ellos que Cristo ya viene? Él no va a decir cuando va a venir. Intentan asustar a la gente con eso » (Propos de Doña Nati).

Les *brujas* rencontrées ne se gênent d'ailleurs pas pour apposer à cette stratégie pentecôtiste l'étiquette péjorative de « lavage de cerveau ». Adoptant la vision des mouvements antisectes, ces dernières soutiennent que les nouveaux et futurs convertis subissent une déstabilisation mentale ainsi qu'une manipulation les amenant non seulement à accorder crédit à de telles prophéties, mais également à induire une rupture avec leurs racines, à répondre aux exigences financières, à tenir un discours antisocial envers certains (notamment envers elles et leurs confrères), à troubler l'ordre public, à embrigader les enfants, ainsi qu'à tenter d'infiltrer des pouvoirs de l'État.

Ils cherchent à contrôler les esprits, même les nôtres [référant ici aux chamanes]. Il n'est pas étonnant que tant de *curanderos* et *brujos* finissent par se convertir. Moi-même j'ai passé proche. La vulnérabilité et l'échec [en lien avec sa non-guérison] m'ont amenée vers le pasteur. Mais lorsque j'ai vu que je ne guérissais pas, je suis partie. Ils ne m'ont pas eue! (Traduction libre des propos de Doña Nati).

Un moment de faiblesse qualifierait donc cette fréquentation passagère d'une église pentecôtiste, résultant dans le cas présent en une vaine tentative d'y trouver une solution.

L'altérabilité de son être aurait oblitéré la vision négative qu'elle porte au pentecôtisme, l'amenant à se tourner vers ce dernier et à accepter, au moins pendant un moment, l'efficacité possible des pratiques mises en œuvres au sein du mouvement vis-à-vis la sorcellerie. Ainsi, le désir désespéré de guérison peut à la fois pousser les pentecôtistes à une légitime recherche d'efficacité thérapeutique les incitant à consulter un guérisseur traditionnel, tout comme il peut, à l'inverse, amener ces derniers à considérer la *sanación* pentecôtiste comme une potentielle alternative, mettant ainsi à contribution tout l'éventail des recours à leur disposition. Toutefois, à la différence du chamanisme, les individus que le mouvement évangélique parvient à attirer à lui se caractérisent toujours, à l'avis des *brujas*, par un état psychologique affaibli qui ne leur permet pas de faire un choix juste et éclairé.

5.3.2 Une Église menée par un esprit capitaliste

Mais avec prosélytisme rime également efforts économiques. Pour le sociologue brésilien Leonildo Silveira Campos, la démonisation des cultes traditionnels implique de puissants arguments économiques et politiques en développant

un prosélytisme de masse réfléchi et organisé sur le mode entrepreneurial. Dans cette perspective, la récupération de fidèles chez les religions rivales [ou croyances rivales dans ce cas-ci] prend sens dans un contexte d'enrichissement, où chaque adepte supplémentaire alimente, par le versement de la dîme, les caisses de l'Église. En somme, il ne s'agit pas d'oublier que c'est aussi sur un relief [sic.] façonné par des intérêts politico-économiques que se construit la dimension identitaire du religieux et que s'articulent de tels mécanismes de conversion, de reconnaissance ou de conflit. (Campos 1997, 357, cité dans Plaideau 2006a, 289)

La théologie de la prospérité, telle qu'abordée dans le cadre conceptuel, prétend que pour obtenir les richesses prétendues, il faut donner à Dieu. C'est ainsi qu'on reçoit au centuple⁵⁵ et que l'on évite les maladies. Tel que l'explique Guiblehon Bony (2010, 61) : « les dîmes et offrandes deviennent presque obligatoires, une sorte « d'impôt » qui met le fidèle dans une position de créancier, et Dieu, dans celle du débiteur ». Pour les

⁵⁵ À cet effet, Julia m'a fait part d'une période particulièrement difficile sur le plan monétaire qu'elle a traversée il y a deux ans. Lors d'une célébration dominicale, elle n'avait plus que dix quetzales dans ses poches. Au moment de la quête, elle se demanda longtemps si elle ne devait pas le garder, mais finalement elle le donna. En revenant chez elle, elle trouva un billet de 100 quetzales au fond de son sac à main, somme qu'elle ne conserve jamais sur elle. Ignorant encore aujourd'hui la provenance de ce billet, elle en remercie Dieu, car elle est persuadée qu'il en est le responsable.

fidèles pentecôtistes interrogés, il s'agit de « *sembrar para cosechar* », ce que l'on pourrait traduire par « semer pour récolter ».

Se préoccupant du revenu et de la pauvreté relativement grande des habitants de la région, les chamanes perçoivent dans les divers moyens entrepris pour récolter des bénéfiques, une insouciance déconcertante face à une pauvreté grandissante, non seulement dans l'ensemble du pays, mais particulièrement dans la région. Avec une dîme composée de 10 % du revenu annuel des fidèles, les guérisseurs reprochent aux pasteurs de vouloir s'enrichir au détriment des moins fortunés en profitant de leur crédulité, parmi lesquels figurent certains membres de leurs familles respectives : « *Es inquietante ver a miembros de su propia familia dar tanto mientras que poseen tan poco* » a déclaré avec regret Doña Ofelia, dont une tante et un oncle maternel se sont convertis au pentecôtisme il y a déjà plusieurs années. Selon les guérisseurs traditionnels la mission initiale de l'Église, c'est-à-dire évangéliser et aider les égarés à accepter le Christ, est dévoyée par un certain nombre de leaders pentecôtistes qui font de leur église un lieu d'enrichissement personnel. Le combat spirituel pentecôtiste se voit ainsi utilisé comme un fonds de commerce par de nombreux « faux » pasteurs qui, par l'exploitation de la peur à la fois naturelle et traditionnelle suscitée par le diable et ses sbires, font affluer des foules qu'ils s'engagent à libérer et protéger.

La valeur symbolique acquise par l'argent au sein de ces Églises est à ce point considérable que

se refuser d'offrir des dons à Dieu signifie aussi avoir peu de chance d'obtenir quelque grâce que ce soit. Les pasteurs interprètent habituellement le refus d'une contribution financière à la fois comme une conspiration contre le développement de l'Église, et comme un obstacle empêchant que « d'autres puissent être aidés par des moyens prodigieux avec lesquels elle opère ; donc, indirectement comme une opposition à Dieu lui-même ». (Hugarte 1991, 41, cité dans Oro 1993, 108)

C'est précisément ce qui survient au sein de la *Iglesia Verbo* de Ciudad Vieja, qui tel que précédemment mentionné, n'appartient pas encore à la congrégation. Pour amener les fidèles à donner, l'économie et le travail font de plus en plus partie intégrante du discours du pasteur Rodríguez. Traversant actuellement une importante crise au niveau de l'emploi, les fidèles sont encouragés à donner autant sinon plus qu'auparavant dans le

but d'acquérir leur lieu de rassemblement : « Continúen pagando su diezmo incluso si están en una situación monetaria difícil », a précisé le pasteur Rodríguez, « sus donaciones y dificultades serán recompensadas ». Ces thèmes de prédilection, généralement abordés avant la quête sous forme d'histoires ou de conseils, incitent les fidèles à faire passer les besoins et nécessités de l'Église avant leurs propres besoins personnels, souvent essentiels. Cette relation renvoie à la logique du don/contre-don de Marcel Mauss, un cycle liant « le donné, le reçu et le rendu » (Lardellier 2005, 20). Dans le cas présent, il s'agit d'honorer l'Être suprême dans l'espoir d'obtenir certaines faveurs. Toutefois, Dieu n'est pas contraint à rendre le don. Ainsi, la réciprocité peut avoir lieu ou non. Si tel est le cas, le manque de foi sera blâmé, car il ne peut s'acquitter de ce qui concerne la félicité des individus que si ces derniers croient intensément en lui (Laplantine 2007, 187).

Alors qu'ils constituent les cibles d'attaques les associant au royaume des ténèbres et à des figures controversées de la Bible, *curanderos* et *brujos* se questionnent par rapport à cette association à Satan qui leur est faite par l'entremise de l'argent :

On nous reproche de travailler avec le diable, entre autres, à cause de l'argent. Mais alors comment eux peuvent-ils prétendre ne pas être de mèche avec lui, alors qu'ils font encore plus d'argent que nous n'en faisons? Ah c'est vrai, j'oubliais que dans leur cas précis c'est pour Dieu! Mais nous, c'est pour le diable de toute évidence! [*sarcasme*] Où est leur logique dans tout ça? (Traduction libre des propos de Don Luis)

En vendant la grâce de Dieu pour de l'argent, les chamanes soutiennent que la plupart des pasteurs sont, à leur tour, tombés dans le piège du diable, transformant ainsi les pierres – les convertis – en pains – de l'argent.

Souhaitant jeter le discrédit sur les agissements des pasteurs, chacun des guérisseurs a trouvé bon de rappeler, et ce, à plusieurs reprises, la « gratuité » de leurs services. Or, ce mot est à prendre avec réserve. Les services offerts par les différents chamanes ne sont pas réalisés sans motif économique. Pour l'ensemble des *curanderos* rencontrés, le paiement est à la discrétion du client, correspondant de ce fait à ce que la personne est en mesure de donner. Il peut également être effectué sous forme de don, le plus souvent de nature florale. Les offres de service peuvent donc être adaptées au cas

particulier. Toutefois, pour ce qui est des *brujas*, Doña Nati exige dans tous les cas un minimum de 10 quetzales, alors que les services de Doña María sont, en comparaison, fort onéreux. Un minimum de 70 quetzales est imposé pour les séances. Mais la variation du coût dépend de la nature de celles-ci. Une séance de protection, telle que me l'a offerte la *bruja*, m'aurait coûté pas moins de 275 quetzales, soit l'équivalent d'environ 37 dollars canadiens, alors que la mort peut être engendrée pour la modique somme de 6 000 quetzales. De plus, il est à noter que le matériel utilisé doit être dument payé par le client (chandelles, fruits, plantes, etc.), et ce, autant chez le *curandero* que chez le *brujo*. Bien que la capacité d'enrichissement des leaders pentecôtistes soit de loin supérieure, les propos relatifs au paiement chez les guérisseurs ne doivent donc pas être pris au premier degré – particulièrement en ce qui concerne les *brujos* –, la logique du don/contre-don ne leur étant pas totalement étrangère.

5.3.3 Impudicité et dissolution des mœurs

À l'avis des guérisseurs traditionnels, la plupart des pasteurs ont de nombreux problèmes, et ceux et celles qui en doutent sont spirituellement endormis. Nombre de pasteurs n'exerceraient cette profession que dans un intérêt personnel qui, outre l'aisance économique, se trouve dans la proximité des femmes ou des « hermanas » telles que nommées au sein du mouvement. L'impudicité fait depuis longtemps partie intégrante de la religion catholique. Il incombe désormais, selon les chamanes, de réaliser qu'elle n'a point su résister au mouvement pentecôtiste et que l'immoralité sexuelle a élu domicile depuis fort longtemps au sein de ces Églises. Que ce soit l'abus sexuel d'enfants, le viol, le voyeurisme ou l'adultère, le silence se doit d'être rompu comme il l'est de plus en plus parmi les prêtres catholiques.

Outre l'incapacité à guérir ce qui provient de la sorcellerie et le gain monétaire recherché derrière le prosélytisme, les guérisseurs interrogés soutiennent que ce désir tant marqué pour les femmes constitue le dernier facteur empêchant de percevoir certains pasteurs comme de nouveaux thérapeutes :

Moi, je ne crois pas aux pasteurs. Quelques-uns sont de bonnes personnes, mais ici à Chimaltenango, la grande majorité d'entre eux ne croient pas en Dieu. Tu sais pourquoi? Parce qu'ici, plusieurs s'amourachent des femmes – des « hermanas » –,

et plusieurs tombent enceintes. Ces pasteurs-là ne sont pas « en corazón con Dios », ici ils ne font rien de bien avec Dieu. [...] Moi je te le dis, je ne crois pas au bien-fondé de la grande majorité des pasteurs et de leur rôle dans notre société. (Traduction libre des propos de Doña María)

Constituant un péché, l'immoralité sexuelle ne jette pas que le discrédit sur le pasteur, mais élimine également tous dons de l'Esprit Saint, incluant celui de *sanación* aux dires des guérisseurs traditionnels. Ces derniers en viennent à expliquer le phénomène en s'appropriant la logique même du mouvement pentecôtiste. Ainsi, l'acte en lui-même se doit d'être considéré comme un péché. Sachant que nous y sommes amenés par le diable – ce dernier constituant la panacée du mouvement religieux à l'étude –, les pasteurs se retrouveraient alors sous l'emprise du Malin. En suivant le discours pentecôtiste, comment un pasteur peut-il encore avoir la prétention d'être au service de Dieu, d'être détenteur de sa grâce et des dons spirituels qu'il lui a offerts, alors qu'il a transgressé la loi divine? Sachant que le pasteur ne guérit pas par sa propre puissance, mais plutôt par celle qui lui vient en principe de l'Être suprême, ne serait-il pas contradictoire de continuer de croire que ce dernier lui donne encore appui et force?⁵⁶ Selon les chamanes, le péché de la chair est un problème spirituel et non psychologique, puisqu'il est impossible de s'en délivrer qu'en étant conscient du mal commis; seuls une foi et un amour réel et durable pour Dieu peuvent nous en éloigner.

Une précision doit néanmoins être apportée à cette interprétation aux yeux de Doña Nati. Si plusieurs pasteurs succombent à la tentation, certains y sont plus propices que d'autres. Le facteur en jeu : l'âge. Selon cette dernière, aucun pasteur de jeune âge (qu'elle estime aux alentours de 35 ans et moins) n'est en mesure de guérir pour cause de sa propension naturelle à l'immoralité, soumis irrémédiablement au vice. La possibilité de *sanar* demeure toutefois possible pour les plus âgés, qui, privilégiés d'une conscience morale, se voient davantage unis avec Dieu. L'explication donnée fait ainsi indirectement intervenir la maturité spirituelle qui, selon le mouvement évangélique, s'acquiert dans la démarche adoptée avec l'Éternel ainsi que dans l'obéissance et la

⁵⁶ Jean-Pierre Goulard (2000, 283) a d'ailleurs démontré que les pasteurs se doivent de gérer leurs dons adéquatement afin d'en préserver la pérennité, au même titre que les chamanes, car un comportement déviant pourrait les discréditer et leur faire perdre ces « dons ». Le pasteur vit sous le « contrôle des membres de sa communauté qui n'hésitent pas à le dénoncer et à le sanctionner en cas de transgression des règles de conduite » (*Ibid.*, 284), contrôle social étroit auquel *curanderos* et *brujos* sont également soumis.

soumission en toute chose. Elle se doit d'être constamment renouvelée pour préserver sa quintessence⁵⁷. À la différence des pasteurs, *curanderos* et *brujos*, qui peuvent débiter dès leur enfance comme guérisseurs, ne se retrouvent pas confrontés à une telle situation selon la *bruja*. Ce contraste serait causé par une maturité préalablement acquise par la majorité des chamanes lorsqu'ils le deviennent, qu'ils soient jeunes ou vieux. De cette façon, la maturité de l'esprit constituerait une condition nécessaire à la fonction de chamane. Cette maturité, qui peut être associée à la pensée spirituelle – associée aux guérisseurs traditionnels et aux pasteurs plus avancés en âge – s'oppose de ce fait à la pensée charnelle – à laquelle sont liés les plus jeunes.

Afin de démontrer l'infamie de la chair, Don Carlos, Doña Ofelia et Doña Nati, ont fait référence à un passage biblique – peu clair à leur esprit il faut le préciser, mais tout de même bien présent dans les Écritures saintes :

¹ Ahora, pues, ninguna condenación hay para los que están en Cristo Jesús, los que no andan conforme a la carne, sino conforme al Espíritu. ² Porque la ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús me ha librado de la ley del pecado y de la muerte. ³ Porque lo que era imposible para la ley, por cuanto era débil por la carne, Dios, enviando a su Hijo en semejanza de carne de pecado y a causa del pecado, condenó al pecado en la carne; ⁴ para que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros, que no andamos conforme a la carne, sino conforme al Espíritu. ⁵ Porque los que son de la carne piensan en las cosas de la carne; pero los que son del Espíritu, en las cosas del Espíritu. ⁶ Porque el ocuparse de la carne es muerte, pero el ocuparse del Espíritu es vida y paz. ⁷ Por cuanto los designios de la carne son enemistad contra Dios; porque no se sujetan a la ley de Dios, ni tampoco pueden; ⁸ y los que viven según la carne no pueden agradar a Dios. (Barbour Publishing 2003, Romanos 8 (1-8))

Les guérisseurs traditionnels se munissent ainsi de la propre arme des pentecôtistes : la Bible, à laquelle ils se réfèrent pour contre-attaquer pasteurs et convertis sur un terrain d'accusations commun. Les chamanes reprennent à leur compte le discours tenu au sein du mouvement en associant les plaisirs de la chair à la satisfaction du diable – le péché provenant d'une mentalité ou pensée charnelle pour les pentecôtistes⁵⁸. Conditionnée par

⁵⁷ La confession, de même que le repentir, seraient ainsi centraux. Aux dires de la *bruja* de Bosarrelles, les actes de contrition des jeunes pasteurs sont moins sincères que ceux d'une personne plus mature en âge. C'est à nouveau rempli de l'Esprit Saint qui les dirige que ces derniers sont alors en mesure de recevoir des dons.

⁵⁸ La guerre ainsi présente entre l'esprit et la chair, l'âme et le corps, fait étroitement référence à la lutte continue entre le bien et le mal.

Satan, la conséquence de vivre selon la chair, suivant les textes sacrés, n'est nulle autre que la mort « porque la paga del pecado es muerte [...] » (*Ibid.*, Romanos 6 (23)).

Ces deux formes de pensée – spirituelle et charnelle – distinguent généralement le converti du païen. Mais la conversion ne signifie pas nécessairement l'absence de péché. Être désigné pasteur est une chose, maintenir une relation privilégiée avec Dieu à travers une maturité spirituelle en est une tout autre. Selon le pasteur Selvaraj Rajiah, le pivot entre la chair et l'esprit est la pensée, notre façon de penser : « Vous pouvez prier sans cesse, mémoriser la Parole et, cependant, rester contrôlé par la chair jusqu'à ce que votre pensée passe du domaine charnel au domaine spirituel » (Paris Centre Chrétien 2006). Connaître n'est pas faire, il s'agit d'agir en conséquence et c'est ce qui distinguerait celui à la pensée spirituelle « pure » de celui qui essaie d'être spirituel en se revêtant d'une apparence extérieure, qui l'utilise pour en camoufler une autre – la charnelle⁵⁹. Selon les guérisseurs traditionnels, un pasteur guidé par cette pensée est coupable de reniement et de trahison envers son Église qui n'est désormais plus sous le signe de Dieu⁶⁰, puisque son représentant lui-même s'est fait prendre dans les filets de l'ennemi qui a su élire domicile au sein même de l'Église pour y détourner la foi des plus fidèles serviteurs du Seigneur.

Il est intéressant de noter ici la réciprocité de l'accusation entre chamanes et pasteurs, étant donné que cette même diffamation est revenue chez les dirigeants des églises pentecôtistes comme accusation à l'égard des chamanes, telle qu'exposée dans le chapitre précédent. Ce sujet, pour le moins délicat au Guatemala⁶¹, se voit exploité

⁵⁹ Par ailleurs, en se rattachant au corps, la pensée charnelle n'en exclut pas moins l'aspect matériel. De ce fait, tel que vu précédemment, l'acquisition de biens prônée au sein du mouvement pentecôtiste par la théologie de la prospérité ne rend donc pas la pensée charnelle totalement étrangère à la mouvance évangélique à l'étude.

⁶⁰ La santé de l'Église dépend notamment de la croissance spirituelle de ses fidèles, et davantage de celle de son représentant.

⁶¹ La violence dominante et systématique contre les femmes au Guatemala atteint des proportions épidémiques. Depuis le conflit armé, la violence sexuelle (qui était également utilisée comme stratégie de guerre pendant le conflit) continue d'augmenter. Selon le *Guatemala Human Rights Commission/USA*, le Guatemala constitue « the most dangerous place for women in all of Latin America » (Suarez et Jordan 2007, 1). Des études ont démontré qu'une femme sur trois vivant au Guatemala souffre de violence, quelle soit physique, psychologique, économique ou sexuelle (Musalo *et al.* 2010, 166). Les rapports de viols ont, quant à eux, augmenté de 30 % entre 2003 et 2007 selon les procureurs de la *Fiscalía de Delitos Contra la Mujer*, mais cette donnée ne témoignerait pas de la réelle dimension du problème puisque l'*Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales de Guatemala* a révélé que plus de 75 % des

comme une stratégie commune dans le discrédit de l'Autre. De peur de voir de telles allégations entacher leur réputation, nombreux sont les guérisseurs traditionnels et pasteurs qui prennent désormais les précautions nécessaires pour éviter un dénouement dramatique à leur vocation. Lors de mes visites chez les *curanderos*, je fus étonnée de constater la présence constante d'une accompagnatrice à mes côtés. La fille ou la femme de ces derniers entraînent avec moi dans le lieu de travail du guérisseur. Le motif d'une telle présence provient en fait d'une demande des chamanes : la plupart exigent qu'il y ait, lorsque possible, un membre de leur famille avec eux si la cliente n'est pas accompagnée, à la fois dans le but d'obtenir plus rapidement le matériel nécessaire aux séances, mais aussi afin d'éviter les fausses accusations de harcèlement ou d'attouchement sexuel. Une même précaution est observée chez les leaders pentecôtistes, notamment le pasteur Rodríguez qui, lorsque devant prier pour une fidèle – que ce soit dans la demeure de celle-ci ou à l'église en dehors des célébrations – se voit toujours accompagné d'une ou plusieurs femmes de l'Église, dont son épouse.

Bien que conscients de l'opposition des préceptes protestants à l'égard de l'idéologie sous-tendue par le chamanisme, ce qui est majoritairement remis en cause par les détenteurs du savoir traditionnel n'est pas tant les croyances pentecôtistes – hormis une fin du monde éminente et une seconde venue du Christ –, mais bien le zèle recruteur qui y est déployé, la dilapidation des fonds provenant de la communauté et l'entretien de relations extraconjugales ou parallèles avec les « brebis bien-aimées et précieuses », actes qui sous-tendent – là où ils sont perpétrés – la présence du Malin.

crimes sexuels ne sont pas rapportés en raison du stigmate expérimenté par les victimes féminines de l'abus sexuel et des stéréotypes sexistes sociaux (*Ibid.*, 168). Ainsi, la violence contre les femmes se voit en quelque sorte « normalisée ». Cette normalisation tire ses origines de la colonisation, de la conversion au christianisme et a été aggravé par le conflit armé interne. Elle a, par ailleurs, été renforcée par les politiques de l'État qui n'a toujours pas émis de loi prohibant explicitement le harcèlement sexuel, bien que certains experts croient que les récentes lois sur le « féminicide » et le trafic le proscrivent implicitement (*Ibid.*, 169). L'impunité constitue donc un facteur significatif dans cette violence contre la femme dans ce pays d'Amérique centrale.

5.4 Une force inégalée, des pouvoirs insurpassables

Si les guérisseurs traditionnels affirment, à l'instar des pasteurs, avoir reçu leurs pouvoirs de Dieu⁶², et qu'ils reconnaissent une possible capacité de guérison chez certains pasteurs, ils font vite remarquer l'efficacité supérieure de leurs pouvoirs en comparaison à ceux des leaders pentecôtistes de par leur importance et puissance. Outre leur capacité unique à guérir ce qui provient de la sorcellerie, l'explication première à leur supériorité repose, selon eux, sur le fait qu'ils travaillent avec un ensemble d'esprits et d'entités religieuses, principalement des saints : « Yo no trabajo solamente con Dios », a affirmé Don Luis, « es seguro que yo tengo a Dios como principal, pero tengo también a sus « conversores » ». Les forces spéciales, et parfois spécifiques, que détient chacun de ces derniers permettent, à leur avis, de répondre à un plus grand éventail de problèmes et de parvenir à une résolution efficace et durable.

À l'intérieur de cet ensemble d'esprits auxiliaires s'observe une hiérarchie qui, bien que flexible et propre à chacun et chacune, a permis de dégager certaines constantes. Ainsi, le niveau supérieur se voit occupé par Dieu. *Curanderos* et *brujas* ont tous, sans exception, affirmé travailler « con el poder de Dios ante todo ». À la suite de l'Être suprême, les *curanderos* ont également recours à des saints ainsi qu'à des personnages bibliques. Certains apparaissent davantage interpellés que d'autres, tel est le cas de *Jesús*, *San Miguel Arcángel*, la *Virgen de Guadalupe*, la *Virgen de Concepción* (patronne de Ciudad Vieja aussi connue sous le nom de *Santísima Virgen Inmaculada Concepción*), la *Virgen de Fátima*, *Juana de Arco*, etc.⁶³ À partir de ce niveau hiérarchique, les *brujos* diffèrent légèrement dans leurs esprits auxiliaires. Alors qu'il est possible de retrouver, à différents niveaux ces mêmes auxiliaires, notamment la *Virgen de Guadalupe*, la *Virgen de Concepción* et *San Miguel Arcángel*, de nouveaux esprits interviennent, entités qui sembleraient se limiter à la *brujería* de par le sentiment de

⁶² Il est toutefois important de porter à l'attention du lecteur le fait que la plupart des chamanes affirment également avoir reçu quelques pouvoirs de leurs esprits auxiliaires.

⁶³ Contre toute attente, aucun *curandero* et qu'une seule *bruja* parmi ceux et celles interrogés n'a recours à *El Rey Pascual*, une déité squelettique vêtue comme un roi. Communiquant avec les morts, la déité est utilisée comme partie intégrale de plusieurs cérémonies de guérison (Pieper 2002, 169). Sa spécialité réside dans ses avertissements à l'approche de la mort (*Ibid.*, 176). Malgré son apparence effrayante, cette figure repose uniquement du côté du bien, ne répondant qu'à ceux et celles ayant payé pour les torts causés et les fautes commises (*Ibid.*, 187).

mépris et d'horreur suscité chez les *curanderos*. Ainsi, nous retrouvons *San Simón* et la *Santa Muerte*⁶⁴. Suite à mes observations, je me permets d'émettre l'hypothèse selon laquelle ces esprits auxiliaires se situent à un niveau intermédiaire dans la hiérarchie. Cette hypothèse se base à la fois sur la fréquence de leurs interventions ainsi que sur les forces qui leur sont attribuées.

Le dernier niveau de la hiérarchie chez les *curanderos* pourrait alors se composer de *San Juan, el Hermano Pedro, San Juan Bautista, Doctor Lorenzo Montúfar*⁶⁵ et *el Señor de Esquipulas*, alors que les *brujas* ont démontré un faible recours à *el Sombrerón*⁶⁶. Or, il convient de mentionner que cette énumération ne se veut pas exhaustive, et ne cherche en aucun cas à généraliser à l'ensemble des guérisseurs traditionnels guatémaltèques le recours à ces mêmes entités, ne s'agissant pas d'une division nette et précise. La structure informelle ainsi que la flexibilité à la fois du *curanderismo* et de la *brujería* fait en sorte de complexifier la standardisation, la catégorisation et la généralisation de ces pratiques.

Outre les esprits auxiliaires, forces complémentaires auxquelles les pasteurs n'ont pas « accès » et qui, dans le cas présent, sont largement inspirées du catholicisme, *curanderos* et *brujos* font également reposer leur supériorité curative sur l'utilisation de végétaux, absente chez les pentecôtistes. Contrairement aux pasteurs, les guérisseurs traditionnels, et plus précisément les *curanderos*, sont dépositaires de connaissances précises sur les plantes médicinales, qui selon eux, favorisent une guérison et un bien-être durable. Parmi les principales plantes médicinales observées et/ou mentionnées par les *curanderos* et *brujas*, on dénote : 1) *Albahaca* – élimine les parasites intestinaux; 2)

⁶⁴ Selon les dires des *curanderos*, certaines entités animales figureraient également comme esprits auxiliaires de plusieurs *brujos*. Malheureusement, les *brujas* rencontrées n'avaient, semble-t-il, aucun recours à ce type d'entités.

⁶⁵ Lorenzo José Rafael Eulogio Montúfar (1823-1898) est un intellectuel guatémaltèque de la seconde moitié du XIXe siècle et un des auteurs anticatholiques les plus enflammés. Malgré ses positions, ce dernier n'était pas athée, mais plutôt déiste. Professeur universitaire, historien, politicien, orateur et polémiste libéral, la relation qu'il a entretenue avec le protestantisme américain a été très étroite. Ses études de l'Écriture Sacrée et de l'Histoire de l'Église ont d'ailleurs été réalisées à partir de sources protestantes (Saranyana 2008, 387-388).

⁶⁶ Aussi surnommé Tzitzimite, *El Sombrerón* est considéré comme l'un des plus populaires personnages mythologiques des légendes guatémaltèques. Petit homme au grand chapeau noir, il ère la nuit sa guitare à la main chantant la sérénade à des femmes auxquelles il tresse les cheveux pour les amener avec lui et faire partie de sa collection d'âmes perdues.

Yerba buena – calme la toux; 3) *Valeriana* – diminue la pression (tensions nerveuses et anxiété); 4) *Rosa Reina* – se rapporte à tout ce qui concerne le cœur; 5) *Ruda* – favorise la stabilité au niveau de la santé et soulage les douleurs de coliques; 6) *Chilco* – permet de soulager le « mal aire »⁶⁷; 7) *Altamisa* – soulage principalement les maux de tête et d'estomac, les douleurs musculaires, menstruelles et intestinales; 8) *Flor de izote* – soulage ce qui se rapporte aux oreilles. Alors que la connaissance de ces plantes curatives revient généralement à la transmission d'un maître, les *curanderos* interrogés ont souligné l'absence de ce dernier. Tous sans exception ont affirmé avoir reçu ces connaissances de Dieu, niant tout intermédiaire « humain » dans la transmission du savoir : « Dios me guía en el conocimiento de las plantas y su utilización » a précisé Doña Ofelia, « tomé conocimiento sobre el poder de las plantas medicinales en sueños en los que Dios me hablaba⁶⁸ ». Cette provenance divine soutiendrait à nouveau leur prédominance vis-à-vis les leaders pentecôtistes. L'omniprésence de Dieu est ainsi observée dans l'ensemble du processus lié au *curanderismo*, que ce soit au niveau de l'appel, de l'initiation – sujet sur lequel je reviendrai plus tard –, du savoir et de la transmission, ainsi que de la guérison.

Outre le recours aux saints et aux plantes, les guérisseurs traditionnels rencontrés font également l'usage d'une multitude d'« outils curatifs », considérés comme autant de portes ouvertes au diable par les pentecôtistes. De ceux-ci l'on peut dénoter : l'*Agua de Florida*⁶⁹, l'eau bénite, les *montes* (plantes rituelles), les œufs et les limes; l'alcool et les cigares sont également utilisés chez les *brujas*, tout comme les animaux – notamment des poules et des chats – pour les sacrifices. Les *veladoras*, que l'on pourrait traduire par « lampions », sont quant à elles centrales dans les séances chamaniques. Achetées par les clients, elles constituent des offrandes favorisant l'efficacité de la demande. La

⁶⁷ Le *mal aire* signifie « bad or evil air ». Il s'agit d'une maladie métaphysique dont le terme se rapporte soit à un courant d'air froid qui peut porter ou causer la maladie, ou aux mauvais esprits qui peuvent envahir le corps et produire ainsi la maladie ou la mauvaise fortune. Une marche extérieure tôt le matin ou tard en soirée peut ainsi en être la cause, tout comme une promenade dans un cimetière. Le *mal aire* peut autant être la cause d'un rhume de cerveau que d'un cancer. Les enfants sont plus susceptibles d'en être atteints. Il peut être diagnostiqué et traité par divers guérisseurs traditionnels à l'aide de remèdes à base de plantes médicinales, de rituels et/ou d'une *limpieza* – un nettoyage cérémoniel (De La Torre 2009, 752).

⁶⁸ Or, tel que nous le verrons prochainement, Doña Ofelia a également acquis des connaissances auprès de son père – ce qu'elle a tenté de dissimuler à quelques reprises.

⁶⁹ Eau de Cologne commercialisée, présentée sous diverses couleurs et odeurs.

nature de la requête détermine la couleur du lampion qui devra être brûlé (*voir annexe III*). Cette richesse matérielle du guérisseur traditionnel, qui, je tiens à le préciser, n'est pas la même pour chacun, est l'expression d'un potentiel propre au chamane, mais constitue avant tout une attestation de l'influence et de la relation divine qu'entretient ce dernier avec l'Être suprême. Avec une telle ouverture vis-à-vis une diversification de savoirs et de sources de savoir – car bien que Dieu soit le principal transmetteur, les saints et autres auxiliaires jouent également un rôle au niveau de cette transmission –, les chamanes cumulent et complexifient leurs compétences aux yeux de la communauté.

Avec de tels pouvoirs vantés à la fois par les *curanderos* et les *brujas* interrogés, il serait tout à fait naturel de s'attendre à ce que chacun d'eux se place en tête de la hiérarchie des divers acteurs pouvant se mesurer sur le terrain « médical » guatémaltèque⁷⁰. Or, les *curanderos* affirment curieusement occuper la seconde place dans l'échelle de puissance, juste au-dessous des *brujos*⁷¹. En soutenant un tel classement des détenteurs de pouvoirs ou de dons, les *curanderos* en viennent à accorder une plus grande force aux pouvoirs du mal : « Los brujos son más poderosos porque trabajan con el puro demonio ». Sachant qu'aux yeux de ces derniers, la *brujería* est à l'opposé du bien et coopère avec les forces obscures, n'en viennent-ils pas à donner à Satan la position qu'il a toujours souhaitée, c'est-à-dire celle de l'Être suprême? Cette révélation – qui est revenue à maintes reprises sur le terrain – s'avère quelque peu paradoxale étant donné le discours tenu sur la suprématie de Dieu par les représentants du *curanderismo*. Mais pourquoi un tel surclassement des forces du mal?

L'explication repose sur le fait que les *brujos* sont à la fois aptes à guérir la maladie et à la provoquer (sorts). Les maux engendrés par la sorcellerie semblent, par ailleurs, être les plus importants dans la classification des afflictions étant donné qu'ils peuvent volontairement entraîner la mort.

⁷⁰ Certains pourraient faire remarquer que la médecine dite moderne n'a pas été prise en considération. Cette absence est motivée par le fait que *curanderos*, *brujos* et pasteurs placent ces spécialistes à l'écart, étant donné que leurs connaissances proviennent de nombreuses années d'études plutôt que de pouvoirs ou de dons reçus.

⁷¹ Cette déclaration ne va pas à l'encontre du discours tenu par les *brujas* – du moins, celle qui affirme véritablement l'être –, qui soutiennent la supériorité de la *brujería* étant donné sa capacité à effectuer autant le bien que le mal.

Tableau 1 – Hiérarchisation des détenteurs de pouvoirs/dons selon les guérisseurs traditionnels

<i>Classement hiérarchique</i>		<i>Motifs de ce classement</i>
<i>1</i>	<i>Brujo</i>	Apte à engendrer et à guérir le mal provenant de la sorcellerie.
<i>2</i>	<i>Curandero</i>	Apte à guérir le mal provenant de la sorcellerie, mais non à le causer.
<i>3</i>	<i>Pasteur</i>	Inapte à provoquer et à <i>sanar</i> le mal provenant de la sorcellerie ⁷² .

Ainsi, celui qui est en mesure de remédier aux maux engendrés par la sorcellerie (*curandero* et *brujo*) détient une position plus élevée que celui qui ne peut le faire (*pasteur*), mais les pouvoirs de celui qui a également la capacité de provoquer la maladie (*brujo*) – c’est-à-dire faire de la sorcellerie – surpassent ceux de celui ou celle qui en est incapable (*curandero*).

Pour les convertis pentecôtistes, une telle affirmation des *curanderos* n’est guère surprenante. En partant de la dissimulation du travail satanique, les pentecôtistes donnent deux points d’explication quant à la supplantation de Dieu par le diable.

1. Tout d’abord, en affirmant que les *brujos* ont plus de pouvoirs, les *curanderos* pensent pouvoir prouver qu’ils ne coopèrent pas avec les forces obscures tel que leur reproche le mouvement évangélique. En accordant plus de force à la *brujería*, le *curandero* sous-entend indirectement qu’il pourrait acquérir une force supplémentaire s’il passait à cette forme de chamanisme. Or, en demeurant dans le *curanderismo*, il démontre à tous et chacun que l’acquisition de ces pouvoirs n’a que peu d’intérêt si cette appropriation est pour l’empêcher de poursuivre la « mission divine » qu’il se dit avoir reçue.
2. En soutenant que le *curandero* ment sur ses réelles capacités à collaborer avec le monde obscur, de tels propos sur la puissance supérieure des *brujos* viennent les y inclure. En étant conscients de leurs capacités à travailler avec le diable, ils en viennent eux-mêmes à se positionner au sommet de l’échelle de puissance. Ainsi, leur discours n’est pas en contradiction avec la réalité, étant donné qu’ils sont aussi aptes à collaborer avec les puissances maléfiques

⁷² Selon les pentecôtistes, les mauvais esprits et la sorcellerie ne peuvent rien contre le pouvoir divin. Face à la suprématie de Dieu, aucune emprise maléfique n’est censée laisser sans espoir, même si, pour une raison ou une autre, la libération espérée n’est pas immédiate (Boutter 2002, 175).

que ne le sont les *brujos*. Bref, ils sont inclus dans la supériorité qu'ils attribuent à la *brujería*.

En récusant la suprématie divine, le *curandero* atteste ainsi l'idée selon laquelle il ne croit ni ne travaille avec ce dernier. Sachant qu'il soutient que la force de Satan évince celle de l'Être suprême, comment peut-on continuer à donner crédit à sa bienfaisance sans, tout comme lui, tomber dans la mécréance?

Moi je sais que Dieu est plus fort, je n'insinuerai jamais le contraire. Pour affirmer une chose aussi sordide, il faut justement s'être laissé piéger par les démons. Moi je sais que Dieu est celui qui détient le plus de puissance, autrement pourquoi le surnommerait-on le Tout-Puissant? (Traduction libre des propos de Julia)

Synthèse : une brève confrontation des regards

Les deux derniers chapitres ont permis d'observer l'ampleur et la nature des divers propos tenus par les acteurs du domaine religieux pentecôtiste et du champ de la guérison traditionnelle. Alors que les pasteurs, dont l'opinion n'est évidemment point favorable aux guérisseurs, n'émettent aucune distinction entre le *curanderismo* et la *brujería* en les associant tous deux aux forces du mal, les *curanderos*, quant à eux, démontrent une opinion plus nuancée concernant les pasteurs. S'il y a effectivement plusieurs bémols à l'attestation d'une véritable relation entretenue entre un pasteur et Dieu, cela n'empêche point d'ajuster le dénigrement porté en fonction des différents représentants pentecôtistes. Une première distinction entre les accusations se situe ainsi entre la particularisation (limitation) et la généralisation : alors que les *curanderos*, et dans une moindre mesure les *brujas*, reconnaissent l'aspect thérapeutique et la relation divine de certains pasteurs, ces derniers généralisent à l'ensemble des guérisseurs traditionnels leur relation trompeuse avec Dieu.

Bien que le discours pentecôtiste sur la sorcellerie, les traditions, le combat entre les forces obscures et les forces divines semble davantage les affecter, les *brujas* se retiennent également de tomber dans l'extrapolation, même si elles acceptent plus difficilement les accusations qui leur sont portées. Cette différence notable au niveau de la réception des attaques entre *curanderos* et *brujos* semble liée à un rôle ainsi qu'à des fonctions plus ambiguës au sein de la société. Alors que le *brujo* est explicitement associé au monde satanique, le *curandero*, quant à lui, sème le doute dans les esprits. Ne

sachant trop s'il revient au bien ou au mal, la perception des Guatémaltèques à son égard est mitigée. N'étant pas clairement associé au mal dans les esprits (outre ceux des pentecôtistes), le *curandero* s'approprie moins la critique, et la redirige lui-même vers le *brujo*, prétendant que le pentecôtiste se confond entre les deux types de guérisseurs.

L'expansion des groupes évangéliques crée un sentiment de malaise chez les détenteurs du savoir traditionnel. Le prosélytisme qui sous-tend une logique dégradante aux yeux des chamanes, se voit encore plus controversé par le fait qu'il passe par des attaques et des insinuations qualifiées de mensongères à l'égard des catholiques et des guérisseurs que ce soit dans les lieux de culte ou sur la place publique. L'implantation d'idées de guerre s'inscrivant dans une logique de propagande ramène à la surface un questionnement soulevé par Mary (1998a, 55), à savoir « comment un prédicateur peut-il, en bon chrétien, prôner l'amour de son prochain (et surtout de ses ennemis) et se laisser aller à la dénonciation agressive de l'autre proche, complice du Diable », encourageant ainsi à répondre à l'agression par l'agression? Une telle attitude souligne deux axes contradictoires au sein d'un même discours qui, selon les chamanes, doit certainement demeurer ambigu pour certains fidèles. Alors que les réactions et propos tenus du côté chamanique, particulièrement par les *brujas*, dépeignent le pentecôtisme comme une menace, les pasteurs à l'inverse, semblent percevoir le *curanderismo* et la *brujería* comme essentiels à leur combat spirituel. Aux forces du bien doit immanquablement s'opposer des forces du mal. La présence physiquement observable de ces dernières est favorable à la lutte que se sont donnée les pentecôtistes. De ce fait, une attitude dynamique et offensive est tout autant souhaitable de la part des guérisseurs, car c'est en affrontant de « vrais » opposants que le mouvement religieux parvient à se fortifier. Le pentecôtisme réussit ainsi à tirer profit de la présence du Malin qui devient, pour ainsi dire, l'agent double de la conversion (*Ibid.*, 77) et de la consolidation.

Désireux d'imposer une frontière fixe et étanche, le pentecôtisme exprime une prise de distance à l'égard de son adversaire. Bien que manifestant une revendication de rupture, cette mouvance protestante réussit-elle véritablement à se dissocier de ces pratiques? Le prochain chapitre s'attachera à démontrer que malgré les efforts déployés, un prolongement entre ces deux univers *à priori* distincts est bel et bien perceptible.

CHAPITRE 6

CONTINUATIONS ET CONCORDANCES : UNE RÉELLE RUPTURE ENTRE CHAMANISME ET PENTECÔTISME?

Les pratiques chamaniques guatémaltèques démontrent clairement une proximité avec le catholicisme. La plupart des guérisseurs traditionnels, notamment ceux rencontrés, s'identifient comme tels et ont par ailleurs incorporé plusieurs symboles catholiques. Or, de par sa nature, le pentecôtisme est de plus en plus rapproché du chamanisme avec lequel plusieurs anthropologues (Bastian, Laplantine, Pédrón-Colombani) identifient des continuités : une guérison par la foi, les esprits (qui peuvent notamment prendre possession du corps humain), l'exorcisme, l'appel divin, etc. Selon Bastian (1994, 232), le pentecôtisme latino-américain constitue un « mouvement de « recomposition de la religion populaire » qui encourage l'effervescence des pratiques culturelles, puise abondamment dans les représentations locales pour les reformuler, en d'autres termes se nourrit de toute la matière culturelle à sa portée pour se livrer à son tour au « travail syncrétique » ». Malgré un fonds commun de référence, je tiens toutefois à préciser que je n'ignore pas les différences qu'exposent les deux phénomènes, pas plus que je ne les sous-estime. Cependant, il me semble essentiel de relever certains des éléments pentecôtistes évoquant la logique chamanique, attestant de ce fait que la mouvance protestante contribuerait paradoxalement à la perpétuation des pratiques qu'elle prétend s'évertuer à éliminer.

6.1 Des ressemblances qui piquent la curiosité

L'idée qu'il existe un rapport étroit entre le pentecôtisme et le chamanisme émane de nombreux Guatémaltèques aux profils très variés (en terme de convictions religieuses, de genre et d'âge). À cet effet, les catholiques sont parmi les premiers à y percevoir une frauduleuse imitation provenant du premier⁷³. « No se pueden ignorar los elementos que recuerdan al chamanismo » a précisé Rosa. « Es flagrante... copian a los curanderos. Y después dicen abandonarlos ¿Buscan sustituirlos? » Nombreux sont les non-convertis qui y perçoivent une forme travestie de chamanisme, sinon un vaste

⁷³ Tel que l'a fait remarquer Pédrón-Colombani (2001), la religion catholique au Guatemala signifie accepter un héritage culturel.

simulacre. À certains égards, les *curanderos* ont également cette même impression d’être copiés – du moins, que les leaders pentecôtistes les rejoignent sur divers plans alors que toute association dans les pratiques est niée chez ces derniers. « Hay evangélicos que ya se hacen pasar por curanderos » a affirmé Don Luis, « usurpan nuestra práctica ». Mais ces similarités observées par les *curanderos* ne les importent guère. Au contraire, certains guérisseurs tels que Don Carlos donnent plutôt l’impression de rechercher cette proximité et de se réjouir de telles constatations. Cet aspect fera d’ailleurs l’objet d’une analyse dans le prochain et dernier chapitre.

Alors que l’on pourrait s’attendre à une vision totalement opposée auprès des convertis pentecôtistes tentant de nier de quelconques similitudes, certains affirment que le parallélisme observé entre les deux phénomènes les a amenés à aller voir de plus près la mouvance religieuse à l’étude. Tel est le cas d’un des fils de ma famille d’accueil – le cadet – qui, entre son frère benjamin qui s’est complètement converti⁷⁴ et l’aîné qui demeure attaché au catholicisme, lui a un pied ici et là. Ne se définissant ni catholique ni pentecôtiste, il avoue néanmoins avoir une certaine fascination pour les célébrations pentecôtistes qui, selon lui, lui permettent de se rapprocher de ce qu’il ne peut observer au sein du chamanisme :

Ma mère m’empêche depuis plusieurs années de consulter des chamanes. J’en ai consulté qu’un seul, une fois, lorsque j’étais petit. Elle l’interdit d’ailleurs à mon père aussi. Mais j’aime bien assister aux célébrations évangéliques, même si je ne me considère pas converti. À la différence du catholicisme, le pentecôtisme me permet d’observer des phénomènes que je trouve fascinants dans le *curanderismo* et la *brujería*, tels des possessions et des exorcismes. (Traduction libre des propos de Gerson)

Ainsi, les éléments qui attirent Gerson (24 ans), et qui semblent également attirer davantage les jeunes, résident dans ce sentiment de proximité avec les pratiques chamaniques. Les expériences extatiques, les visions, la prière enthousiaste et vivante, les possessions par l’Esprit Saint ou par des esprits maléfiques exercent une grande attraction, autant d’éléments qui semblent par ailleurs fasciner les plus âgés qui voient là des manifestations reliées aux pratiques et croyances ancestrales.

⁷⁴ Même si le chamanisme le rebute (seule exception rencontrée chez les plus jeunes), Diego admet tout de même percevoir certaines similarités entre les deux pratiques.

Curieusement, il semblerait que cet attrait pour la sorcellerie et le chamanisme soit une question de génération. Bien qu'il y ait évidemment des exceptions, les plus âgés (grands-parents) ainsi que les plus jeunes (petits-enfants) semblent les plus à l'aise et s'enchantent même des possibles associations entre le chamanisme et cette mouvance protestante à laquelle ils se sont convertis. Étrangement, les parents des jeunes (ou les enfants des plus vieux convertis) – c'est-à-dire ceux qui se situent actuellement dans la trentaine, la quarantaine et la première moitié de la cinquantaine – se montrent les plus réfractaires à une possible continuité entre les deux phénomènes, rejetant tout intérêt pour les pratiques occultes.

Comment interpréter cette distinction générationnelle? L'explication réside-t-elle dans le nombre d'expériences chamaniques vécues? Dans les résultats obtenus? Dans un attachement à la tradition? La réponse repose probablement sur un amalgame de ces interrogations. Ainsi, je suppose que les fidèles plus âgés, qui ont sans doute vécu plus d'expériences chamaniques au cours de leur vie que leurs propres enfants, ont développé une certaine familiarité avec ce type de pratique qui fait partie intégrante de leurs traditions. Leurs enfants, quant à eux, moins familiers à celui-ci, assimilent probablement le discours pentecôtiste avec une plus grande facilité et aisance étant donné leur détachement plus marqué envers le *curanderismo* et la *brujería*. Il est d'ailleurs important de souligner que la plupart des pasteurs guatémaltèques, dont les deux ayant collaboré à l'étude, se situent dans ces tranches d'âges. Ne connaissant pas aussi bien le chamanisme que leurs parents, le mal peut y être plus facilement associé favorisant de ce fait une perception de rupture et un rejet de toute continuité avec la religion à laquelle ils se sont convertis. Quant aux plus jeunes, eux qui connaissent généralement peu ses pratiques, ils se voient guidés par une certaine curiosité. Intérêt pour les phénomènes peu communs et particuliers ou, tout simplement, pour l'interdit, il n'en demeure pas moins que le pentecôtisme puisse constituer une alternative fort distrayante. Pour l'instant, cette explication demeure partielle et hypothétique. D'autres recherches devront approfondir cette différenciation, mais de telles observations et propos attestent explicitement que la perception de manifestations chamaniques au sein des pratiques pentecôtistes n'est pas singulière aux anthropologues.

6.2 Travailler avec le pouvoir de Dieu : une place de médiateur

Alors que certains auteurs ont relevé une distinction précise entre le rôle d'intercesseur joué par le pasteur et la manipulation exercée sur les esprits auxiliaires par le chamane, il importe de mentionner qu'une telle affirmation semble peu appropriée aux guérisseurs interrogés lors de cette étude, notamment les *curanderos*. Le caractère même du rapport qu'établit d'une part le chamane avec ses esprits auxiliaires et Dieu, et d'autre part le pasteur avec Dieu, ne diffère pas.

Selon les observations effectuées sur le terrain, les chamanes rencontrés, tout comme les pasteurs évangéliques, remettent les guérisons entre les mains d'un être suprême : Dieu⁷⁵. Ce dernier décide non seulement si l'individu en question guérira, mais également le moment où cela surviendra. Dans ce chamanisme christianisé, aucun contrôle ou influence venant du chamane ne peut être exercé sur ce dernier tout comme il demeure également limité face aux saints ou tout autre esprit auxiliaire, soutenant être à la merci de leur bon vouloir. De par des contacts privilégiés, ces derniers sont interpellés par le guérisseur afin de venir en aide à l'individu concerné, mais la décision ultime de rémission n'est pas de leur recours. Ainsi, tout comme le pasteur qui ne constitue qu'un intercesseur demandant la guérison à Dieu, le *curandero* se retrouve dans la même position, dépendant ultimement et totalement de la volonté de l'Être suprême. À cet effet, les prières effectuées par l'un et l'autre – le chamane lors d'un rituel de guérison et le pasteur lors d'une *sanación divina* – témoignent de cette « prise en charge divine » :

Prière chamanique :

« *En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Amén.*

Santa Juana, San Juan, El Divino Maestro, San Miguel Arcángel, San Juan Batista, Doctor Lorenzo, escúchame el día de hoy por todos los días. Ayuda a curar esta hija, a retirar esta enfermedad lo más pronto que se pueda. Dale luz, dale fuerzas, dale libertad, dale poder a ésta hija para poder salir adelante con todo lo que quiere. Hermano Pedro, Virgen de Guadalupe, Virgen de Concepción, en tus manos

⁷⁵ Les *brujas* accordent toutefois moins d'importance à Dieu dans les guérisons. Les résorptions relèvent en partie de l'Être suprême, mais tout autant des *brujas*. Ces dernières s'attribuent de ce fait davantage les mérites de la cure que les *curanderos*.

encomiendo todo lo mejor. Señor Jesús ayuda en todo lugar a retirar esta enfermedad que tiene esta muchacha que se llama Teresa. Padre, en tus manos pongo su curación.

En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo. Amén. »

Prière pentecôtiste :

« Oh, Dios mío, este enfermo que se encuentra ante Ti vino a pedirte por lo que él cree que es lo más importante, por lo que desea y considera lo mejor para él. Infunde Oh Dios, en su corazón estas palabras : « La salud del alma es lo más importante ». Señor, que se cumpla en él tu santa voluntad! Si Tú quieres, que se sane, y, si es tu voluntad, que siga llevando su cruz. Te rogamos también por nosotros, que oramos por él, purifica nuestros corazones para que seamos digno de transmitir por nuestro medio, tus santas gracias. Señor, protégelo y alivia sus dolores y que se cumpla en él tu santa voluntad. Y que tu amor santísimo se manifieste en él. Ayúdale a llevar con valentía su cruz. Amén. »

Cette reconnaissance du pouvoir divin pourrait s'interpréter comme une perte au niveau des pouvoirs⁷⁶ traditionnels du chamane. Or, bien que n'étant plus « autant » responsables de la rémission⁷⁷, leur fonction et participation à la guérison demeurent tout de même actives et essentielles, puisque c'est par l'intermédiaire de la pratique thérapeutique chamanique qu'elle surviendra. Dieu ne fait que décider si le plein potentiel des rituels et pratiques sera atteint. J'aurai prochainement l'occasion d'expliquer sous quel motif. Ainsi, le rôle du chamane demeure nécessaire, mais l'effet thérapeutique, qui s'étend sur un continuum – allant d'un léger apaisement, au retour d'un certain bien-être jusqu'au rétablissement complet –, est tributaire du Divin Créateur.

De par cette subordination, leaders pentecôtistes et guérisseurs traditionnels définissent leur rôle comme étant celui d'intermédiaires entre le monde humain et divin. Le pasteur Rodriguez se considère comme l'un des médiateurs entre Dieu et l'homme,

⁷⁶ Bien que le mot « pouvoir » ait été majoritairement utilisé dans ce mémoire dans le but d'émettre une différenciation entre les forces du chamane et les dons du pasteur, les guérisseurs traditionnels utilisent principalement le mot « don » pour qualifier les puissances ou pouvoirs qu'ils ont reçus de Dieu.

⁷⁷ Je me permets ici de parler au passé, puisque selon les données antérieures disponibles sur le chamanisme guatémaltèque, Dieu n'avait pas cette omniprésence dans la pratique, ce qu'ont d'ailleurs confirmé les chamanes en parlant de leurs ancêtres. La place accordée à l'Être suprême dans la guérison est donc plus considérable que par le passé.

l'organe de la grâce divine qu'il communique aux fidèles⁷⁸. Cette position que s'octroient plusieurs leaders pentecôtistes les différencie du simple laïc. Cette médiation se trouve néanmoins en contradiction avec ce que soutenait Martin Luther, père du protestantisme, concernant les intermédiaires de Dieu. Ce dernier avait protesté contre de telles pensées qui caractérisaient le catholicisme, car il ne pouvait y avoir, à son avis, quelque intermédiaire que ce soit entre Dieu et le chrétien, le Christ étant le seul et unique médiateur de Dieu. Cette idée rejoint en quelque sorte ce que l'on retrouve dans le *sacerdoce universel*, qui met l'accent sur l'aptitude de tout être humain à communiquer directement avec Dieu, sans une médiation obligée par un clergé spécialisé (Fath 2005, 379). Tout croyant étant également prêtre, le pasteur est censé être uniquement un « ministre » du culte, savant et conseiller, mais non-détenteur d'un pouvoir particulier, ni d'une plus grande dignité aux yeux de Dieu. Or, malgré la présence d'une apparente structure démocratique et communautaire favorisant la participation de tous, nous ne pouvons pour autant parler d'« égalitarisme »; des allégations telles que celles tenues par le pasteur Rodriguez attestent d'un éloignement entre les Églises pentecôtistes et ce principe fondateur de la Réforme protestante du 16^e siècle. En transformant le moindre pasteur en intermédiaire nécessaire pour unir les fidèles à Dieu, qui, par le fait même, le revêt d'un caractère divin, « être pasteur » n'est dès lors plus une fonction, mais un état.

Ce rôle évoqué s'inscrit en continuité avec le guérisseur traditionnel qui tient également un discours similaire, autant à l'égard des leaders pentecôtistes que de lui-même : « Ellos son como unos « transmitidores », como cuando usted transmite algo » (Propos de Don Luis). Les *curanderos* se réjouissent une fois de plus de soulever un autre point commun entre eux et les représentants du pentecôtisme : « Somos similares, pero bajo dos formas diferentes », a tenu à préciser Don Carlos. Les guérisseurs traditionnels se définissent comme intermédiaires entre le monde des esprits et le monde humain, mais également médiateurs privilégiés entre Dieu (le divin) et les hommes (le

⁷⁸ Il y a lieu de spécifier qu'au sein du pentecôtisme, l'Esprit Saint constitue également un intermédiaire. Il est le vecteur par lequel les dons prennent forme parmi les croyants (Pédrón-Colombani 1998b, 65).

terrestre). « Somos los intermediarios de Dios, somos sus mandados », a déclaré Doña Ofelia. « En realidad, somos su mano de obra ».

Le cas de certains *curanderos* est tout de même explicite à ce sujet, alors que leurs corps deviennent les hôtes d'un esprit auxiliaire. En effet, lorsque sollicité pour leur aide, deux des *curanderos* rencontrés établissent une communication particulière entre le monde-autre et le monde-ci en étant eux-mêmes habités par un être de l'invisible⁷⁹. Lors des séances, Don Carlos se présente comme étant *El Divino Maestro*, titre désignant Jésus Christ, alors que Doña Ofelia se présente comme l'esprit de Jeanne d'Arc⁸⁰. La communication chamanique ne s'effectue pas sous le contrôle du *curandero*; l'esprit auxiliaire particulier s'exprime par la bouche du guérisseur et se présente en début de chaque séance. Ceci vient donc renforcer l'idée selon laquelle le chamane occupe davantage une position d'intermédiaire qu'un contrôle absolu sur la situation et ses auxiliaires. À la suite de leurs séances, qui pour des raisons de concentration se déroulent les yeux fermés, les deux *curanderos* ne gardent aucun souvenir de la rencontre avec le client, que ce soit de ce qui a été dit, de ce qui s'est produit ou même du client rencontré. Ainsi, alors que je venais de me présenter pour la première fois à l'esprit auxiliaire, je me devais à la question « Quién eres? » du *curandero* hors fonction, reprendre l'explication des motifs de ma présence ainsi que les buts de ma recherche⁸¹.

⁷⁹ Cette particularité a d'ailleurs été soulignée comme un aspect attestant la supériorité du *curanderismo* vis-à-vis du pentecôtisme.

⁸⁰ Afin de se laisser habiter par l'esprit particulier, les *curanderos* exécutent un certain rituel d'ouverture au monde-autre qui leur est propre. Pour Don Carlos, l'ouverture volontaire relativement discrète s'obtient par une légère stimulation olfactive, soit le humage d'un petit récipient contenant de l'*Agua de Florida*, pour réciter par la suite le *Notre Père* précédé d'un signe de croix. À la différence de ce dernier, Doña Ofelia endosse quant à elle un costume chamanique qui consiste à une longue robe de soie brune aux motifs floraux qu'elle s'est procurée aux États-Unis. À cela, elle effectue un signe de croix, pour ensuite se concentrer en joignant les mains devant elle et exécuter un mouvement répété de la tête de gauche à droite, hochement qui semble pouvoir provoquer un certain étourdissement de par la fréquence et la rapidité avec laquelle il est effectué. Au cours de ce rituel, quelques séquences de trois reniflements prononcés sont effectuées par la *curandera*, et ce, sans avoir procédé à l'inhalation d'un quelconque produit. Ce procédé rejoint indirectement les pasteurs et convertis qui, pour être entendus et favoriser la descente de l'Esprit Saint, ont recours à la prière, mais également au jeûne. Conjointement, ces deux pratiques soulignent le caractère d'extrême nécessité, la force de la supplication. Ils sont d'une grande efficacité, d'où leur recours fréquent lors d'expulsions de démons.

⁸¹ En ne s'attardant qu'à la relation observée entre le chamane ou le possédé et les esprits, nous pourrions être tenté, tel que l'anthropologue britannique Ioan M. Lewis (1977), d'affirmer que le chamanisme et la possession sont indissociables. Or, une telle démonstration serait pour le moins réductionniste, omettant l'étude de plusieurs antinomies que présentent les deux systèmes, telles que la recherche délibérée de la

Mise de l'avant au sein du pentecôtisme, la glossolalie⁸², qui consiste à s'exprimer en langue étrangère totalement inconnue, se rapproche de cette particularité chamanique⁸³. Cette proximité ne s'inscrit pas tant, dans le cas présent, dans l'expression verbale incompréhensible (étant donné que ce n'est pas le cas du chamanisme observé), mais plutôt dans le fait que le pasteur ou le fidèle qui expérimente ce don charismatique, est sous le contrôle de l'Esprit Saint. Ce n'est pas l'homme qui parle, mais l'Esprit Saint qui s'exprime à travers lui. Ce dernier est un être qui descend en l'homme. Le phénomène de glossolalie est d'ailleurs associé à un état de possession par Felicitas D. Goodman (1972). Traduisant une relation exclusive, personnelle et directe avec Dieu, ses manifestations de la glossolalie et de l'auxiliaire chamanique tendent, à l'évidence, à renforcer la foi du fidèle et du client.

La présence divine demeure ainsi constante, et ne se limite pas à l'octroi de dons et de forces. En effet, selon les guérisseurs interrogés, hormis d'entrer en jeu dans la décision de la rémission ultime, Dieu serait omniprésent dans les séances⁸⁴ et interviendrait continuellement, que ce soit pour indiquer les plantes à utiliser, de quels maux ou maladies souffre le client⁸⁵, etc. :

Je guéris par la volonté de Dieu. C'est lui qui me dit quoi utiliser... j'écoute sa volonté. C'est lui qui me dit quoi faire, qui m'ordonne quoi faire et quoi donner. Si Dieu me dit « aide-les, car ils ont besoin de toi » alors je le fais. Pour n'importe quelle maladie ou douleur, je me dois de les aider. (Traduction libre des propos de Don Luis)

De façon similaire au guérisseur traditionnel, le pasteur se laisse guider par l'Être suprême qui lui dicte en quelque sorte ce qu'il doit aborder et effectuer lors des célébrations dominicales. Les explications de Guillermina sont à cet effet fort

transe par le chamane en opposition au possédé qui subit la descente de l'esprit malgré lui. Bien que plusieurs auteurs aient cherché à systématiser les ressemblances entre chamanisme et possession, il m'apparaît plus approprié de les positionner, tel que le suggère Michel Perrin (1995, 92), aux deux pôles d'un continuum où se déploient des formules intermédiaires de traitement de l'infortune.

⁸² La glossolalie constitue une expression concrète du baptême par l'Esprit Saint au sein du pentecôtisme.

⁸³ Bien que se basant sur les Écritures saintes pour adopter un tel comportement, la glossolalie est toutefois désignée comme un signe de sorcellerie dans le *Malleus Maléficarum*.

⁸⁴ L'Être suprême interviendrait également dans les séances où le chamane se voit habité par un esprit auxiliaire. D'ailleurs, ces derniers sembleraient être considérés comme des figures « dérivées » de Dieu lui-même.

⁸⁵ Quelques *curanderos* fréquentent également les églises catholiques pour y faire brûler des cierges (dons), en échange de révélations sur l'origine des maladies de leurs clients.

illustratives :

La prédication⁸⁶ dépend de ce que Dieu fait sentir au pasteur. Celui-ci va parler d'un sujet en particulier par rapport à ce qu'il va ressentir, et c'est Dieu qui lui donne ce sentiment, il va lui faire ressentir dans son cœur, il le guide. Il n'y a pas une date précise pour parler d'un sujet particulier.

Et au pasteur Rodriguez d'ajouter : « No soy yo él que habla durante estos 45 minutos, es el Espíritu Santo. Es Dios que habla a través de mí ». C'est ainsi que le pasteur aborde les thèmes de la guérison, de l'argent, de la sorcellerie ou tout autre sujet nécessitant être explicite. Il est sous un contrôle constant. Dieu peut donc à la fois être perçu comme un guide, mais aussi comme l'orateur de ces discours moralisateurs d'ailleurs peu structurés, laissant place à la spontanéité.

Se proclamant tous deux les « élus de Dieu », une relation directe et personnelle leur est ainsi offerte avec l'Être suprême. Cette dernière, s'engageant par un événement particulier interprété comme un appel divin dans un cas comme dans l'autre, leur permet de partager une phase initiatique pour le moins analogue. Bien qu'il puisse s'agir d'une communication onirique, d'une maladie, d'une vision, d'un songe, d'un signe corporel ou d'une opportunité spéciale au sein du mouvement protestant ou du chamanisme, l'interprétation d'un message prédicatif provenant d'un autre monde est centrale et commune à cette diversité d'appels. Cette dernière permet non seulement de se voir investi d'une mission du Tout-Puissant, mais également de se présenter comme un de ses représentants⁸⁷.

6.3 La foi en Dieu : la clé de toutes guérisons

Soulignée brièvement dans le chapitre précédent, la guérison, qu'elle soit chamanique ou pentecôtiste, implique dans un premier temps une réciprocité. Tel que l'a mentionné Melissa A. Pflüg (1998, 164) : « Curing [...] is a process of gifting ». Or, outre la notion de don/contre-don, la guérison chamanique et la *sanación* pentecôtiste se

⁸⁶ Il s'agit d'un sermon.

⁸⁷ À ce propos, Perrin (1995, 28) a souligné que cette forme d'accès du chamane par l'élection « divine » ou « spontanée » est généralement observée dans les sociétés où le chamanisme ne se voit pas directement associé à une forme de pouvoir, là où il ne constitue pas un enjeu social d'envergure, ce qui s'applique au contexte d'étude actuel.

rejoignent en faisant intervenir la grâce de Dieu sur la base de la foi. Contrairement à la médecine dite moderne pour laquelle il n'y a nul besoin de croire en l'efficacité des médicaments, traitements ou compétences du médecin pour parvenir à la guérison, l'efficacité chamanique et pentecôtiste repose prosaïquement sur l'acte de foi⁸⁸. À ce niveau, la personne elle-même constitue un facteur de la guérison.

Tel que l'ont démontré plusieurs anthropologues et autres spécialistes de la religion, la foi est centrale à la mouvance pentecôtiste. Cette dernière est considérée comme l'unique moyen permettant à Dieu d'opérer son œuvre de guérison. La *sanación divina* a été permise par le sacrifice rédempteur du Christ sur la croix. Se chargeant des péchés, infirmités et maladies, il en libère l'humanité, de sorte que par la foi, l'homme accède à la guérison. Le texte de référence de cette doctrine mentionne :

³ Despreciado y desechado entre los hombres, varón de dolores, experimentado en quebranto; y como que escondimos de él el rostro, fue menospreciado, y no lo estimamos. ⁴ Ciertamente llevó él nuestras enfermedades, y sufrió nuestros dolores; y nosotros le tuvimos por azotado, por herido de Dios y abatido. ⁵ Mas él herido fue por nuestras rebeliones, molido por nuestros pecados; el castigo de nuestra paz fue sobre él, y por su llaga fuimos nosotros curados. ⁶ Todos nosotros nos descarriamos como ovejas, cada cual se apartó por su camino; mas Jehová cargó en él el pecado de todos nosotros. (Barbour Publishing 2003, Isaías 53(3-6))

Ainsi, la *sanación divina* découle de la croix et fait, par ailleurs, partie intégrante de l'œuvre du salut (Tchonang 2009, 170). Elle est directement rattachée à l'œuvre de rachat du Christ. Ce dernier a souffert le martyre en expiation des péchés et des maladies de quiconque allait croire en lui. Ce n'est pas la condamnation et les sanctions, ou les mesures coercitives et les corrections infligées qui parviendront à remédier à la situation. L'esprit malade n'est susceptible d'être guéri que par sa foi en Dieu; foi qui ne relève pas d'une connaissance doctrinale, mais plutôt d'une relation avec un Dieu vivant.

Mais cette dimension thérapeutique de la foi n'est pas étrangère aux guérisseurs traditionnels qui tout comme les leaders pentecôtistes, font également reposer l'efficacité de leurs pratiques sur la foi de leurs clients :

⁸⁸ C'est ainsi que je peux prétendre que l'intensification de la foi en Dieu peut être interprétée comme une mission divine, autant au sein du *curanderismo* que du pentecôtisme.

Dieu dit la même chose aux évangéliques « tu dois avoir foi si tu veux guérir ». C'est la même chose avec nous, si tu n'as pas la foi en Lui, tu ne guéris pas. [...] Pour faire disparaître la souffrance et la maladie, j'utilise plusieurs outils : des œufs, des limes, des chandelles, des plantes [...]. J'ai également mes esprits auxiliaires. Mais ce qui m'intéresse avant tout c'est la foi! Je travaille avec ces divers objets rituels, mais si la personne ne croit pas en Dieu, je ne peux rien faire. L'efficacité de mes connaissances dépend de la foi du client... car c'est Dieu qui me les a données. Elles ne peuvent être efficaces que s'Il le désire, et cela dépend de la foi que l'individu a en Lui. (Traduction libre des propos de Don Carlos)

Tout comme au sein du pentecôtisme, cette foi se voit circonscrite au dieu chrétien; les propres convictions du chamane entrant en ligne de compte. Mais la pratique thérapeutique chamanique se veut œcuménique, la foi des religions chrétiennes s'équivalant : « Lo que me importa es la fidelidad, la fe en **nuestro** Dios. Que la persona sea católica, evangélica u ortodoxa a mí me da igual. La única cosa que me importa es que adoremos todos al mismo Dios » (Propos de Don Carlos). Influençant l'efficacité thérapeutique, la foi jouera évidemment sur le nombre de « consultations » qu'une personne devra nécessairement effectuer auprès du pasteur ou du guérisseur étant donné les différents degrés de la foi : « Pueden volver de nuevo en sucesivas ocasiones, eso depende de la fe que tienen en Dios », a souligné Doña Ofelia. « Si su fe es grande, entonces una o dos visitas serán suficientes. La curación funciona por la fe, la esperanza y la paciencia ».

Mais la foi ne se voit guère circonscrite à cette unique fonction. Outre d'être responsable de la guérison, elle permet également aux *curanderos* et, dans une moindre mesure, aux *brujos*, de recevoir leurs pouvoirs et d'être choisis pour devenir guérisseurs : « Dios me mando estos poderes por mi fe en Él », a déclaré Don Carlos, sans toutefois avoir omis de mentionner qu'il peut aussi les perdre à tout moment, et ce, pour diverses raisons, incluant l'intensité de sa foi. Or, il importe de préciser que le don de *sanación* des pasteurs, comme tout autre don prétendu, est conditionnel à une foi intense et inébranlable en Dieu. Autrement, l'Esprit Saint ne descendra pas.

Con la finalidad de sanar, tanto el creyente como el grupo pueden ser instrumentos de la Divinidad. El don de la sanación se dispensa a quienes han sido elegidos por el Espíritu Santo por su fe sobresaliente y su obediencia a Dios. Hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, pueden recibirlo. (Garma Navarro 2000, 88)

Cette foi en Dieu est également perçue comme un don spirituel de Dieu : « La fe tiene su origen en Dios mismo, que la da (« Porque por la gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios » [Ef. 2 :8]) » (Lockward 1999, 396). On ne choisit pas de croire en Dieu, c'est plutôt lui qui nous choisit pour croire en Lui. Ceci pourrait alors être interprété comme la phase initiale de l'élection divine. Dieu choisit ses serviteurs – nul ne peut se choisir pour Lui. La foi constitue donc une révélation, il s'agit d'une grâce divine. Elle n'est pas le fruit de réflexions, mais un don attiré par la prière.

Cette importance accordée à la foi fait ainsi intervenir les questions que plusieurs spécialistes de la médecine moderne se sont posées concernant un réel impact de la foi sur la guérison. Bien qu'elle ait ses détracteurs, l'influence de cette dernière sur la rémission a également ses défenseurs tels que Deepak Chopra, Larry Dossey et Herbert Benson, médecins réputés pour leur ouverture au spirituel et leurs ambitions scientifiques (Delooz 1997, 187). Ce dernier, cardiologue et professeur à l'Université Harvard⁸⁹, prétend que la prière a un effet semblable à la méditation qui déclencherait des changements spécifiques sur le fonctionnement de l'organisme, ce qu'il a nommé la « réponse de relaxation » en opposition à la « réponse au stress », phénomène bien connu. En d'autres mots, la prière réduirait la sécrétion des « hormones de stress », provoquant par le fait même, une réduction de la pression artérielle, du rythme cardiaque et de la respiration, produisant ainsi un effet positif tant sur la santé physique que mentale. Mais selon les démonstrations de Benson, cette dernière est évidemment davantage efficace lorsque l'on a la foi (Laman 2006, 33).

Cet intérêt « scientifique » pour la foi est de plus en plus présent chez les spécialistes de la santé. Selon une étude présentée en 1996 à la réunion de l'*American Academy of Family Physicians*, 99 % des 269 médecins américains interrogés affirmaient qu'ils étaient convaincus que les croyances religieuses favorisaient la guérison et 75 % étaient d'avis que les prières effectuées par les autres, tels que par des membres de la famille, favorisaient le rétablissement du patient (Sloan *et al.* 1999, 664).

⁸⁹ Il est d'ailleurs le président fondateur du *Mind/Body Medical Institute* au Massachusetts General Hospital de Boston.

Pour plusieurs, la guérison par la foi n'est pas très éloignée de l'effet placebo⁹⁰. Eric Aymé Meunier (2009, 41-44), docteur et spécialiste en hypnose clinique, a à cet effet soulevé plusieurs conditions favorables au fonctionnement du placebo, conditions qui se voient d'ailleurs réunies, la plupart du temps, dans les guérisons chamaniques et les *sanaciones* pentecôtistes :

1. Tout d'abord, l'individu vient consulter lorsqu'un seuil de motivation ou d'inquiétude est atteint. Ses croyances, sa foi, ses attentes et espoirs, conditionnés par son histoire ainsi que son profil psychologique, entrent en jeu. Cette attente salvatrice constitue la première condition à l'effet placebo.
2. Les capacités à imaginer, jouer, formuler des pensées positives, à développer de l'optimisme ainsi qu'à lâcher prise sont tout aussi fondamentales.
3. Le patient doit aussi affronter ses résistances secrètes, tout ce qui s'oppose à sa guérison, pour des raisons inconscientes qui ont souvent une relation avec la culpabilité.
4. Une maladie qui sera davantage « psychosomatique » ou « fonctionnelle » aura plus de chances de répondre au placebo que pourrait l'être une maladie organique. Bref, moins la maladie est grave, mieux l'effet placebo fonctionne.
5. Le prescripteur, le médecin ou le thérapeute – ou dans ce cas-ci le pasteur ou le guérisseur traditionnel – se doit de cultiver un certain « charisme ». C'est à la fois l'art de rassurer et d'être attentif, de manière à inspirer une confiance qui est indirectement suggérée par une aisance et une crédibilité. La véritable empathie thérapeutique est, pour le pasteur et le chamane, la capacité d'entrer en résonance avec la souffrance de l'autre, sans se laisser contaminer par elle. Ce qui compte n'est pas tant la méthode que la personnalité du « faiseur du placebo », qui sait éveiller et entretenir la foi dans la guérison. Cette relation de confiance mutuelle est le terrain propice à l'installation du lâcher-prise et au développement de l'imagination de guérison⁹¹.

Ce dernier aspect n'est pas sans rappeler qu'outre la croyance (foi) au « divin Thérapeute », d'autres croyances se mêlent à celle-ci dans l'efficacité de la guérison. Je me permets ainsi de soulever les trois formes proposées par Claude Lévi-Strauss (1974, 192) également essentielles à la guérison, soit 1) la croyance qu'a le guérisseur en l'efficacité de ses propres techniques et le pasteur en ses dons de *sanación*, 2) celle qu'a le malade envers les pouvoirs du guérisseur⁹² ou les dons du pasteur, 3) ainsi que la

⁹⁰ Pour des explications sur le fonctionnement de l'effet placebo, voir l'annexe IV.

⁹¹ Cette division des conditions est mienne et non précisément celle de l'auteur, qui pourrait regrouper certains points ensemble.

⁹² En abordant l'effet placebo, l'idée n'est pas de nier le réel effet thérapeutique que peuvent avoir certains outils curatifs des guérisseurs traditionnels, telles les plantes.

confiance et les exigences de l'opinion collective. Par conséquent, il est primordial que pasteurs et guérisseurs laissent transparaître, tout comme les rituels exécutés, un certain niveau de crédibilité afin de maintenir l'individu dans un état de réceptivité.

L'effet placebo peut certes se retrouver au cœur de bien des guérisons « par la foi » étant donné que croire à la possibilité de la rémission peut suffire à la susciter. Tel que mentionné dans l'Évangile de Marc : « [...] al que cree todo lo es posible » (Barbour Publishing 2003, Marco 9 (23)). Ainsi, selon les explications d'Alain Houziaux, pasteur et docteur en philosophie et en théologie, la foi ne serait autre que croire à l'impossible, espérer ce que l'on n'arrive pas à croire possible :

La foi en Dieu est une attitude qui conduit à croire possible de l'incroyable, que ce soit l'incroyable des miracles ou tout simplement celui de l'existence d'un Dieu. Croire en Dieu, ce n'est pas croire en Dieu malgré les miracles (comme si le fait qu'il y ait des miracles était un obstacle à la foi); ce n'est pas non plus croire en Dieu à cause des miracles (comme si le fait qu'il y ait des miracles était une preuve de Dieu); mais c'est vouloir et espérer, contre tout bon sens, qu'il puisse y avoir un Dieu qui fasse des miracles. (Houziaux 2009, 94)

Les pentecôtistes sont évidemment conscients de cette similarité partagée avec les détenteurs du savoir traditionnel. Une telle proximité est sans contredit fort inconfortable pour les leaders et convertis pentecôtistes qui tentent de s'en dissocier, prétendant que les chamanes constituent des concurrents à la « vraie » foi :

La foi catholique et évangélique est la même. C'est une bonne foi! Mais la foi en le chamanisme, qui semble similaire, qui semble être la même, ne l'est pas. « Es una chafa ». C'est comme un faux billet de 100 quetzales. (Traduction libre des propos de Julia)

Or, la différence est sans contredit fort subtile :

Los pentecostales podrían experimentar la desaparición milagrosa de una enfermedad, como aquellos que visitan curanderos y a sanadores espiritualistas, pero, conforme a su ideología, la verdadera sanación sólo puede materializarse dentro de los límites de la agrupación pentecostal y entre los creyentes sinceros. Con todo, dichos límites no pueden trazarse con la suficiente claridad. (Garma Navarro 2000, 90)

D'autres éléments devront ainsi intervenir pour tenter d'émettre une distinction. Ces derniers se présenteront notamment dans les cas de non-guérison, sous des allégations d'une inversion de la foi chez l'opposant.

6.3.1 Explications d'une non-guérison

Les deux pratiques font intervenir la foi en Dieu pour expliquer la réussite de la guérison dans le cas chamanique et de la *sanación* dans le cas pentecôtiste. Or, si une même foi est commune aux explications, comment expliquer que certaines personnes puissent trouver une satisfaction thérapeutique par l'entremise des guérisseurs traditionnels et non avec les leaders pentecôtistes, et qu'inversement, certains individus fassent l'expérience contraire?

L'explication repose sur une foi différemment dirigée. Outre la foi en Dieu, la confiance en l'intermédiaire lui-même a également une incidence sur l'efficacité des séances et la rapidité de la guérison. Selon les *curanderos* interrogés, une guérison survenant par leur entremise et non par celle du pasteur s'explique par la confiance qu'accorde la personne concernée à leur égard en rapport à la foi accordée en Dieu. Ainsi, une rémission qui survient en ayant recours au chamane et qui s'avère un échec avec le leader de l'église pentecôtiste, repose non seulement sur la foi en Dieu qui est indubitablement nécessaire, mais repose également sur un certain degré de confiance envers le chamane et sa pratique, degré qui ne surpasse pas celui envers Dieu. Ainsi, pour reprendre les propos de Lévi-Strauss (1974, 192), « l'efficacité de la magie implique la croyance en la magie ». À l'inverse, une guérison obtenue par l'entremise du pasteur démontre une confiance plus importante en ce dernier surpassant non seulement celle à l'égard de la figure du chamane, mais également celle témoignée à Dieu.

Les leaders et convertis pentecôtistes font, quant à eux, une tout autre interprétation de la situation thérapeutique. Lorsqu'une guérison survient avec le chamane, l'individu ne guérit que par la confiance qu'il lui accorde, car celui qui croit en ces guérisseurs perd automatiquement la foi qu'il avait en Dieu⁹³. Inversement, si ce dernier parvient à la *sanación* par l'entremise du pasteur, c'est uniquement grâce à la foi

⁹³ Pour les évangéliques, la foi consiste à croire en ce que nous ne voyons pas. Les Écritures saintes (Hébreux 11 (1)) définissent la foi comme étant une ferme assurance des choses qu'on espère, une démonstration de celles qu'on ne voit pas. C'est cette croyance en ce qu'on ne voit pas qui distingue selon eux les convertis des païens qui consultent les guérisseurs traditionnels : « Porque ellos [les païens] dicen bueno, pues al curandero lo ven, a Dios no lo ven, entonces cuesta mucho tener esa fe. [...] Es más fácil ir con alguien que ven que con alguien que no ven » (Propos de Guillermina).

qu'il porte en l'Être suprême. Cette explication ne fait donc pas intervenir la confiance envers le pasteur. De telles explications peuvent être illustrées par le tableau suivant :

Tableau 2 – Répartition de la foi/confiance lors de guérisons chamaniques et pentecôtistes

	<i>Explications du côté chamanique</i>	<i>Explications du côté pentecôtiste (pasteurs et convertis)</i>
<i>Si la guérison survient avec le chamane :</i>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Foi en Dieu. ▪ Confiance en le chamane, mais moins importante que la foi en Dieu. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Aucune foi en Dieu. ▪ Foi et confiance envers le chamane.
<i>Si la guérison survient avec le pasteur :</i>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Foi en Dieu. ▪ Confiance en le pasteur beaucoup plus importante que la foi en Dieu. 	<ul style="list-style-type: none"> • Foi en Dieu complète et absolue.

Attendant de ceux et celles venus les trouver une confiance absolue et indéfectible envers le divin Thérapeute, l'absence de guérison devient logiquement synonyme d'un déficit de foi. L'incrédulité constitue ainsi l'obstacle à la manifestation des charismes. Ce rapport de cause à effet déculpabilise ainsi l'intermédiaire, évacuant de façon analogue la question de l'échec des prières collectives des pentecôtistes et le travail du guérisseur traditionnel (Boyer 1996, 258). Mais cette déresponsabilisation introduit une logique de culpabilisation des malades qui n'ayant point bénéficié de la guérison divine, se verront contraints à vivre avec le mal qui les possède, peu importe sa forme, jusqu'à ce que leurs convictions religieuses se soient intensifiées.

Le chamane crée une culpabilisation chez son client, mais cette dernière est pour le moins clémente puisque la principale explication de cette foi insuffisante repose avant tout sur la force du diable qui parvient à susciter un doute en Dieu chez l'individu concerné. À l'image du guérisseur traditionnel, le pasteur aussi en vient à faire reposer la maladie et sa persistance sur Satan, ce dernier étant à l'origine de tout mal et pensé comme le grand tentateur. Ainsi, si l'individu affiche ou exprime une certaine

incrédulité, c'est par l'action du diable⁹⁴. Le doute est l'ennemi de la guérison. Ce dernier, installé insidieusement dans les esprits, brandit des obstacles infranchissables pour la rémission : « Así, si estás dudando de la palabra de Dios, no puedes curar » (Propos de Don Carlos). Mais selon Meunier (2009, 38-39), la déculpabilisation et/ou le pardon figurent parmi les déclencheurs les plus puissants de la guérison. De telles pensées permettraient de catalyser des réactions neurochimiques complexes pouvant stimuler certaines sécrétions hormonales pour impulser des réactions immunitaires de défense favorables à la rémission.

6.4 Omniprésence des entités surnaturelles

Si tel que je l'ai démontré, Dieu intervient de façon directe dans la vie des fidèles, il en va tout autant pour le diable. L'un des symboles les plus significatifs que l'on puisse retrouver dans le mythe ainsi que dans le rituel de la guérison pentecôtiste guatémaltèque est l'esprit maléfique. Or, bien que ce symbole ne soit pas unique au pentecôtisme de ce pays d'Amérique centrale, mais qu'il fasse bel et bien partie intégrante de la secte, il mérite néanmoins une attention particulière étant donné l'intérêt dont il fait l'objet au sein de la culture à l'étude.

En tant que symboles-clés, les esprits maléfiques font partie de ce que Sherry Ortner a qualifié de « summarising symbols ». Ces derniers résument une idéologie et sont perçus « as summing up, expressing, representing for participants in an emotionally powerful way, what the system means to them » (Ortner 1973, 1339). Les esprits maléfiques « operate to compound and synthesize a complex system of ideas, to « summarize » them under a unitary form which [...] « stands for » the system as a whole » (*Ibid.*, 1340). Ceci rejoint ce que Victor W. Turner (1972, 57-58) a nommé, dans le cadre d'une analyse rituelle, une « unification of disparate significata ». Symboles synthétiques et multivoques, la polysémie de ces esprits représente une fusion de sens pour le moins hétérogènes, maintenant ainsi une pluralité de sens confondus (aspect exégétique), mais interreliés. Geertz propose d'ailleurs de voir le symbole comme une

⁹⁴ Survenant à cause du comportement pécheresse de l'individu en question, la maladie et/ou la non-guérison revient au diable, car c'est ce dernier qui pousse ultimement à l'acte et/ou qui fait obstacle à l'intensification de la foi, devenant ainsi le véritable responsable.

condensation de références à l'intérieur d'une totalité culturelle. Ainsi, les esprits maléfiques réfèrent à divers éléments tels que le mal, le malheur, le péché, la maladie, l'incrédulité, et Satan au sein de la mouvance à l'étude, tout comme ils réfèrent également, et plus précisément au chamanisme et à sa sorcellerie au sein du pentecôtisme du pays. Ils absorbent le contenu local.

Le pentecôtisme guatémaltèque donne ainsi une signification du monde en transposant le mal sur les esprits démoniaques. Or, cette conception fait écho aux traditions ancestrales dont la majorité des Guatémaltèques sont issus. Le monde maya dont l'héritage est omniprésent dans la société y compris au sein de la culture populaire *ladina*, est peuplé d'entités surnaturelles auxquelles plusieurs maux sont attribués. Ainsi ces êtres surnaturels réfèrent-ils, à peu de chose près, aux mêmes éléments que le pentecôtisme. La signification du monde que donne la mouvance protestante n'est donc pas très éloignée de celle déjà présente au sein de la culture traditionnelle – les catégories et la compréhension du mal et de la souffrance étant homologues. De par ces esprits malins, chamanisme et pentecôtisme se rejoignent sur le plan de la conception de la maladie⁹⁵. Étant donné que ce thème a été élaboré tout au long des chapitres précédents, je ne reviendrai pas sur ce sujet si ce n'est que pour souligner que les esprits constituent, dans les deux cas, des réponses explicatives aux maux du présent. En effet, tout comme les détenteurs du savoir traditionnel, le mouvement religieux atteste que nombre de cas de possession diabolique proviennent d'agressions extérieures et surnaturelles – des esprits maléfiques émanant de la pratique chamanique. Le pentecôtisme reproduit ainsi un modèle identique, ou à tout le moins fort similaire, de la maladie et de la possession.

Au sein du pentecôtisme, l'homme est pensé et perçu comme « la scène où se produit la confrontation » des forces démoniaques et divines, et ce, au quotidien (García-Ruiz 2006). En effet, de par la perception du rapport à la maladie et au monde soutenue par la mouvance religieuse, les fidèles se sentent constamment menacés par les forces

⁹⁵ Tel que le soulignait Geertz (1973, 112), c'est « au travers de modèles culturels, de grappes de symboles importants, que l'homme explique les événements de sa vie ». Ainsi, l'expérience de la maladie est construite par les formes symboliques qui déterminent son tissu intrinsèque (un écran de symboles fabriqués) (*Ibid.*, 405).

occultes. En proie aux puissances maléfiques dans tous les instants de sa vie, le pentecôtiste cherche au sein de cette religion une protection spirituelle contre les agressions surnaturelles extérieures, tel que le font plusieurs non-convertis auprès du chamanisme. Cette représentation persécutive qui nourrit l'imaginaire pentecôtiste rencontre de ce fait un terrain favorable au Guatemala où les menaces d'attaques démoniaques planent perpétuellement dans les esprits. La mouvance protestante à l'étude ne fait donc que s'insérer dans la mentalité déjà présente de la société guatémaltèque tout en conférant aux esprits malins qui l'habitent une dimension nouvelle et démesurée.

Ainsi, si le pentecôtisme lutte contre les croyances et les pratiques anciennes des populations guatémaltèques, ils leur proposent cependant un système religieux qui n'est pas en rupture avec leur mode de pensée (Pédrón-Colombani 2001). Mais dans cette vaste circulation des esprits transculturels, que faire en effet des esprits des autres? La mouvance religieuse s'adonne à un travail symbolique de façonnage des forces invisibles en les reprenant tel qu'elles se trouvent dans le système chamanique. Ainsi remet-elle à l'avant-scène l'univers populaire que le protestantisme, le laïcisme et le catholicisme des clercs méprisent depuis si longtemps (Corten et Mary 2000, 21). Mais si elle s'approprie les esprits et entités chamaniques, ce n'est qu'avec l'intention de les diaboliser. C'est ainsi que lors de rituels de libération⁹⁶, le pasteur Rodriguez peut, en intimant au démon l'ordre d'avouer son nom⁹⁷, se retrouver face à Maximón, *el Sombbreroón*, *la Llorona*, *el Duende* ou *la Siguanaba* pour ne nommer qu'eux. Ces esprits chamaniques exhibés par le mouvement religieux permettent de donner un visage au diable et de démontrer son caractère multiple. En leur conférant ce nouveau statut, la mouvance protestante en vient paradoxalement à démontrer le sérieux des forces retrouvées dans les pratiques traditionnelles. Ces dernières ne sont pas niées, elles sont intégrées à l'univers pentecôtiste par une réinterprétation négative. Selon Roger Bastide (1960), à la différence d'un état de paix qui est propice à l'absence d'échanges culturels, les civilisations ou cultures se retrouvant dans un contexte d'hostilité réciproque seraient

⁹⁶ C'est généralement le don de discernement des esprits, dont plusieurs pasteurs se disent détenteurs, qui permet de discerner si les fidèles sont animés de l'Esprit Saint ou d'un démon qui s'y cache pour tromper.

⁹⁷ L'acte de nommer l'esprit maléfique n'est d'ailleurs pas étranger aux guérisseurs traditionnels, il est même perçu comme un élément majeur du rituel exorciste.

portées à s'interpénétrer. Le conflit favoriserait un phénomène de fusion culturelle, rapprochant autant qu'opposant, « car pour gagner une guerre il faut profiter des leçons de l'expérience et emprunter au vainqueur ses armes les plus aiguës » (*Ibid.*, 392). Par conséquent, plutôt que de présumer une logique d'exclusion, le conflit concourt à l'intégration de l'Autre dans son propre univers de croyances, faisant place à un tout nouveau paradigme : « *Je t'inclus en t'excluant* » (Plaideau 2006b, 135). En apposant ainsi une nature purement diabolique aux esprits du *curanderismo* et de la *brujería*, le pentecôtisme met, par ailleurs, fin à l'ambivalence retrouvée (entre le bien et le mal) au sein du phénomène traditionnel et permet de ne plus percevoir le chamanisme comme une solution possible, mais simplement comme l'initiateur de bien des maux.

Dans une perspective geertzienne, c'est d'ailleurs principalement le rite qui produirait une « apparence de réalité » à ces entités, et à leur caractère démoniaque dans le cas présent. L'existence et la réalité de ces esprits seraient, selon Geertz, acceptées chez les individus par l'entremise du rite qui aurait un pouvoir de conviction sur les gens. Le rôle tenu par les possédés est en effet peu banal dans cette mise en scène de la lutte opposant les forces du bien à celles du mal. De par l'effet théâtral ainsi que l'action et la tension dramatique qu'elle met en scène⁹⁸, « la prolifération des manifestations démoniaques constitue certainement le témoignage le plus éloquent qu'un dirigeant pentecôtiste puisse offrir à l'assistance sur l'existence du démon, sa force et l'éventail de ses ruses » (Boyer 1996, 260). Les émotions, provoquées et manipulées par le rituel selon Turner, y détiennent un rôle considérable tel que l'a souligné Kertzer. Dans ce continu d'exaltation qu'est le rituel de libération, les individus sous l'emprise du diable stimulent, de par leur comportement, l'émotion et la perception générale. La participation active garantit l'efficacité de cette véritable dramaturgie mise en scène.

Les esprits maléfiques constituent de ce fait des symboles publics, et peuvent être compris de deux manières, soit comme *models of* (représentent quelque chose, expriment le monde) tel que précédemment mentionné, mais également comme *models for* (constituent une instruction pour l'action) (Geertz 1973, 93). Les esprits donnent

⁹⁸ Le rituel peut d'ailleurs être considéré comme une performance, un acte performatif où l'action est exacerbée.

ainsi sens au monde et orientent l'action des individus. Si les entités maléfiques qui, au sein du pentecôtisme guatémaltèque, représentent entre autres le mal et le péché, prédisposent à agir de façon à ne pas transgresser les lois religieuses, leur lien causal avec les diverses pratiques thérapeutiques traditionnelles liées au *curanderismo* et à la *brujería* incite, quant à lui, à éviter et à craindre les détenteurs de ces pouvoirs (éthos). En tant que symbole, l'esprit malin agit en tant que catalyseur de diverses émotions produisant un impact sur le répondant (Ortner 1973, 1343). De par l'omniprésence de ces entités dans une culture où la sorcellerie (et la peur) est quotidienne et bien installée, le rituel de la *sanación divina*, par le biais de pratiques de délivrance, reprend à son compte les esprits du mal pour en diriger les inquiétudes et le mépris qu'ils suscitent vers le chamanisme.

Ainsi, les esprits maléfiques ne concernent pas seulement les altérations de la santé. Derrière l'apparence d'une simple « chasse religieuse » de ces entités pour la guérison se dissimule une véritable lutte, pour ne pas dire un conflit social guatémaltèque, contre les diverses pratiques thérapeutiques traditionnelles, visées par une politique radicale d'éradication mise en place par les pentecôtistes⁹⁹. Placée au cœur du processus de guérison, la « délivrance », investie de sentiments et d'intentions, se prête ainsi à l'interprétation d'une mise en scène d'une certaine tension présente au sein de la culture à l'étude entre la religion et les pratiques traditionnelles. Le conflit émergent de la société contemporaine se voit projeté dans l'action dramatique de l'exorcisme. Comme un événement rituel fournit un microcosme du monde réel, le *reenactment* dramatique de celui-ci concentre dans une forme symbolique l'essence des relations sociales de la société (Nash 1968, 326).

En faisant de la « libération – ou de l'exorcisme – le cadre rituel de ses actions, la mouvance protestante en vient à opérer une relative inclusion des croyances traditionnelles reliées à l'univers chamanique. Cette importance accordée aux entités maléfiques dans le pentecôtisme guatémaltèque repose possiblement sur un désir de faciliter la conversion en accentuant un certain lien de continuité avec la religiosité ancestrale et les traditions, mais repose peut-être tout autant sur un moyen de combattre

⁹⁹ En effet, par-delà le conflit religieux se profile un vaste projet de réforme sociale de la société.

ces pratiques, retournant un symbole commun contre ce « rival » thérapeutique dont la pratique est ancrée dans la culture depuis des lustres. Ainsi les esprits chamaniques en viennent-ils à être acceptés que pour mieux être chassés.

Synthèse

Constituant un amalgame de continuités et de ruptures, la conversion pentecôtiste ne devrait pas être interprétée comme un rejet total du dispositif des croyances ancestrales. Il conviendrait plutôt, comme le propose Laënnec Hurbon (2001), de parler d'une réinterprétation, comme si le néophyte accordait une nouvelle légitimation à ce même dispositif. En effet, la continuité s'observe au niveau du mode de pensée avec une simple réinterprétation de quelques éléments du système de représentation traditionnel¹⁰⁰.

Considérant qu'il n'y a pas de religion qui ne soit d'une certaine façon syncrétique – rejetant ici toute idée de « pureté religieuse » – le christianisme en général, et le pentecôtisme en particulier, m'apparaissent, à la lumière de mes observations et analyses, échapper moins que d'autres religions à cette affirmation, bien qu'ils tentent de se défendre d'un tel qualificatif¹⁰¹. Partageant divers symboles, mécanismes et concepts, notamment sous la forme d'une réinterprétation négative, pentecôtistes et guérisseurs traditionnels représentent un type d'interaction que Charlotte Plaideau (2006b, 138) qualifie « d'échange conflictuel », au sein duquel conflit et alliance ne sont jamais bien éloignés l'un de l'autre. La « diabolisation » des esprits chamaniques constitue, à cet effet, un exemple particulièrement éloquent. Reconnaisant les phénomènes de possession et l'action des esprits démoniaques sur les humains – reprenant ainsi en partie sa logique –, le mouvement religieux à l'étude fait entrer le néophyte dans une confrontation permanente avec le système symbolique traditionnel. Après avoir fait des croyances et pratiques ancestrales des « signifiants flottants » – expression que

¹⁰⁰ Il aurait bien entendu été possible d'élaborer d'autres correspondances entre les deux phénomènes à l'étude, par exemple l'onction d'huile lors du rituel de guérison ou l'effet catalyseur de l'émotion. J'ai toutefois préféré m'en tenir à ces quelques éléments, d'une part car ce sont ceux qui m'ont été possibles d'observer à plusieurs reprises, d'autre part parce qu'ils m'ont semblé les plus importants.

¹⁰¹ Tel que l'a mentionné Mary (2001), l'ambiguïté des configurations auxquelles on accroche le terme va de pair avec la multiplicité des grilles de lecture qu'il faut mobiliser pour les approcher.

j'emprunte ici à Lévi-Strauss –, le mouvement pentecôtiste les met en condition d'être réemployées sous des formes diverses, confirmant une reconnaissance plutôt qu'une dénégation de sa part. C'est ainsi que dans une redistribution du champ des forces mystiques, les divinités ou esprits surnaturels des uns deviennent les démons ou esprits maléfiques des autres.

En ayant exposé certaines continuités avec les croyances païennes, l'idée recherchée dans ce chapitre n'était nullement de se rapprocher de la théologie en décidant de l'authenticité chrétienne du pentecôtisme, pas plus qu'elle n'était de prétendre que cette mouvance protestante constitue un substitut de la pratique chamanique – particulièrement du *curanderismo*. Il s'agissait plutôt de mettre en évidence la dimension de continuité entre les deux phénomènes, dimension qui s'inscrit dans une dialectique avec la discontinuité. À long terme, il me semble que les concordances entre les deux univers s'accroîtront. J'adhère ainsi à l'hypothèse selon laquelle les « adaptations syncrétiques » qu'expose le pentecôtisme évolueront, à l'image de la religion catholique, de façon exponentielle. En effet, il me semble que ce mouvement n'aura d'autre choix que de suivre les traces de son rival religieux en sol guatémaltèque qui s'accommode d'autres formes de pratiques religieuses. Les quelques années qu'il a déjà passées au Guatemala nous renvoient d'ailleurs sensiblement à l'image du catholicisme en adaptation à ses premières décennies de colonisation.

Le dernier chapitre nous amène vers l'analyse des impacts de la présence, du discours et de la perception pentecôtiste à l'égard de l'univers chamanique. Nous verrons que les conséquences se répercutent différemment selon les propos et l'opinion propre de chacun des guérisseurs traditionnels à l'égard du mouvement.

CHAPITRE 7

IMPACTS DU CONFLIT RELIGIEUX SUR LA PRATIQUE CHAMANIQUE

Croire qu'un discours aussi triomphant et menaçant que celui tenu par l'Église pentecôtiste soit sans conséquence serait utopique. Bien que ne répondant pas aux attaques de façon aussi agressive qu'elles lui sont parfois lancées, le chamanisme ne constitue pas pour autant une victime inerte. Sur une toile de fond faite d'intolérance et d'hostilité analogue à celle vécue avec le catholicisme lors de la colonisation, les guérisseurs traditionnels laissent entrevoir quelques stratégies d'adaptation à la présence pentecôtiste, sous-tendues par la remise en question de certaines traditions et un retour réflexif sur soi.

Dans ce dernier chapitre, je m'intéresse aux répercussions et changements que l'état conflictuel entre les deux phénomènes a fait naître au sein du chamanisme, à la fois ceux hors contrôle du chamane et ceux engendrés par sa propre volonté. À cet effet, une attention particulière est portée à la richesse d'adaptation contenue dans les processus mis en œuvre et figurés dans la pratique vis-à-vis cette nouvelle réalité religieuse. Au sein de cette « actualisation », un intérêt est une fois de plus porté au caractère différentiel relevé entre le *curanderismo* et la *brujería*. Cette section permettra de démontrer la réceptivité du premier, s'accommodant de divers éléments exogènes pour former une image composite de lui-même, alors que la seconde affirme résister à l'actualisation de ses pratiques et de son univers de croyances.

7.1 L'intolérance religieuse au cœur du changement

Tout au long des derniers chapitres, le pentecôtisme a été dépeint comme un mouvement explicitement intolérant à l'égard de religions, cultes et croyances correspondant peu ou prou à sa vision, caractère qui alimente la cohésion de ce groupe. Or, si les termes « adversaires » et « rivaux » font partie intégrale du jargon pentecôtiste pour qualifier les chamanes, l'inverse n'est pas aussi vrai, du moins en ce qui concerne les *curanderos*. Ces derniers, désireux de s'éloigner d'un rapport conflictuel, laissent davantage croire à une forme d'appréciation de leur part à l'égard de leurs persécuteurs et, dans une certaine mesure, de chercher à les prendre comme des modèles à suivre. Au

lieu d'envenimer le conflit, nous assistons à l'acceptation de certaines des accusations qui leur sont portées pour s'y ajuster. Ainsi, c'est dans une réaction nettement moins évidente que celle de ceux qui se disent leurs opposants que leur adaptation à la nouvelle scène du religieux se produit.

7.1.1 Un retour réflexif sur soi

L'attitude pentecôtiste à l'égard des pratiques ancestrales suscite une « redécouverte de soi-même » chez certains détenteurs du savoir traditionnel, engendrant de ce fait un véritable questionnement à propos de leur univers de croyances et de leurs pratiques. En effet, tel que l'a souligné Plaideau (2006a, 289), « la critique suscite un mécanisme par lequel, dans la confrontation, les repères et valeurs acquis et intégrés depuis longtemps sont remis en question et réexplorés ». D'une manière générale, Don Luis et Don Carlos semblent portés vers la dénonciation d'une tendance au conformisme, et critiquent l'aliénation à des traditions qui résistent à la remise en question :

S'ils veulent continuer à faire le mal [faisant ici allusion aux *brujos*], qu'ils continuent. Dieu décidera de leur sort le jour venu. Mais au lieu de faire le mal par le mal, d'y incorporer des sacrifices d'animaux par exemple, de l'alcool ou des cigares, pourquoi ne pourraient-ils pas transformer ces pratiques en quelque chose de plus respectueux, sans nécessairement changer le but recherché? [...] Il faut savoir évoluer! (Traduction libre des propos de Don Luis)

Le contexte de persécution engendre une remise en question de quelques éléments jugés dépassés, confus et problématiques. Plutôt que de se dire victimes d'intolérance religieuse en interprétant la situation en terme de persécuteurs/persécutés, ces *curanderos* récupèrent les accusations et profitent de la situation pour procéder à une certaine introspection. La majorité des guérisseurs traditionnels n'ont guère, selon eux, la conviction de ce qu'ils font au sein de leurs pratiques rituelles; la tradition se devant d'être respectée sans que l'on sache réellement pourquoi. Démontrant une certaine sensibilité à l'évolution des pratiques et gestes rituels, les *curanderos* rencontrés dénoncent ce « statisme » que certains de leurs compères s'acharnent à conserver sans tenter d'y chercher l'expression d'une rationalité.

Le temps serait venu pour les représentants du *curanderismo* ainsi que de la *brujería* de se pencher sur le fonctionnement interne de leurs univers respectifs de croyances et de pratiques pour les actualiser. Or, cette nécessité de se moderniser repose, entre autres, sur la répression et l'adversité vécues qui poussent à chercher en soi sa raison d'être, qui incite à la réflexivité, à l'auto-analyse (*Ibid.*, 290). Comme le fait remarquer Plaideau pour le candomblé du Brésil (*Ibid.*, 298), « c'est notamment la présence d'un « Autre » hostile et inquisiteur, ici incarné dans la référence au « pasteur », qui fait naître l'importance de comprendre le fonctionnement de sa religion » ou spiritualité dans le cas présent. Cette spécificité de l'état conflictuel avait d'ailleurs été relevée par Georg Simmel (2003, 44) qui prétendait que « les groupes caractérisés coexistent dans l'indifférence, tant que la paix règne, et c'est seulement dans la guerre qu'ils deviennent actifs et importants les uns pour les autres ».

7.1.2 Des pratiques rituelles dynamiques

Depuis quelques années, les *curanderos* interrogés apportent de légers changements à leurs pratiques. La plupart d'entre eux font remonter une vague de modifications à il y a un peu moins d'une décennie¹⁰². Or, l'explication première d'une telle intervention ne repose pas sur la présence du pentecôtisme, mais plutôt sur l'intensification et la diversification des pathologies rencontrées. « Antes, una simple rama de montes era suficiente » a déclaré Don Carlos. « Mis prácticas curativas cambiaron ya que hoy en día las enfermedades son más fuertes. Hoy el mal es omnipresente, está en todos lados y ataca a las personas. Es por ello que he debido reforzar mis herramientas » (Propos de Don Carlos). Ces modifications ont notamment eu lieu auprès de leurs esprits auxiliaires – plus nombreux et répondant à une gamme plus vaste de problèmes – ainsi qu'au niveau de leurs outils rituels – plus diversifiés. « Nos enviaron a este mundo para ayudar a las personas; entonces tenemos la responsabilidad de adaptarnos a este mundo y a sus enfermedades. Todo cambia en este mundo y yo también » (Propos de Don Carlos). Néanmoins, cette amplification des pouvoirs ne repose pas que sur la présence de plus en plus importante d'afflictions. En effet, les changements survenus découlent également de l'acquisition de forces –

¹⁰² L'âge de Doña Ofelia justifie le fait qu'elle n'ait observé ni apporté de changement à sa pratique.

octroyées par Dieu – due à l’expérience acquise. Connaissant déjà l’importance de l’Être suprême en ce qui concerne l’attribution de pouvoirs chamaniques, les *curanderos* se voient tributaires de ce dernier en ce qui concerne certaines de leurs forces.

Or, la capacité d’adaptation ne repose pas que sur le désir divin. Libres dans une certaine mesure, les chamanes se disent aptes à décider si une pratique doit être modifiée, sans nécessairement attendre Dieu. Néanmoins, une fois le changement apporté, l’Être suprême pourra approuver ou rejeter cet ajustement : « Dios acepta los cambios que yo he hecho porque son justos. Yo no he hecho malos cambios. Observo otras prácticas y cambio ciertas cosas » (Propos de Don Luis). À l’image de Don Luis, Don Carlos ne nie aucunement l’influence qu’une telle religion peut avoir sur ses propres pratiques, se prévalant plutôt de cette inspiration :

Le pentecôtisme constitue une bonne influence. Le code moral qu’il dicte est tout à fait légitime, et les maux qu’il tente de combattre au sein de notre société sont tout à fait dignes de lui. Si cette religion peut nous amener à changer pour le mieux, tant mieux! [...] Plusieurs d’entre nous [au sens large] devraient réfléchir aux raisons de sa présence et de son influence si grande. (Traduction libre des propos de Don Carlos)

Curieusement, ces adaptations dans l’instrumentalisation rituelle ne concernent pas les *brujas* interrogées se défendant bien d’avoir subi toute influence extérieure. Selon ces dernières, aucune modification n’aurait été apportée à leur pratique, hormis celles réclamées par Dieu : « Ellas son las mismas. No hay impacto sobre mí; como te digo, si ellos quieren hablar mal de mi, que lo hagan. Yo no voy a cambiar por ellos o por ese motivo. Yo soy siempre la misma persona, con la misma práctica » (Propos de Doña Nati). Affichant un certain entêtement, la dénégation de l’emprunt et de l’innovation laisse entrevoir un désir de résister à l’influence des critiques virulentes portées à leur égard par le mouvement religieux¹⁰³.

Outre l’élargissement des relations avec les esprits auxiliaires, le recours à Dieu s’est également intensifié depuis quelques années, selon Don Carlos. La relation avec ce

¹⁰³ Quelle est la cause de cette différenciation entre les deux types de pratiques chamaniques? Malgré le fait qu’un séjour substantiel sur le terrain serait nécessaire pour répondre de manière satisfaisante à la question, il est possible, de par les diverses observations faites et les données récoltées, d’émettre l’hypothèse selon laquelle l’explication réside dans la nature des objectifs recherchés de part et d’autre, c’est-à-dire dans la dichotomie bien/mal distinguant généralement les deux types de guérisseurs.

dernier n'était, à son avis, pas aussi développée il y a une dizaine d'années, que ce soit pour lui ou d'autres *curanderos* de sa connaissance. « La comunicación que tengo con Dios es más importante de lo que jamás lo ha sido. Estoy más unida a Dios que antes y me comunico más con Él » a-t-il affirmé. Ce dernier ignore si ce renforcement de sa relation avec le divin créateur serait, d'une certaine manière, causé par la convoitise de la relation que les pentecôtistes disent entretenir avec Dieu. Il est vrai qu'il admire depuis longtemps, tout comme ses compères, cette relation très étroite prétendue à la fois par les pasteurs et les fidèles, mais d'un autre côté, il ignore si cette intensification ne proviendrait pas de son expérience et/ou de la situation de plus en plus inquiétante de par les nombreux malheurs qui bouleversent notre monde – ce qui n'est pas sans rappeler la pensée eschatologique si redondante dans le discours pentecôtiste. Pour les adeptes du mouvement protestant, le motif de cette modification est explicitement monétaire (attirer les clients), mais provient certainement d'une influence pentecôtiste.

Depuis respectivement cinq et six ans, Don Luis et Don Carlos font usage des Écritures saintes dans leur pratique. Ces derniers conservent le livre sacré sur leur autel et s'y réfèrent à l'occasion, que ce soit pour donner un conseil, citer un verset en exemple ou prier : « Hay que conservarla con nosotros si no sabemos leer y leerla si podemos porque es sagrada » (Propos de Don Luis). Il est difficile de savoir si ce « nouvel » usage doit être interprété comme un effet du pentecôtisme. Nombreux sont les guérisseurs traditionnels qui travailleraient avec la Bible depuis des décennies, laissant ainsi plutôt croire à une influence catholique. Mais l'apport relativement tardif de cet élément, si l'on se base sur leurs années d'expérience respectives et la récente histoire du pentecôtisme dans la région, laisse croire que cette « nouveauté » peut avoir été suscitée par le mouvement protestant. L'influence de la mouvance à l'étude est d'autant plus considérable sur Don Carlos qu'il a cessé tout usage d'alcool dans ses rituels curatifs depuis déjà quelques années :

Selon la religion évangélique, l'alcool est un péché. C'est tout à fait sensé quand on pense à tout ce qu'elle nous fait faire. Comme je te l'ai déjà dit, la religion évangélique n'est pas mauvaise. [...] Il faut savoir s'adapter et se poser des questions. (Traduction libre des propos de Don Carlos)

L'emprunt est ici reconnu comme un effet de l'influence extérieure et témoigne d'une attitude syncrétiste consciente et délibérée. C'est ainsi que le pentecôtisme en vient, selon Julia, à aider les chamanes à devenir de meilleurs êtres humains, sans pour autant nécessairement le vouloir.

7.2 L'insécurité comme explication à l'adaptation?

D'un point de vue pragmatique, la remise en question permet aux *curanderos* de justifier le syncrétisme utilisé dans l'adaptation de leur cadre de pratique permettant des emprunts et une part d'innovations. À la lumière des différentes observations relatées au cours des derniers chapitres, nous sommes en mesure de nous questionner au sujet des intentions se dissimulant derrière cette remise en question caractérisant certains *curanderos* (deux des trois interrogés). Bien que le questionnement sur la rationalité de ses pratiques soit tout à fait fondé, n'y aurait-il pas un motif plus profond dissimulé sous cette adaptation?

Suite à mes observations et analyses, l'adaptabilité semble masquer un sentiment d'insécurité. Pentecôtistes et guérisseurs traditionnels s'affrontent sur un terrain commun, notamment sur le même marché de la guérison. Or, si le nombre de pasteurs s'accroît rapidement, celui des détenteurs du savoir traditionnel, en revanche, diminue depuis quelques années dans la région¹⁰⁴. Évangéliques ou catholiques, la grande majorité des informateurs ayant pris part à ce travail de recherche tiennent un discours convergent à ce sujet.

Plusieurs *curanderos* ne parviennent plus à survivre. Ils sont obligés d'arrêter de pratiquer et de se chercher un emploi. [...] Plusieurs se convertissent également, et quelques-uns deviennent même des pasteurs. [...] Dans la région, les chamanes sont un peu moins nombreux, mais ce n'est pas partout ainsi. Dans les « pueblos » de l'ouest ils sont encore très présents. (Traduction libre des propos d'Abel)

Selon le pasteur Hernandez, les guérisseurs traditionnels de la région sont parfois difficiles à trouver, donnant presque l'impression de se cacher. Il faut soit être du village, soit interroger bien des individus avant de pouvoir en trouver un.

¹⁰⁴ Ne souhaitant pas tomber dans l'extrapolation, les observations et propos recueillis ne s'interprètent qu'à l'échelle locale. Je ne sous-entends aucunement que cette diminution reflète la situation à plus grande échelle, sachant parfaitement que des variations peuvent être observées entre les diverses régions du pays.

Tout au long des derniers chapitres, j'ai démontré l'attitude différentielle observée entre les *curanderos* et les *brujas* rencontrés. En plus d'avoir une opinion plus nuancée à l'égard du pentecôtisme, les représentants du *curanderismo* prônent aussi la complémentarité des soins et expriment un certain enthousiasme à l'idée de similarités partagées entre leurs pratiques et celles des évangéliques. Si ces diverses constatations ne confirment pas directement la présence d'un sentiment d'insécurité par rapport à un futur plein d'incertitudes, il n'en demeure pas moins qu'elles ne le contredisent pas non plus. La nécessité de se rapprocher de celui qui nous discrédite aux yeux de tous en se réappropriant divers de ses éléments constituerait à la fois une tactique utilisée par les *curanderos* dans le but de minimiser la critique portée à leur égard – qui, de ce fait, contrerait les hostilités qui leur sont néfastes – et ainsi, de résister à la disparition. La tolérance qui nous a été permise d'observer chez les représentants du *curanderismo* à l'égard du mouvement religieux, n'est donc pas synonyme d'indifférence dans le contexte actuel. Elle se voit plutôt motivée par un intérêt personnel.

Cette constatation par rapport à l'animosité se rapproche légèrement de la position de Losonczy, l'abstention de consommer de l'alcool pouvant être analysée comme une stratégie adaptative visant à diminuer la dimension conflictuelle de la relation entretenue depuis le contact avec l'altérité. D'un autre côté, dans une perspective peu éloignée de Chaumeil et Laugrand, la Bible comme outil et la relation plus intensive avec Dieu peuvent être interprétées comme des stratégies d'acquisition de pouvoirs. Ce faisant, elles sont davantage pensées en terme de conservation ou d'accroissement de position. L'insécurité mène ainsi à une diversité d'interprétations du « bricolage sélectif » observé dans le contexte à l'étude.

7.2.1 Diminution ou augmentation de la clientèle?

Ce sentiment d'insécurité doit évidemment être mis en rapport avec l'étude des répercussions engendrées sur la clientèle. De nombreux changements apportés par le guérisseur lui-même sont tributaires de l'augmentation ou de la diminution de celle-ci. À ce sujet les observations des guérisseurs sont toutefois divergentes. Si Don Carlos et Don Luis laissent timidement sous-entendre une légère diminution de leur clientèle,

Doña Ofelia, Doña Nati et Doña María¹⁰⁵ notent, quant à elles, une stabilité¹⁰⁶. Ces diverses constatations remonteraient à quelques années à peine selon Don Carlos, Don Luis et Doña Nati, c'est-à-dire à moins d'une dizaine d'années.

La diminution de la clientèle joue sur deux plans : 1) elle entraîne une diminution de l'entraide, 2) et favorise une recrudescence de la compétition. N'étant point en mesure de connaître la situation qui régnait concernant la collaboration et la concurrence il y a une dizaine d'années, nous pouvons tout de même présumer que le pentecôtisme y tient désormais un rôle non négligeable. N'ayant aucunement la prétention d'attribuer au seul fait pentecôtiste l'entièreté des changements ici énumérés, je suggère plutôt qu'il y prend part à des degrés divers d'implication.

7.2.1.1 Entraide réelle ou fictive?

Chercher à savoir si les chamanes s'entraident réellement entre eux n'est pas chose aisée. À l'occasion, il m'a été plus utile de me baser, pour cet aspect précis, sur mes propres observations que sur les propos tenus par mes informateurs. Selon Don Carlos, une faible entraide est encore présente entre quelques *curanderos*, mais cette coopération est négligeable par rapport au passé. À ses tous débuts, il y a une trentaine d'années, les guérisseurs collaboraient, certains réseaux se formaient dans les villages, alors qu'à l'occasion, certains se développaient avec des compères d'autres agglomérations.

Avant on s'entraidait beaucoup, on se référait mutuellement et rapidement. On se côtoyait souvent, surtout lors des fêtes patronales. Nous les organisations plusieurs guérisseurs ensemble en partageant les coûts. [...] Aujourd'hui, je tente de le faire avec ma fille, mais parfois c'est compliqué. (Traduction libre des propos de Don Carlos)

¹⁰⁵ Il est toutefois capital de préciser à nouveau la situation particulière de Doña María par rapport aux autres guérisseurs ayant participé à ce projet de recherche. Le contraste observé peut être occasionné par l'emplacement géographique – Doña María ne résidant pas dans la même localité ni même dans le même département que les autres chamanes interrogés –, mais peut également être engendré par le lieu de travail dans lequel elle se trouve. Travaillant dans un centre de *brujería*, la clientèle peut y être plus importante du fait du regroupement par rapport à l'isolement et à l'individualité qui caractérisent les autres chamanes rencontrés.

¹⁰⁶ Pour la plupart, ces faits ont tout d'abord fait l'objet d'une dissimulation, ayant plutôt affirmé constater une augmentation. C'est en poussant mes questionnements qu'ils en sont venus à nuancer leurs propos.

Une lueur de regret dans les yeux, Don Carlos estime que cette diminution de l'aide mutuelle est principalement causée par la diminution du nombre de ses compères : « Como hay cada vez menos curanderos y la mayoría estamos aislados, no los conozco o los conozco poco »¹⁰⁷ (Propos de Don Carlos). Aujourd'hui, s'il se trouve dans l'impossibilité de guérir un individu, il le référerà à un des *curanderos* de sa connaissance, notamment sa fille. Toutefois, cet échange de service n'entre en vigueur que s'il s'avère réellement impossible de remédier au problème de l'individu en question. De multiples consultations auront donc été effectuées par le client avant d'être remis entre les mains d'un autre *curandero*. L'efficacité sera ainsi recherchée jusqu'à la dernière minute, mais l'incapacité de parvenir à la résolution du problème ne repose pas sur les épaules du guérisseur. Les réponses de la plupart des autres chamanes rencontrés corroborent les explications de Don Carlos. Bien que connaissant quelques compères, ceux-ci n'endossent le rôle que de simples connaissances et non celui d'alliés. Mais si le réseau d'entraide ou la simple coopération n'est pas de mise, ou du moins guère essentiel, cela signifie-t-il que la situation est au beau fixe pour les guérisseurs traditionnels, ou au contraire, doit-on y déceler un signe de compétition entre les gardiens des traditions?

Compétition dans le cadre de la localité : l'exemple d'un centre de brujería

Curieusement, si la méconnaissance de compères est censée constituer l'explication majeure au manque d'entraide, les deux contextes où une interaction a pu être observée entre guérisseurs attestent peu de liens de coopération, et laissent transparaître une rivalité d'intérêts. À ce propos, le cas de Doña María est pour le moins révélateur alors que le discours tenu contredit quelque peu ce qui a été possible d'observer. En effet, à mon arrivée au centre de *brujería* où elle travaille à San Andrés Itzapa, à peine ai-je eu le temps de débarquer de la voiture qu'un enfant s'approcha de moi pour savoir ce que je venais chercher. Voulais-je simplement voir le temple de San Simón? Souhaitais-je rencontrer une *bruja*? Déposer des offrandes? Sachant que je souhaitais rencontrer un ou une chamane, le garçon me demanda de ne pas bouger et

¹⁰⁷ À cet effet, il est intéressant de noter que les deux chamanes de Bosarrelles, qui demeurent à quelques mètres l'une de l'autre, affirmaient toutes deux ignorer leur existence jusqu'à ma venue.

partit en courant. Il revint avec Doña María qui me demanda de la suivre jusqu'à son lieu de travail alors qu'elle donnait quelques quetzales au petit pour le service rendu. En la suivant, un autre garçon arriva à mes côtés en me suppliant de le suivre. Il fut bêtement arrêté par Doña María qui se fâcha en lui disant qu'elle m'avait vue la première. Ce bref épisode semble, à première vue, attester une compétitivité plutôt féroce. Les *bruja*s, qui sont amenées à partager leur quotidien du fait qu'elles travaillent dans le même centre, usent de stratégies diverses pour s'assurer une activité rituelle constante, et par le fait même un revenu convenable¹⁰⁸. Ces dernières vont de l'embauche d'enfants passant leurs journées à vérifier les allées et venues des clients et touristes, à elles-mêmes se poster non loin de l'entrée pour surveiller la circulation, jusqu'à être de mèche avec certaines commerçantes d'objets rituels pour le temple de San Simón (situé à côté du centre) pour parler en faveur de leur pratique particulière¹⁰⁹. Tout cela dans l'intention d'être les premières à mettre la main sur de potentielles sommes d'argent.

Ces méthodes diffèrent des propos tenus par la *bruja* qui atteste l'absence d'un esprit compétitif avec ses consœurs insistant sur le fait qu'elles s'organisent occasionnellement entre elles pour laisser quelques clients à celle qui a, depuis un certain temps, fait le moins d'argent. Mais en contradiction avec ses propos, la *bruja* ne se gêne guère de préciser qu'il s'agit avant tout d'essayer d'obtenir les clients par soi-même, la réciprocité des chamanes n'étant pas toujours garantie :

Si c'est Doña Ana qui n'a pas reçu beaucoup de clients depuis un certain temps, et que nous nous arrangeons pour lui laisser les deux ou trois prochains qui passeront, [...] par la suite, si ses affaires viennent à fonctionner mieux que les nôtres, elle peut attendre bien des semaines avant de remettre la pareille à l'une d'entre nous. Vaut donc mieux prévenir.

Les liens d'entraide et de réciprocité ne sont donc pas autant mis en application qu'on le laisse croire. Le cadre de la localité, qui a été soulevé par certains anthropologues, notamment Chaumeil (2000b) chez les Yagua de l'Amazonie, ne semble pas constituer,

¹⁰⁸ La compétition s'inscrit également avec les chamanes travaillant dans la cour du temple de San Simón.

¹⁰⁹ L'entraide mutuelle est alors observée entre deux personnes détenant des fonctions distinctes n'entrant pas en conflit d'intérêts. La vendeuse parlera en faveur d'une *bruja* en particulier auprès des acheteurs ou des visiteurs qui s'interrogent sur le centre, et en retour, cette *bruja* encouragera cette marchande en se procurant son matériel rituel auprès d'elle.

dans le cas présent, un facteur décisif dans les rapports de solidarité entre chamanes, accentuant bien au contraire le rapport de compétitivité.

Or, attribuer cet état concurrentiel à la seule présence de la religion pentecôtiste serait exagéré. Le manque de données sur le chamanisme au Guatemala nuit ici à l'interprétation. En effet, comment prétendre que la présence de plus en plus nombreuse des Églises pentecôtistes et de ses adeptes soit réellement le facteur de cette concurrence si peu de données antérieures sur le chamanisme ont été recueillies, notamment dans les régions majoritairement *ladinas*? L'interprétation repose ici sur la constatation de concordances entre la diminution ou la stabilité (tout de même faible) de la clientèle, l'émergence de plusieurs églises pentecôtistes et le taux de conversion de ses adeptes. En effet, si une série d'enquêtes d'avis public a révélé peu de changements dans l'affiliation religieuse entre 1990 et 2001, soit une augmentation de 5 % sur une décennie, la population protestante guatémaltèque a fait un bond considérable entre 2001 et 2006, augmentant de 5 % pour la moitié du temps précédent (Holland 2009). Par ailleurs, selon Doña María, plusieurs lieux de culte protestants de la région auraient été fondés dans la première moitié de la décennie 2000. Influence faible, considérable ou totale du pentecôtisme, là n'est pas la question – nous n'avons d'ailleurs pas les moyens d'y répondre –, il nous est toutefois permis de prétendre à son existence et de considérer la diminution de la clientèle chamanique – et de ce fait l'esprit compétitif de certains – comme ayant été favorisée par la progression du mouvement à l'étude.

Compétition offensive : l'exemple d'un conflit intrafamilial

La situation de concurrence et de compétition, qui a semblé ressurgir à quelques reprises sur le terrain, ne se borne pas aux guérisseurs non apparentés. Ayant eu la chance de rencontrer deux *curanderos* de la même famille (père et fille), cet aspect s'est avéré fort intéressant lorsqu'un esprit de rivalité se profila au cours des entretiens, démontrant que les relations de solidarité et d'assistance entre chamanes peuvent aussi être fragiles et précaires – du moins par les observations effectuées – au cœur même du nid familial.

Désirant se distinguer de son père, Doña Ofelia – ou « Juana de Arco » – soutient être en mesure de parler avec les morts, pouvoir que ne posséderait pas son père Don Carlos – ou « El Divino Maestro ». En effet, cette incapacité serait due au fait qu'il ne s'agit encore que d'un apprenti¹¹⁰ – révélation qui devient alors problématique étant donné qu'elle entre en contradiction avec le discours du concerné.

La vérité, c'est moi qui vais te la dire! Je n'aime pas mentir, tu le sais. Je n'aime pas être hypocrite, c'est pour ça que je vais te dire la vérité, tel Jésus qui est mort pour la vérité et non pour le mensonge. Le père d'Ofelia ne pratique le *curanderismo* que depuis 3 ou 4 ans. C'est Ofelia qui a commencé à travailler la première. Elle avait beaucoup de clients, et lorsqu'elle n'était pas en mesure de guérir la personne, Ofelia la dirigeait vers son père qui a également des dons. C'est comme ça qu'il a pu commencer à travailler. (Traduction libre des propos de « Juana de Arco »)

Prenant bien soin de me faire promettre de ne rien révéler à personne, que ce qu'elle me disait était un secret entre elle et moi, elle me confia que son père l'enviait beaucoup – « muchas envidias » – étant donné l'importance de sa clientèle. En raison d'un manque de clients, il aurait d'ailleurs, il y a quelques années, décidé d'élargir sa pratique aux forces du mal en acceptant les chandelles noires de ses clients. Ce serait elle qui l'aurait ramené dans le droit chemin de par l'autorité qu'elle dit détenir sur lui en tant que *curandera* plus expérimentée.

Cette dernière, en plus d'affirmer que son père formule des propos diffamatoires sur sa pratique¹¹¹, soutient qu'il la visite fréquemment dans le souci de vérifier le nombre de clients présents. À cet effet, après m'avoir fait entrer dans son lieu de travail lors d'une de nos rencontres, Doña Ofelia me dit : « Tu viste a mi padre salir de la casa... ves, vino para ver si yo tenía muchos clientes esta tarde. Siempre está verificando para ver si tengo más clientes que él ». Or, son père que j'avais vu le matin même m'avait parlé de la visite qu'il rendrait à sa fille au cours de la journée étant donné que cette dernière était alors enrhumée, ce que j'ai moi-même pu constater dès les premières minutes d'échange avec elle cette journée-là.

¹¹⁰ Cette dernière nie de ce fait l'acquisition de connaissances auprès de son père.

¹¹¹ Celui-ci confierait à ses clients que sa fille ne peut pas travailler, les amenant ainsi, selon elle, à ne pas la consulter.

Pour satisfaire ma curiosité et les nombreuses réflexions qu'une telle révélation avait engendrées, je dus me tourner vers une aide extérieure. C'est ainsi que j'eus une discussion avec la mère de Doña Ofelia avec qui la relation d'un côté comme de l'autre semble harmonieuse. Cette dernière ne sembla guère surprise de mes interrogations, comme si ce n'était pas la première fois qu'une personne faisait les mêmes constatations et cherchait à en savoir un peu plus sur la relation entre son mari et sa fille. Un sourire au coin des lèvres, elle me confirma que Don Carlos travaillait bel et bien depuis plus de trente ans comme *curandero*¹¹², et que Doña Ofelia n'avait que quelques années d'expérience¹¹³. Cette dernière tiendrait le même discours avec tous ses clients dans le but de conserver et d'accroître sa clientèle qui est parfois tentée d'aller consulter son père¹¹⁴. La femme de Don Carlos croit d'ailleurs que sa fille a tenté de me faire croire la même chose en espérant que je diffuse d'une certaine manière l'information, m'utilisant ainsi à ses propres fins.

Bien que plusieurs échanges aient été faits avec « Jeanne d'Arc », Doña Ofelia n'a aucunement contredit les propos de l'esprit qui la possède, affirmant d'elle-même que la relation entretenue avec son père est loin d'être conviviale. La rivalité ainsi retrouvée entre les deux chamanes ne s'inscrit pas qu'au niveau de la relation père/fille, les esprits auxiliaires entrant également dans ce conflit qui semble, à première vue, de nature économique. Mais l'idée selon laquelle le cas présenté constituerait une exception n'est pas rejetée. Une vérification s'imposerait à ce niveau, vérification qui n'a malheureusement pas été possible au moment du terrain. La rivalité présentée trouve peut-être des fondements plus profonds et plus personnels que la simple compétitivité chamanique liée à des enjeux monétaires. La relation que Doña Ofelia entretient avec son père apparaît avoir toujours été un peu hostile selon certaines histoires qu'elle m'a confiées concernant les rapports qu'elle entretient avec ce dernier depuis sa tendre enfance – propos que je m'abstiendrai de divulguer. S'agit-il d'une manière d'exprimer et de satisfaire les ressentiments qu'elle nourrit contre lui depuis des années?

¹¹² Cette affirmation a également été vérifiée auprès de Rosa qui le consulte depuis de nombreuses années.

¹¹³ Ayant « étudié » auprès de son père, elle aurait souhaité que les clients réguliers de ce dernier la suivent lorsqu'elle a décidé d'exercer par elle-même.

¹¹⁴ Aux dires de sa mère, la clientèle de Doña Ofelia serait moins grande que celle de son père.

L'anecdote expose au regard deux stratégies offensives auxquelles les *curanderos* – et probablement aussi les *brujos* – ont recours pour influencer leur clientèle : la première repose sur le nombre d'années d'expérience, alors que la seconde réside dans l'importance quantitative de leur clientèle respective. En minorant l'expérience et la clientèle d'un compère, tout comme en prétendant soi-même posséder un nombre plus considérable de clients, ceux qui consultent et ceux qui seront amenés tôt ou tard à se trouver un guérisseur seront tentés de faire appel à celui qui détient la confiance de la majorité. Sachant que le bouche-à-oreille est probablement le meilleur moyen pour s'attirer une clientèle dans la région, les guérisseurs ne négligent pas de l'exploiter, que ce soit pour se valoriser ou discréditer un adversaire. Ainsi le contexte à l'étude a-t-il démontré que le rapport de parenté ne semble jouer aucun rôle différentiel dans l'hostilité et la compétition chamanique. L'altruisme et la coopération entre détenteurs du savoir traditionnel semblent ainsi tout aussi peu noués dans le cadre de la parenté que dans celui de la localité. Les chamanes qui, selon eux, s'inscrivaient autrefois dans un rapport de complémentarité/alliance semblent désormais se tourner vers un rapport de compétition/rivalité.

7.3 À la recherche d'une légitimation

Les explications de ces dernières pages ont démontré les impacts que la présence pentecôtiste a sans doute favorisés : diminution du nombre des représentants du chamanisme et celle de la clientèle. Ces effets ressentis par les *curanderos* ont fait naître un sentiment d'insécurité, favorisant dès lors la compétition et une diminution de l'entraide, mais plus important encore une remise en question de soi-même et de certaines pratiques pour y apporter divers changements. Cette réaction du *curanderismo* est intéressante, puisqu'elle démontre comment ce dernier se valide dans le temps présent et dans son contexte particulier. En démontrant ainsi qu'elle sait changer pour le mieux et se questionner sur ses fondements, l'attitude mimétique et synchrétique que démontre la pratique chamanique vis-à-vis le mouvement protestant évangélique témoignerait possiblement d'un désir de prouver que cet univers de croyances et de pratiques, dans sa capacité à dépasser un traditionalisme aliénant, est tout aussi valable.

La légitimité et la valeur de l'intervention du pentecôtisme reposent en grande partie sur la preuve de l'inefficacité des autres cultes et systèmes de croyances, ce qui, par conséquent, implique la médisance de ce qui, de près ou de loin, touche le chamanisme. En répondant aux critiques de façon inverse à ce que l'on pourrait s'attendre, c'est-à-dire en reconnaissant la véracité de quelques-unes de ces critiques et en décidant de remédier à cette situation en prenant exemple de celui qui le méprise, le *curanderismo* croit pouvoir diminuer la critique qui lui est portée. Alors que l'intolérance fait partie intégrante de la démarche de légitimité au sein du mouvement pentecôtiste, le *curanderismo*, quant à lui, cherche la sienne dans le rapprochement et la corrélation¹¹⁵. Chacun se construit ainsi par rapport à l'autre dans la recherche incessante d'une véritable légitimation. Comme l'a identifié Mary (2000c), l'interaction entre les univers religieux – ou univers de croyances – et les enjeux de la question religieuse implique que chacun des partis se définit et se construit dans le mouvement même de sa rencontre avec les autres et à partir du regard de l'Autre. « L'appartenance à un même monde, l'adoption d'un même langage et d'un même style religieux vont de pair avec la cohabitation, dans un même temps et dans un même espace, de formes multiples et hétéroclites d'identité religieuse » (*Ibid.*, 203).

En effet, pour plusieurs représentants du *curanderismo*, il n'est pas question de mécanismes de contre-attaque, d'alimentation de conflit ou de résistance, mais bien de conversion, dans le sens de « con-vertere », autrement dit « se tourner vers » l'Autre (Plaideau 2006b, 137). Mais ce mécanisme est autant valable pour le pentecôtisme. Or, comme nous l'avons vu, les principaux protagonistes pentecôtistes, soit les pasteurs, lorsqu'interrogés sur le sujet, n'y discernent aucun signe de dialogue ou d'échange, et encore moins d'intégration délibérée de l'Autre. Refusant de reconnaître l'intégration de cet Autre au sein du mouvement religieux auquel ils prennent part puisque la légitimité de ce dernier se fonde entre autres dans le dénigrement, les *curanderos*, quant à eux, la proclament haut et fort puisque cherchant leur légitimité dans le lien de proximité qu'ils

¹¹⁵ Toutefois, en dénonçant les forces chamaniques, et donc en les reconnaissant, le pentecôtisme conforte par là même leur existence et leur légitimité, au moins en tant que catégories de pensée.

peuvent créer, tout en demeurant distincts¹¹⁶. Ainsi, bien que le type d'interaction présenté permette l'interpénétration des phénomènes, il n'empêche pas la préservation du caractère divers des univers de croyance.

En adoptant une telle attitude, ces quelques *curanderos* croient possiblement qu'une meilleure prise de conscience de leur propre pratique religieuse pourrait, avec le temps, faire évoluer le conflit religieux qui sévit dans la société, c'est-à-dire amener chacun à se comprendre davantage soi-même tout comme à comprendre l'Autre? Ce faisant, à la manière du Candomblé, ces guérisseurs auraient remarqué qu'« en refusant la remise en question de [leur] pratique pour « évoluer », le [chamanisme] nourrirait aussi à sa manière l'intolérance religieuse » (*Ibid.* 2006a, 297). Faut-il sans doute rappeler que c'est sa souplesse et son ouverture qui assurent sa permanence? Le mécanisme que je qualifierais ici « de survie » pour la pratique menacée réside dans l'élimination des contradictions.

Les actes d'intolérance de la part du mouvement pentecôtiste ont effectivement déclenché une plus grande conscientisation de soi chez les *curanderos*, et de tout ce qu'elle implique à d'autres niveaux – réflexions sur sa pensée, ses croyances, ses pratiques, etc. –, et c'est par cette dévalorisation que fait l'Autre de soi que naît la nécessité de lui prouver, au contraire, le respect que sa pratique est digne de recevoir.

Synthèse

Bien que l'apparition et l'expansion du mouvement pentecôtiste n'aient pas fait disparaître la figure du chamane, sa place au sein de la société se voit tout de même modifiée. Sa position, quoiqu'encore relativement importante dans le contexte à l'étude, – et encore plus faut-il le mentionner, dans d'autres régions du Guatemala – n'est toutefois pas aisée. Selon Doña Ofelia, le chamanisme constitue désormais une image archaïque pour plusieurs Guatémaltèques, une image que les pentecôtistes parviennent de plus en plus à reléguer à un passé révolu. Balloté entre les aspects positifs et négatifs

¹¹⁶ Il est important de souligner que les changements apportés ne remettent pas en question l'idéologie chamanique.

de sa fonction, le guérisseur traditionnel conserve finalement une place tempérée au sein de la société *ladina*.

En tant que système ouvert et englobant (Chaumeil 2000a), le chamanisme guatémaltèque explore différentes avenues possibles et s'enrichit du changement. Sa plasticité invite à se pencher sur son attitude à se livrer à des adaptations vis-à-vis les accusations de sorcellerie, de diablerie et de dépravation – pour ne citer qu'elles – qui lui sont portées, dans un discours désireux de réaffirmer et d'attester sa légitimité. Tel que l'a fait remarquer Viveiros de Castro (1993, 371, cité dans Chaumeil 2000a, 155) concernant la pensée amérindienne dans son ouverture à l'Autre : « L'Autre n'est pas seulement pensable, mais indispensable à la construction du soi ». C'est d'ailleurs au contact du pentecôtisme que le *curanderismo* se doit d'entreprendre une nouvelle quête de légitimité. La lutte pour la reconnaissance s'appuierait donc sur une conversion – minime faut-il tout de même le souligner – à certaines valeurs chrétiennes identifiées, tel que le précise Mary (2000c, 193), à la nouvelle source de légitimité que constitue la modernité.

La présence pentecôtiste, de même que les accusations portées, favorisant un marché beaucoup plus compétitif de par les divers impacts ressentis, engendre chez les *curanderos* : 1) un sentiment d'insécurité face à l'avenir, 2) permettant un retour sur soi ainsi qu'une prise de conscience, 3) et une modernisation de quelques pratiques. Ainsi donc, l'intolérance et l'hostilité de cet Autre jouent un rôle fondamental dans cette nécessité de se pencher sur soi pour « se moderniser », réalité que les propos d'Héraclite savent parfaitement décrire, ce dernier ayant prétendu que « l'on n'ajuste que ce qui s'oppose, que la plus belle harmonie naît des différences, que la discorde est la loi de tout devenir » (Durkheim 1991, 18, cité dans Plaideau 2006b, 134).

CONCLUSION

Dans une perspective eschatologique, la coexistence du Bien et du Mal, du Vrai et du Faux, de la Vérité et de l'Erreur, est ultimement impossible – seul le Bien a théologiquement le droit d'exister (Benoist). C'est dans une telle logique que l'Église pentecôtiste (« nous ») s'évertue à éliminer toutes croyances ne correspondant pas à la Vérité et au Bien absolu (« les Autres »). Toute foi différente doit donc céder sa place. Ainsi, livrée au nom du Bien, la « guerre spirituelle » entreprise constitue avant tout une bataille moralement justifiée, transformant cet Autre qu'est le représentant d'une vérité concurrente en figure du Mal.

La présente étude a démontré qu'à la *Iglesia Verbo* de Ciudad Vieja, l'intolérance est exhibée dans le temple à travers le discours, tenu sous forme de sermon, ainsi que le rituel performatif. Les prédications, appuyées de la Bible, demeurent inséparables d'une herméneutique. L'interprétation est propre à chacun, et le facteur culturel s'avère particulièrement déterminant dans la construction de cette dernière. Quant au dispositif rituel mis en place sous l'égide du pasteur, ce dernier vise évidemment à incorporer le sentiment de la présence divine, mais également celle de démons maléfiques. En catalysant l'émotion, le rituel mobilise la subjectivité du participant que ce soit ses dimensions sociales, corporelles ou spirituelles. Le dialogue établi rituellement avec ces esprits démoniaques issus de la pratique chamanique transmet une nouvelle grille de perception de par la création d'un nouvel univers symbolique tout en imposant un nouveau code moral et disciplinaire. Les techniques rituelles observées au sein de la *Iglesia Verbo* de Ciudad Vieja mobilisent ainsi l'expressivité de l'adepte, orientent les perceptions et proposent une certaine interprétation de l'expérience vécue.

Ce conflit que met en lumière le pentecôtisme se développe en effet dans une atmosphère de « guerre des esprits » – un combat entrepris contre les forces obscures du mal – conduisant à la diabolisation de l'Autre, *brujo* ou *curandero*, antagoniste ou non-converti, d'où sa fonction identitaire et créatrice de différences :

Chaque société, ayant tendance à se singulariser face à ses voisines, eut du même coup la prétention de construire « son » identité par opposition aux autres [...] c'est d'ailleurs pourquoi toute construction identitaire singulière et affirmée comme telle, parce qu'elle est exclusive, est menacée d'intégrisme c'est-à-dire de négation (par définition absurde) de ce qui est étranger. (Coquery-Vidrovitch 1999, 378)

Ainsi, les autres spiritualités ou systèmes de croyances ne représentent le mal que pour la seule et unique raison qu'ils sont autres. Le pentecôtisme constitue à cet égard un parfait exemple d'altérophobie : car qu'il soit étranger ou simplement déviant, le mal réside dans l'altérité (Benoist). Cette conception ouvre ainsi la porte à une lecture binaire et manichéenne du monde où le « je = le bien » et « l'Autre = le mal ». Le rapport qu'entretient le pentecôtisme avec ses rivaux s'inscrit évidemment sur un fond de stratégies persécutrices, concurrentielles et exclusivistes pour la légitimité religieuse. Or, ces mécanismes apparaissent insuffisants pour comprendre la complexité de la relation qu'entretient le mouvement et le système de pratiques et de croyances chamaniques qu'ils pourchassent.

En effet, l'intolérance de ce mouvement missionnaire n'est pas sans relever d'ambivalence et d'ambiguïté. Cette hantise des mélanges que laisse transparaître le mouvement n'est pas représentative de son réel comportement. De par son caractère « intégrateur », le pentecôtisme emprunte au chamanisme un langage familier à la population. En effet, le caractère polymorphe du pentecôtisme ferait de lui, selon Cox, une religion transculturelle qui ne perd rien de ce qu'elle acquiert dans la rencontre avec l'Autre :

le pentecôtisme possède la même capacité mystérieuse à être chez lui n'importe où. Il absorbe la possession par l'esprit dans les Caraïbes, le culte des ancêtres en Afrique, la tradition des guérisons au Brésil et le chamanisme en Corée. [...] Mais partout, il reste identifiable comme pentecôtisme. (Cox 1994, 40, cité dans Francello 2006, 12)

C'est dans une lignée de pensée analogue que Mary (2000c, 177, 204) soutient que les religions dites missionnaires, dans leur prétention à libérer les individus de leurs superstitions, sont dans leur logique même impérialistes et totalitaires, mais que ce que donne à voir la pratique est plutôt une certaine intégration de l'Autre. La logique de « coupure » se révèle ainsi inadéquate pour expliquer la relation qu'entretiennent chamanisme et pentecôtisme. Le mouvement religieux semble se prêter au contraire à la

logique de « conjugaison » suggérée par Plaideau (2006b, 137) dans laquelle le conflit contribue à l'inclusion de l'Autre dans son propre univers de croyances plutôt qu'à son exclusion.

Un tel contexte ouvre une porte à la riposte chez les détenteurs des savoirs traditionnels, réaction qui s'avère parfaitement accréditée puisque constituant une légitime défense vis-à-vis les menaces et provocations proférées par le mouvement religieux. Or, cette étude a démontré que la contre-attaque chamanique est pour le moins discrète. Les médisances ne s'affichent pas en public; elles sont circonscrites aux lieux d'intimité que constitue la famille. Bien que tentant de discréditer légèrement l'Autre pour faire ressortir les qualités de son propre groupe – « nous, nous ne faisons pas payer », « nous, nous n'attirons pas les gens de force » –, le chamanisme, et plus particulièrement le *curanderismo*, révèlent un caractère plutôt tolérant vis-à-vis la critique, tolérance qui fait, selon Marc Augé, le « génie du paganisme ». Dissociée d'une logique de concession et de compromis, cette attitude envers l'Autre favorise une adaptabilité au contexte de tension, force adaptative sur laquelle il tente entre autres de faire reposer sa légitimité.

Cette recherche a été l'occasion de mieux cerner les rapports qu'entretiennent ces deux types d'acteurs thérapeutiques. Elle a par ailleurs démontré l'importance que revête l'étude des perceptions puisque les modes de représentation vont informer les actes commis. Ainsi a-t-elle permis d'analyser comment cette nouvelle forme religieuse d'accusation à l'égard du chamanisme contribue à opérer certains changements significatifs chez ces représentants, et d'apporter quelques éléments de réponses à la question du sens du moi, de l'Autre et du mal. Il convient donc de considérer cette analyse comme une esquisse de la relation qu'entretiennent les deux univers en contexte guatémaltèque *ladino* que des nouveaux séjours sur le terrain pourraient complexifier, notamment par la participation d'adeptes fréquentant toujours des guérisseurs traditionnels.

La perspective soulevée peut néanmoins s'avérer intéressante du fait de penser sous un angle alternatif le renouvellement du champ religieux et les rapports qu'y entretiennent les principaux acteurs, laissant croire à une possible coexistence entre

exclusivisme et syncrétisme, exclusion et inclusion, conflit et alliance. Par conséquent, les termes « guerre spirituelle » et « conflit » peuvent paraître un peu forts. Mais même s'il n'existe pas de réel affrontement, du moins de manière ouverte et directe entre les deux groupes, laissant plutôt croire à un conflit latent, il n'en demeure pas moins certain que les pentecôtistes livrent une véritable lutte pour à la fois acquérir plus de pouvoir, exercer une influence déterminante et altérer la place que ce rival de la « vraie foi » occupe dans les mentalités. Or, parallèlement, la façon dont ces deux univers légitiment leurs pratiques semble les rapprocher l'un de l'autre. En d'autres mots, le contexte observé laisse penser que plus le pentecôtisme attaque les pratiques chamaniques, plus ces dernières tentent de réduire le fossé qui les sépare. Inversement, le fait de combattre le chamanisme fait intervenir une intégration de plus en plus étroite de ce dernier au sein du mouvement. Ainsi, les deux univers se projettent-ils constamment dans une relation dialectique d'antagonisme et de rapprochement, oscillant entre mimétisme, diabolisation et fascination.

BIBLIOGRAPHIE

- ALINEI, Mario. 1986. *Aspects of language : Studies in Honour of Mario Alinei Volume 1 Geolinguistics*. Amsterdam : Editions Rodopi B.V., 404 pages.
- BABADZAN, Alain. 1985. « Tradition et histoire : quelques problèmes de méthode », *Cahier ORSTOM, série Sciences humaines* 21 (1) : 115-123.
- BARBOUR PUBLISHING. 2003. *Santa Biblia (Versión Reina-Valera 1909)*. Uhrichsville (Ohio) : Barbour Publishing Inc., 512 pages.
- BASTIAN, Jean-Pierre. 1994. *Le protestantisme en Amérique latine : Une approche socio-historique*. Genève : Labor et Fides, 324 pages.
- . 1997. « Les protestantismes latino-américains. Un détour pertinent pour la sociologie des protestantismes », dans *Le religieux des sociologues* (sous la direction de Y. Lambert, G. Michelat et A. Piette). Paris : L'Harmattan, p.137-147.
- . 2000. « La médiation du corps dans le pentecôtisme », *Revista Filosófica de Coimbra* (17) : 151-156.
- . 2001. « Pentecôtismes latinoaméricains, logiques de marché et transnationalisation religieuse », dans *La globalisation du religieux : Diversité des questionnements et des enjeux* (sous la direction de J.-P. Bastian, F. Champion et K. Rousselet). Paris : L'Harmattan, p.99-111.
- . 2008. « Religion, violence et politique chez les Mayas du Chiapas », *Archives de sciences sociales des religions* (141) : 93-111.
- BASTIDE, Roger. 1960. *Les religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisations*. Paris : PUF, 578 pages.
- BEAUCAGE, Pierre et Gerardo Ducos. 2007. « Après le Règne de Jésus. Aperçus de l'imaginaire des autochtones pentecôtistes de l'Ouest du Guatemala », *Anthropologica* 49 (1) : 95-111.
- BENOIST, Alain de. S.d. « Intolérance et religion ». En ligne. 5 p. <http://www.alaindebenoist.com/pdf/intolerance_et_religion.pdf>, consulté le 15 juillet 2011.
- BERNARD, Harvey Russel. 2006. *Research Methods in Anthropology : Qualitative and Quantitative Approache* (4^{ième} ed.). Walnut Creek (California) : Altamira Press, 803 pages.
- BONY, Guiblehon. 2010. *Le pouvoir-faire : religion, politique, ethnicité et guérison en Côte d'Ivoire*. Paris : L'Harmattan, 150 pages.

- BOUTTER, Bernard. 2002. *Le pentecôtisme à l'île de la Réunion. Refuge de la religiosité populaire ou vecteur de modernité?* Paris : L'Harmattan, 254 pages.
- BOYER, Véronique. 1996. « Possession et exorcisme dans une Église pentecôtiste au Brésil », *Cahier des Sciences Humaines* 32 (2) : 243-264.
- BURNS & OATES. 2000. *Catechism of the Catholic Church : Popular and definitive edition*. London : Burns & Oates, 778 pages.
- CALLEJO, Jesús. 2006. *Breve historia de la brujería*. Madrid : Ediciones Nowtilus, 283 pages.
- CAPELLE-POGACEAN, Antonela, Patrick Michel, Nadège Ragaru et Enzo Pace. 2008. « Introduction », dans *Religion(s) et identité(s) en Europe. L'épreuve du pluriel* (sous la direction de A. Capelle-Pogacean, P. Michel et E. Pace). Paris : Presses de Sciences Po, p.17-38.
- CATALDI, Sue L. 1993. *Emotion, Depth, and Flesh*. New York : Suny Press, 215 pages.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. 2000a. « Chasse aux idoles et philosophie du contact », dans *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes* (sous la direction de D. Aigle, B. Brac de La Perrière et J.-P. Chaumeil). Paris, Nanterre : Société d'ethnologie, p.151-163.
- . 2000b. *Voir, savoir, pouvoir : le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*. Genève : Georg, 348 pages.
- . 2004. « Chamanismes à géométrie variable en Amazonie », dans *Shamanism : critical concepts in sociology* (sous la direction de A. A. Znamenski). London : Routledge Curzon, p.178-188.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. 1999. « Lieux de mémoire et occidentalisation », dans *Histoire d'Afrique. Les enjeux de mémoire* (sous la direction de J.-P. Chrétien et J.-L. Triaud). Paris : Karthala, p.377-388.
- CORTEN, André. 1998. « La construction du lien social : pentecôtisme et théologie de la libération », dans *Des protestantismes en « lusophonie catholique »* (sous la direction de M. Cahen). Paris : Karthala, p.257-266.
- . 2001. *Misère, religion et politique en Haïti : Diabolisation et mal politique*. Paris : Karthala, 245 pages.

- CORTEN, André et André Mary. 2000. « Introduction », dans *Imaginaires politiques et pentecôtismes : Afrique/Amérique latine* (sous la direction de A. Corten et A. Mary). Paris : Karthala, p.11-33.
- COX, Harvey. 1995. *Retour de Dieu, Voyage en pays pentecôtiste*. Paris : Desclée de Brouwer, 296 pages.
- DE LA TORRE, Miguel A. 2009. *Hispanic American Religious Cultures, Volume 1 : A-M*. Santa Barbara (Californie) : ABC-CLIO, Greenwood Publishing Group, 779 pages.
- DELOOZ, Pierre. 1997. *Les miracles : un défi pour la science?* Bruxelles : De Boeck & Larcier, Duculot, 260 pages.
- DEWALT, Katleen M., Billie R. Dewalt et Coral B. Wayland. 1998. « Participant Observation », dans *Handbook of Methods in Cultural Anthropology* (sous la direction de H. R. Bernard). Walnut Creek (California) : Altamira Press, p.259-299.
- DIAMOND, Sara. 1989. *Spiritual Warfare : The Politics of the Christian Right*. Boston : South End Press, 292 pages.
- DIARIO COLATINO. 2010 (9 avril). « Indígenas guatemaltecos claman por reconocimiento de lugares sagrados mayas », dans *DiarioCoLatino.com : Más de un siglo de credibilidad*. En ligne. <<http://www.diariocolatino.com/es/20100409/internacionales/78709/Ind%C3%ADgenas-guatemaltecos-claman-por-reconocimiento-de-lugares-sagrados-mayas.htm>>, consulté le 10 décembre 2010.
- DROOGERS, André. 1989. « Syncretism : The Problem of Definition, the Definition of the Problem », dans *Dialogue and Syncretism : An Interdisciplinary Approach* (sous la direction de J. D. Gort, H. M. Vroom, R. Fernhout et A. Wessels). Grand Rapids : Wm. B. Eerdmans, p.7-25.
- EMERSON, Robert M., Rachel I. Fretz et Linda L. Shaw. 2001. « Participant Observation and Fieldnotes », dans *Handbook of Ethnography* (sous la direction P. Atkinson *et al.*). London : Sage, p.352-368.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 2010. « The Notion of Witchcraft Explains Unfortunate Events », dans *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History and Representation* (sous la direction de R. R. Grinker, S. C. Lubkemann et C. B. Steiner). Malden (Massachusetts), Oxford (England) : Wiley-Blackwell Publishing, p.249-256.
- FATH, Sébastien. 2005. *Du ghetto au réseau : le protestantisme évangélique en France (1800-2005)*. Genève : Labor et Fides, 425 pages.

- FECTEAU, Danielle. 2005. *L'effet placebo : le pouvoir de guérir*. Montréal : Les Éditions de l'Homme, 139 pages.
- FORTIER, Vincente. 2000. *Justice, religions et croyances*. Paris : CNRS Éditions, 191 pages.
- FRANCELLO, Sandra. 2006. *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen : Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*. Paris : Karthala, 378 pages.
- GARCIA-RUIZ, Jesús. 1985. « Las sectas fundamentales en Guatemala », *Cuadernos* (4) : 1-25.
- . 1988. « L'État, le religieux et le contrôle de la population indigène au Guatemala », *Revue française de science politique* 38 (5) : 758-769.
- . 2004. « Le néopentecôtisme au Guatemala : entre privatisation, marché et réseaux », *Critique internationale* (22) : 81-94.
- . 2006. « La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala : Millénarisme, fin de l'histoire et pouvoir ». *Socio-anthropologie* (17-18). En ligne. <<http://socio-anthropologie.revues.org/index462.html>>, consulté le 15 juin 2011.
- GARMA NAVARRO, Carlos. 2000. « La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano », *Alteridades* 10 (20) : 85-92.
- GARRARD-BURNETT, Virginia. 1998. *Protestantism in Guatemala : living in the New Jerusalem*. Austin : University of Texas Press, 228 pages.
- GEERTZ, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures : selected essays*. New York : Basic Books, 470 pages.
- GILL, Lesley. 1990. « Like a Veil to Cover Them : Women and the Pentecostal Movement in La Paz », *American Ethnologist* 17 : 709-721.
- GOBIERNO DE LA REPÚBLICA DE GUATEMALA. 2009. « Alvaro Colom Caballeros : Presidente de la Republica de Guatemala, Hoja de Vida », dans *Gobierno de la República*. En ligne. <<http://www.guatemala.gob.gt/pres.php>>, consulté le 10 décembre 2010.
- GOODMAN, Felicitas D. 1972. *Speaking in Tongues, a Cross-cultural study of Glossolalia*. Chicago : Chicago University Press, 175 pages.
- GOULARD, Jean-Pierre. 2000. « La parole et le livre dans la configuration religieuse d'Amazonie. Chamanisme et messianisme chez les Ticuna », dans *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes* (sous la direction de D.

- Aigle, B. Brac de La Perrière et J.-P. Chaumeil). Paris, Nanterre : Société d'ethnologie, p.267-294.
- GREENE, Shane. 1998. « The shaman's needle : development, shamanic agency and intermediality in Aguaruna Lands, Peru », *American ethnologist* 25 (4) : 634-658.
- GUZMAN, José Miguel, Jorge Rodríguez, Jorge Martínez, Juan Manuel Contreras et Daniela González. 2006. « La démographie de l'Amérique latine et de la Caraïbe depuis 1950 », *Population-F* 61 (5-6) : 623-734.
- HAMAYON, Roberte. 1990. *La chasse à l'âme : Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre : Société d'ethnologie, 879 pages.
- HERMESSE, Julie. 2010. « Expansion des protestantismes au Guatemala au lendemain du tremblement de terre de 1976 : Tensions entre engagement et désengagement », dans *Mission et engagement politique après 1945 : Afrique, Amérique latine, Europe* (sous la direction de C. Sappia et O. Servais). Paris : Karthala, p.169-189.
- HOLLAND, Clifton L. 2009. « Public opinion polls on religious affiliation in Guatemala : 1990-2008 », dans *Prolades Programa Latinoamericano de Estudios Sociorreligiosos*. En ligne. 1 p. <http://www.prolades.com/cra/regions/cam/gte/guat_polls_1990-2008.pdf>, consulté le 20 juillet 2011.
- HOUZIAUX, Alain. 2009. « Les guérisons miraculeuses sont-elles miraculeuses? », dans *Les guérisons inexplicables sont-elles miraculeuses?* (sous la direction d'A. Houziaux). Paris : Les Éditions de l'Atelier, Éditions Ouvrières, p.65-94.
- HURBON, Laënnec. 2001. « Pentecôtisme et transnationalisation dans la Caraïbe », dans *La globalisation du religieux : Diversité des questionnements et des enjeux* (sous la direction de J.-P. Bastian, F. Champion et K. Rousselet). Paris : L'Harmattan, p.125-138.
- IMBERT, Patrick. 2004. *Trajectoires culturelles transaméricaines : médias, publicité, littérature et mondialisation*. Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa, 341 pages.
- JAFFRELOT, Christophe. 1992. « Le syncrétisme stratégique et la construction de l'identité nationaliste hindoue », *Revue française de science politique* 42 (4) : 594-617.
- KERTZER, David I. 1988. *Rituals, Politics and Power*. New Haven : Yale University Press, 235 pages.
- KRAMER, Heinrich et James Sprenger. 2008. *Malleus Maleficarum : Or, The Hammer of Witches*. Charleston (South Carolina) : Forgotten Books, 456 pages.

- LAMAN, Kirk. 2006. *How to Heal Your Broken Heart : A Cardiologist's Secrets for Physical, Emotional, and Spiritual Health*. Charleston (South Carolina) : Advantage Media Group, 106 pages.
- LAPLANTINE, François. 1999. « Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes latinoaméricains contemporains », *Anthropologie et Sociétés* 23 (2) : 101-115.
- . 2003. « Penser anthropologiquement la religion : Le religieux en mouvement », *Anthropologie et Sociétés* 27 (1) : 11-33.
- . 2007. *Ethnopsychiatrie psychanalytique*. Paris : Beauchesne, 234 pages.
- LA PRENSA EL DIARIO DE LOS NICARAGUENSES. 2007 (6 novembre). « Colom : "Quiero un país de rostro maya" », dans *La Prensa.com.ni : El diario de los Nicaraguenses*. En ligne. <http://archivo.laprensa.com.ni/archivo/2007/noviembre/06/noticias/internacionales/225530_print.shtml>, consulté le 10 décembre 2010.
- LARDELLIER, Pascal. 2005. « Des rites, et de la modernité », dans *Les nouveaux rites. Du mariage gay aux Oscars*. Paris : Belin, p.5-24.
- LAURENT, Pierre-Joseph. 2000. « Diabolisation de l'autre et ruses de l'Esprit : les Assemblées de Dieu du Burkina-Faso », dans *Imaginaires politiques et pentecôtismes Afrique/Amérique latine* (sous la direction de A. Corten et A. Mary). Paris : Karthala, p.61-79.
- LE BOT, Yvon. 1993. *La guerre en terre maya : Communauté, violence et modernité au Guatemala (1970-1992)*. Paris : Karthala, 336 pages.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1974. *Anthropologie structurale*. Paris : Plon, 480 pages.
- LEWIS, Ioan M. 1977. *Les religions de l'extase. Étude anthropologique de la possession et du chamanisme*. Paris : PUF, 232 pages.
- LOCKWARD, Alfonso. 1999. *Nuevo diccionario de la Biblia*. Miami : Editorial Unilit, 1125 pages.
- MARTIN, David. 1990. *Tongues of Fires : The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford : Basil Blackwell, 352 pages.
- MARTINEZ, Abelino. 1989. *Las sectas en Nicaragua : Oferta y demanda de salvación*. San José (Costa Rica) : Ed. DEI, 192 pages.
- MARTINEZ NOVO, Carmen. 2005. « Religion, politica e identidad », *Iconos* (22) : 21-26.

- MARY, André. 1998a. « La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan », *Religiologiques* (18) : 53-77.
- . 1998b. « Retour sur « La conversion africaine » : Horton, Peel, et les autres », *Journal des Africanistes* 68 (1-2) : 11-20.
- . 2000a. « L'anthropologie au risque des religions mondiales », *Anthropologie et Sociétés* 24 (1) : 117-135.
- . 2000b. « La violence symbolique de la Pentecôte gabonaise », dans *Imaginaires politiques et pentecôtisme. Afrique/Amérique latine* (sous la direction de A. Corten et A. Mary). Paris : Karthala, p.143-163.
- . 2000c. *Le bricolage africain des héros chrétiens*. Paris : Éditions du Cerf, 217 pages.
- . 2001. « D'un syncrétisme à l'autre : Transe visionnaire et charisme de délivrance », *Social Compass* 48 (3) : 315-331.
- . 2002. « Le pentecôtisme brésilien en Terre africaine : L'universel abstrait du Royaume de Dieu », *Cahiers d'études africaines* (167) : 463-478.
- MASKENS, Maïté. 2008. « Migration et pentecôtisme à Bruxelles : Expériences croisées », *Archives de sciences sociales des religions* (143) : 49-68.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1971. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 531 pages.
- MEUNIER, Eric Aymé. 2009. « De l'effet placebo aux guérisons miraculeuses », dans *Les guérisons inexplicables sont-elles miraculeuses?* (sous la direction d'A. Houziaux). Paris : Les Éditions de l'Atelier, Éditions Ouvrières, p.33-64.
- MEYER, Birgit. 1998. « Les Églises pentecôtistes africaines, Satan, et la dissociation de « la tradition » », *Anthropologie et Sociétés* 22 (1) : 63-84.
- . 1999. *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Edimbourg : Edinburgh University Press, 265 pages.
- MOSSIÈRE, Géraldine. 2004. « Expressivité rituelle : Corps et discours dans le culte dominical d'une église d'immigrants à Montréal ». Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université de Montréal, 137 pages.
- . 2007. « La conversion religieuse : Approches épistémologiques et polysémie d'un concept ». En ligne. 34 p. <https://depot.erudit.org/bitstream/000936dd/1/Conversion_WP_mossiere.pdf>, consulté le 12 décembre 2010.

- MUSALO, Karen, Elisabeth Pellegrin et S. Shawn Roberts. 2010. « Crimes Without Punishment: Violence Against Women in Guatemala », *Hastings Women's Law Journal* 21 (2) :161-221.
- NASH, June. 1968. « The passion play in Maya Indian communities », *Comparative Studies in Society and History* 10 (3) : 318-327.
- NAUMESCU, Vlad. 2010. « Le vieil homme et le livre : La crise de la transmission chez les vieux-croyants (Roumanie) », *Terrain* 2 (55) : 72-89.
- NYBO, Thomas. 2009. « La malnutrition chronique touche un enfant sur deux au Guatemala ». In *UNICEF*. En ligne. <http://www.unicef.org/french/infobycountry/guatemala_48087.html>, consulté le 14 janvier 2011.
- ORO, Ari Pedro. 1993. « L'argent et ses représentations dans le pentecôtisme autonome brésilien », dans *Ferveurs contemporaines. Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth* (sous la direction de C. Petonnet et Y. Delaporte). Paris : L'Harmattan, p.101-110.
- ORTNER, Sherry. 1973. « On key symbols », *American Anthropologist* 75 (5) : 1338-1346.
- PARIS CENTRE CHRÉTIEN. 2006. « Votre pensée détermine votre vie ». In *Paris Centre Chrétien*. En ligne. <<http://pariscentrechretien.com/pages/index.php?action=fiche&id=315&langue=EN>>, consulté le 16 mars 2011.
- PARY, Alicia. 2008. « La santé publique au Guatemala : un panorama ». En ligne. 16 p. <http://www.css-romande.ch/downloads/guatemala/cssr_guatemala_panorama.pdf>, consulté le 14 janvier 2011.
- PÉDRON-COLOMBANI, Sylvie. 1996. « Les églises pentecôtistes de Guatemala Ciudad : La secte comme lieu de reconstruction d'une communauté perdue », *Journal de la Société des Américanistes* 82 (1) : 293-310.
- . 1998a. « El pentecostalismo en Guatemala : entre ruptura y continuidad », dans *El pentecostalismo en America latina entre tradición y globalización* (sous la direction de A. Pollak-Eltz et Y. Salas). Quito : Abya-Yala, p.69-80.
- . 1998b. *Le pentecôtisme au Guatemala : Conversion et identité*. Paris : CNRS Éditions, 238 pages.
- . 2000a. « Les pentecôtismes au Guatemala : éloignement du monde et salut national », dans *Imaginaires politiques et pentecôtismes : Afrique/Amérique latine* (sous la direction de A. Corten et A. Mary). Paris : Karthala, p.199-212.
- . 2000b. « Pentecôtisme, recomposition de pratiques anciennes et transformation du champ religieux guatémaltèque », dans *La politique des esprits. Chamanisme*

et religions universalistes (sous la direction de D. Aigle, B. Brac de La Perrière et J.-P. Chaumeil). Paris, Nanterre : Société d'ethnologie, p.187-208.

- . 2001. « Pentecôtisme et diversification religieuse au Guatemala », *Socio-anthropologie* (10). En ligne. <<http://socio-anthropologie.revues.org/index156.html>>, consulté le 10 janvier 2011.
- . 2005. *Maximón au Guatemala : dieu, saint ou traître*. London : Periplus, 202 pages.
- . 2008. « Diversificación y competencia religiosa en Guatemala: entre pentecostalismo y cultos « neotradicionales » », *Sociedade e Estado* 23 (2) : 355-379.
- PERRIN, Michel. 1995. *Le chamanisme*. Paris : Presses universitaires de France, 127 pages.
- PFLÜG, Melissa A. 1998. *Ritual and myth in Odawa revitalization: reclaiming a sovereign place*. Norman : University of Oklahoma Press, 280 pages.
- PIEPER, Jim. 2002. *Guatemala's folk saints : Maximon/San Simon, Rey Pascual, Judas, Lucifer, and others*. Los Angeles : Pieper and Associates Inc., 244 pages.
- PLAIDEAU, Charlotte. 2006a. « La guerre néopentecôtiste contre le démon afro-brésilien », dans *Identités autochtones et missions chrétiennes : Brisures et émergences* (sous la direction de Philippe Chanson et Olivier Servais). Paris : Éditions Karthala, p.285-301.
- . 2006b. « La guerre néopentecôtiste contre le démon afro-brésilien : Lorsque conflit et alliance constituent les deux faces d'une même pièce », *Civilisations* 55 (1-2) : 127-141.
- ROBBINS, Joel. 2004. « The globalization of pentecostal and charismatic christianity », *Annual Review of Anthropology* 33 : 117-143.
- . 2007. « Continuity thinking and the problem of christian culture : Belief, time, and the Anthropology of Christianity », *Current Anthropology* 48 (1) : 5-38.
- SAMANDÚ, Luis E. 1990a. « Estrategias evangélicas hacia la población indígena de Guatemala », dans *Protestantismos y procesos sociales en Centroamerica* (sous la direction de Luis E. Samandú). San José (Costa Rica) : Editorial Universitaria Centroamericana, p.69-109.
- . 1990b. *Protestantismos y procesos sociales en Centroamérica*. San José (Costa Rica) : Editorial Universitaria Centreamericana, 302 pages.

- SARANYANA, José Ignacio (dir.). 2008. *Teología en América Latina : De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899), Volume 2*. Madrid, Frankfurt : Iberoamericana, Vervuert, 1123 pages.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy et Margaret M. Lock. 1998. « The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology », dans *Understanding and applying medical anthropology* (sous la direction de Peter J. Brown). Mountain View (California) : Mayfield Pub. Co., p.208-225.
- SHAW, Rosalind et Charles Stewart. 1994. « Introduction : Problematizing Syncretism », dans *Syncretism/Anti-syncretism : The Politics of Religious Synthesis* (sous la direction de R. Shaw et C. Stewart). London : Routledge, p.1-26.
- SIEGWALT, Gérard. 2007. *Dogmatique pour la catholicité évangélique : système mystagogique de la foi chrétienne 5 (2)*, Genève : Labor et Fides, 352 pages.
- SIMMEL, Georg. 2003. *Le conflit*. Paris : Circé/poche, 158 pages.
- SLOAN, Richard P., E. Bagiella et T. Powell. 1999. « Religion, spirituality, and medicine », *The Lancet* 353 : 664-667.
- STOLL, David. 1990. *¿America Latina se vuelve protestante? : las politiquas del crecimiento evangélico*. Cayambe (Équateur) : Abya-Yala, 472 pages.
- SUAREZ, Julie et Marty Jordan (Guatemala Human Rights Commission/ USA). 2007 (septembre). « Three thousand and Counting: A Report on Violence Against Women in Guatemala ». En ligne. 8 p. <<http://www.ghrc-usa.org/Programs/ForWomensRighttoLive/ThreethousandandCounting,AREportonViolenceAgainstWomeninGuatemala.pdf>>, consulté le 16 mars 2011.
- TCHONANG, Gabriel. 2009. *L'essor du pentecôtisme dans le monde : une conception utilitariste du salut en Jésus-Christ*. Paris : L'Harmattan, 446 pages.
- TILMANS-CABIAUX, Chantal. 2009. « Effet placebo : la part de l'esprit dans la guérison », dans *Une prescription sur mesure : Moins, mais mieux sied au grand âge* (sous la direction de I. Dagneaux). Louvain-la-Neuve : Presses universitaires de Louvain, p.95-108.
- TODOROV, Tzvetan. 1981. *Mikhaïl Bakhtine, Le principe dialogique*. Paris : Éditions du seuil, 318 pages.
- TROTTER, Robert T. et Juan Antonio Chavira. 1997. *Curanderismo, Mexican American folk healing*. Athens : University of Georgia Press, 232 pages.
- TURNER, Victor W. 1972. *Les tambours d'affliction : Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Paris : Gallimard, 370 pages.

- UGBINE, Bishop Benjamin. 2007. *The power of deliverance*. Bloomington, Indiana : AuthorHouse, 212 pages.
- UNITED NATIONS (Human Rights Council). 2010. « General Assembly : Report of the United Nations High Commissioner for Human Rights on the activities of her office in Guatemala ». En ligne. 19 p. <[http://www.oacnudh.org.gt/documentos/informes/Informe Anual2009\(eng\).pdf](http://www.oacnudh.org.gt/documentos/informes/Informe%20Anual2009(eng).pdf)>, consulté le 14 janvier 2011.
- UNITED NATIONS STATISTICS DIVISION. 2009. « Environment Statistics Country Snapshot : Guatemala ». En ligne. 2 p. <[http://unstats.un.org/unsd/environment/envpdf /Country_Snapshots_Sep%202009/Guatemala.pdf](http://unstats.un.org/unsd/environment/envpdf/Country_Snapshots_Sep%202009/Guatemala.pdf)>, consulté le 8 janvier 2011.
- UVG, INAB et CONAP. 2005. « Sacatepéquez : Dinámica de la cobertura forestal de Guatemala », dans *INAB Guatemala*. En ligne. <<http://www.inab.gob.gt/espanol/inab/productos/mapas/Dinamica/CD/index.htm>>, consulté le 22 février 2011.
- VARNER, Gary R. 2008. « Leland's View of Shamanism », dans *Charles G. Leland : The man & the myth*. Morrisville : Lulu Press, p.80 à 88.
- VILAÇA, Aparecida. 2009. « Conversion predation and perspective », dans *Native Christians : Modes and Effects of Christianity among Indigenous People of the Americas* (sous la direction A. Vilaça et R. M. Wright). Farnham (England), Burlington (Vermont) : Ashgate, p.147-166.
- VILLATORO, Elba Marina. 2005. « La medicina tradicional en Guatemala : aspectos históricos », dans *Etnomedicina en Guatemala* (sous la direction de E. M. Villatoro). Guatemala : Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala, p.17-57.
- WILSON, Bryan R. 1963. « Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative », *Archives des sciences sociales des religions* 16 : 49-63.
- WILSON, Everett. 1998. « Guatemalan Pentecostals : Something of Their Own », dans *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America* (sous la direction de E. Cleary et H. Stewart-Gambino). Boulder : Westview Press, p.139-162.
- WULF, Christoph. 2005. « Introduction : Rituels. Performativité et dynamique des pratiques sociales », *Hermès* (43) : 9-19.

ANNEXES

ANNEXE I – CARTES GÉOGRAPHIQUES

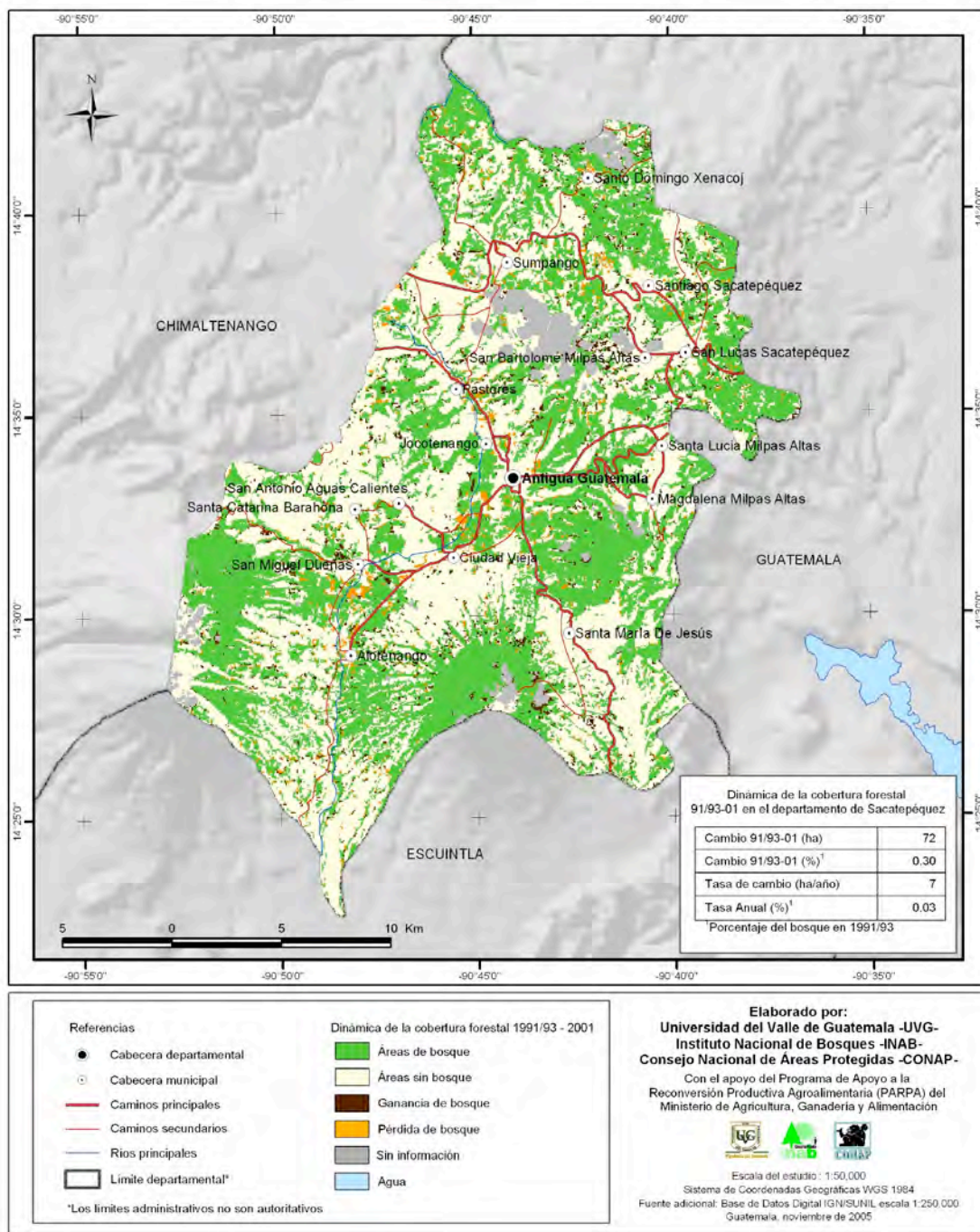
Figure 1 – Carte géographique délimitant les départements du Guatemala
(Source : Pédrón-Colombani 1998b, 8)



Départements

- | | | |
|-------------------|-------------------|-------------------|
| 1. El Peten | 9. Solola | 17. Chiquimula |
| 2. Huehuetenango | 10. Chimaltenango | 18. Retalhuleu |
| 3. El Quiché | 11. Sacatepéquez | 19. Suchitepéquez |
| 4. Alta Verapaz | 12. Guatemala | 20. Escuintla |
| 5. Izabal | 13. Baja Verapaz | 21. Santa Rosa |
| 6. San Marcos | 14. El Progreso | 22. Jutiapa |
| 7. Quetzaltenango | 15. Zacapa | |
| 8. Totonicapan | 16. Jalapa | |

Figure 2 – Département de Sacatepéquez
(Source : UVG, INAB et CONAP 2005)



ANNEXE II – UN CORPUS D’INFORMATEURS HÉTÉROCLITE

De par l’importance que revêtent certains événements marquants et personnels vécus par les chamanes et pasteurs au cours de leur vie, notamment leur initiation à ces deux phénomènes, seuls leurs portraits sont ici présentés.

Don Carlos de Ciudad Vieja

Don Carlos est né et a grandi à San Miguel Dueñas, municipalité située au sud-ouest d’Antigua. Après quelques années de mariage, lui et sa femme ont décidé de déménager à Ciudad Vieja. À 46 ans, il vit avec cette dernière et quatre de ses enfants, âgés entre 3 et 15 ans. L’aînée, qui est mariée et qui demeure à Bosarrelles, a suivi les traces de son père et s’avère l’unique autre *curandera* de la famille pour l’instant. Don Carlos ainsi que toute sa famille adhèrent fièrement à la religion catholique.

Don Carlos a débuté son initiation au *curanderismo* à l’âge de 12 ans. Voilà maintenant 34 ans qu’il pratique comme chamane. Soutenant avoir reçu ses pouvoirs de Dieu, notamment pour la foi qu’il lui témoignait, Don Carlos affirme que c’est un appel de ce dernier, sous forme de rêve, qui le mena au *curanderismo*. Il a longtemps travaillé comme *curandero* dans une *finca* non loin de Ciudad Vieja, mais depuis quelques années il a aménagé un lieu de travail dans la maison où il effectue les séances au cours desquelles il est habité par un esprit auxiliaire, soit *El Divino Maestro* (Jésus Christ). Insistant constamment sur le bien de sa pratique et affichant ouvertement son dédain pour la *brujería*, Don Carlos soutient toutefois que c’est grâce à l’influence de sa mère s’il s’est dirigé dans cette voie plutôt que dans la sorcellerie, cette dernière ayant fervemment insisté toute sa vie sur le fait que « Dios es primero » et que la *brujería* va à l’encontre de la volonté divine.

Doña Ofelia de Bosarrelles

Doña Ofelia est une jeune *curandera* de 21 ans née à San Juan Alotenango, qui a grandi à San Miguel Dueñas et qui depuis son mariage et la naissance de sa fille, vit et pratique à Bosarrelles, un hameau (*caserío*) faisant partie de la municipalité de Ciudad Vieja. Fille aînée de Don Carlos, elle pratique tout comme son père depuis l’âge de 12 ans. À peine âgée de 6 mois, Doña Ofelia est tombée gravement malade, au point de devoir subir une opération à cœur ouvert. Selon elle, cette épreuve constituait le signe d’une éventuelle élection, étant donné l’apparition subséquente de *San Miguel Arcángel* à travers un tableau ainsi qu’un miroir l’incitant à consacrer sa vie à la guérison. Par ailleurs, elle possède depuis sa naissance un signe corporel attestant également selon elle de sa prédisposition au *curanderismo*, soit la représentation symbolique d’une croix sur le bout de sa langue lorsque la lune « esta tierna », c’est-à-dire lors du premier quartier de lune. Celle-ci aurait de plus une influence considérable sur son comportement et ses émotions.

Doña Ofelia a commencé son initiation auprès de son père qu’elle assistait au cours des séances. Aujourd’hui, elle a aménagé une pièce spéciale dans sa demeure où

elle reçoit ses clients. Lorsqu'elle effectue une séance, Doña Ofelia est habitée par l'esprit de *Juana de Arco* (Jeanne d'Arc). D'ailleurs, elle s'exprime avec un accent pour le moins spécial qui semble être celui d'une *gringa* mélangé à celui d'une Guatémaltèque, ne donnant aucunement l'impression d'être français. Tout comme l'esprit qui l'habite, Doña Ofelia se dit catholique, mais peu pratiquante.

Doña Nati de Bosarrelles

Née à San Lorenzo El Cubo, un village majoritairement autochtone, Doña Nati se considère *ladina* bien qu'elle ait une ascendance maya (cakchiquel) importante. À 73 ans, elle vit actuellement dans une petite maison d'une seule pièce à Bosarrelles, où elle a su aménager un lieu de travail entre son lit et le réfrigérateur. Doña Nati a plusieurs enfants soit huit au total, chez qui elle séjourne régulièrement. Veuve d'un premier mariage, elle s'est par la suite mise en concubinage avec le père de ma mère d'accueil, lui aussi veuf à l'époque. À la mort de ce dernier, Doña Nati a mis la main sur le terrain où elle habite actuellement, ce qui a créé des tensions encore bien palpables entre elle et les frères et sœurs de ma mère d'accueil.

Doña Nati pratique depuis qu'elle a 15 ans et soutient avoir toujours su qu'elle deviendrait *curandera*. Ceci s'expliquerait par les dons de guérison qu'elle dit avoir principalement reçus de Dieu et qu'elle démontre depuis son enfance, tout comme la croix qui apparaît sur le bout de sa langue lors du premier quartier de lune qu'elle considère comme un signe de prédisposition au chamanisme. Malgré une pratique tout autant diversifiée que les autres *brujos*, Doña Nati semble manifester une certaine prédilection pour le tirage de cartes qu'elle utilise généralement pour découvrir les problèmes affectant ses clients.

Bien qu'elle affirme être une *curandera catholica*, la pratique de Doña Nati semble davantage se rapprocher de la *brujería*. Cette dernière, à l'image de la grande majorité des *brujos*, a recours aux pouvoirs de *San Simón* (Maximón) en tant qu'esprit auxiliaire. Par ailleurs, ayant eu vent de certaines histoires par ma famille d'accueil, j'ai pu en déduire que la pratique chamanique exercée par Doña Nati outrepassait les limites du bien. En effet, cette dernière aurait, à plusieurs occasions, proféré des menaces à l'égard des membres de ma « famille guatémaltèque » et aurait déjà, selon ses propres dires, tué une femme.

Doña María de San Andrés Itzapa et Don Luis de Santa María de Jesús

Outre les trois chamanes précédents, deux autres guérisseurs traditionnels ont été rencontrés lors du terrain. Toutefois, ces derniers n'ont été interrogés qu'une seule fois contrairement aux précédents, ce qui explique en partie la carence au niveau des renseignements personnels recueillis.

L'une de ces chamanes fut Doña María, une *bruja* de San Andrés Itzapa situé dans le département de Chimaltenango, à l'ouest de Sacatepéquez. Cette dernière, âgée d'une cinquantaine d'années, travaille dans un centre de *brujería* à proximité du temple

dédié à *San Simón*¹¹⁷. Accordant tout comme Doña Nati une certaine préférence au tirage de cartes, cette *bruja* de San Andrés Itzapa effectue également des sacrifices rituels d'animaux et fume le cigare, activités rituelles singularisant la *brujería*. Contrairement à son homologue, Doña María ne dissimule aucunement sa pratique et affirme haut et fort être en mesure d'effectuer le bien comme le mal, allant jusqu'à engendrer la mort. Si elle continue d'adhérer fièrement au catholicisme, ses deux fils, immigrés aux États-Unis, se sont quant à eux convertis.

L'autre chamane rencontré est un homme âgé d'une cinquantaine d'années, résidant à Santa María de Jesús et adhérant, tels les autres chamanes rencontrés, à la religion catholique. D'origine cakchiquel tout comme la majorité des habitants de ce village, Don Luis fait, tels les *curanderos* précédents, l'usage des plantes, mais se démarque de ces derniers par sa pratique de la chiromancie, soit la lecture des lignes de la main, par laquelle il détecte la maladie. À l'image de Don Carlos, Don Luis est devenu *curandero* à la suite d'un rêve dans lequel Dieu a fait une apparition lui ordonnant de se consacrer à la guérison par le biais de la pratique chamanique.

Le pasteur David Rodríguez de Ciudad Vieja

David Rodríguez, 39 ans, est actuellement le pasteur de la *Iglesia Verbo* de Ciudad Vieja. En 1988, à l'âge de 17 ans, suite à plusieurs années de situations familiales difficiles notamment le divorce de ses parents lorsqu'il avait 10 ans, David décide de se convertir à l'évangélisme. Les relations familiales tendues qu'il vivait l'ont longtemps amené à croire que Dieu n'existait pas. C'est en décembre de cette même année, suite à un moment personnel fort difficile et grâce à des amis qui avaient depuis quelque temps commencé à fréquenter une église évangélique, qu'il a trouvé l'opportunité « de entendre la necesidad que tenía [su] corazón de Dios ».

À partir de ce moment, il a commencé à assister de façon régulière aux messes évangéliques, ce qui lui permit d'établir une nouvelle relation avec Dieu et, par le fait même, de trouver la force de se réconcilier avec ses parents. Dès lors, son intérêt pour les enseignements de la Bible s'est intensifié et s'est transformé en un désir de partager avec son entourage ses connaissances dans l'intention de leur venir en aide. En 1998, il a commencé à s'impliquer plus intensivement au sein de l'église qu'il fréquentait, pour être invité à travailler directement dans l'enseignement biblique par l'ancien siège d'Antigua en 2002. Sur cette offre qu'il qualifie « d'appel divin », il a quitté son travail, alors qu'il effectuait à cette époque la supervision de travaux de construction avec des architectes. En 2005, lui et quelques collègues ont été mandatés pour ouvrir une nouvelle congrégation qui a été mise en place en 2006 à Ciudad Vieja, de laquelle il a par la suite été nommé le pasteur.

¹¹⁷ L'effigie de *San Simón* retrouvée à San Andrés Itzapa constitue la deuxième en importance au pays, et est la plus « ladinisée » d'entre toutes.

Le pasteur Pedro Hernandez de Pastores

Pedro Hernandez, âgé de 58 ans, a grandi à Ciudad Vieja, mais résidait jusqu'à tout récemment à Pastores, municipalité située au nord-ouest d'Antigua, avec sa femme Donie une Américaine originaire du Texas, et leurs quatre enfants âgés entre 18 et 27 ans¹¹⁸. Pedro m'a été présenté par ma « famille guatémaltèque », étant l'un des cousins paternels de mon père d'accueil.

Bien qu'ayant longtemps fréquenté l'Église catholique, Pedro n'avait pas la conviction que cette religion parvenait à combler ses besoins. Au cours de sa dernière année d'université en psychologie, il a constaté un changement hors du commun chez une de ses amies qui s'était récemment convertie au pentecôtisme. Cette dernière l'a invité à plusieurs réunions, et tel qu'il me l'a expliqué : « En este momento, yo supe que era la respuesta que yo estaba buscando ». Quelques années plus tard, désirant travailler en étroite collaboration avec l'église, celle-ci lui donna l'opportunité d'œuvrer auprès des jeunes. Il a suivi une longue formation qui l'a amené à voyager aux États-Unis, notamment au Texas où il a étudié la Bible et suivit plusieurs séminaires. Aujourd'hui, cela fait 28 ans qu'il est pasteur.

Depuis 1993, Pedro et Donie sont les directeurs de la *Casa Bernabé* (signifiant « House of comfort »), un orphelinat fondé en 1984 situé tout près de la capitale. Depuis ses débuts, l'orphelinat a aidé des centaines d'enfants à trouver des parents chrétiens adoptifs. Actuellement, environ 160 jeunes vivent dans la maison qui leur fournit une éducation académique et spirituelle à travers la *Iglesia Verbo*. Or, l'établissement prend également en charge certains enfants qui, malgré l'impossibilité d'être adoptés, sont envoyés à l'orphelinat par la cour juvénile étant donné les situations d'abus ou d'abandon qu'ils vivent au sein de leur famille¹¹⁹.

¹¹⁸ C'est avec tristesse que j'appris, au mois d'août 2011, le décès du pasteur Hernandez. Hormis pour cette phrase, j'ai tout de même convenu de conserver l'indicatif présent dans le texte.

¹¹⁹ Pour de plus amples informations sur l'établissement, visitez le : <http://www.foce.org/>.

ANNEXE III – SYMBOLISME DES CHANDELLES EN FONCTION DE LEUR COULEUR

Les observations sur le terrain ont démontré que le symbolisme des chandelles est à la fois le même pour les *curanderos* et les *brujos* et qu'il rejoint, de ce fait, ce que les études sur Maximón ont relaté (Pédrón-Colombani 2005, 112, 145; Pieper 2002, 231-233).

Chandelles blanches : Elles réfèrent à la protection d'un enfant. Elles peuvent brûler afin d'obtenir la guérison de celui-ci ou pour témoigner de la reconnaissance concernant sa santé.

Chandelles bleues : Ces chandelles sont liées au travail, mais également à la chance.

Chandelles jaunes : Elles sont utilisées lors d'un problème concernant le travail.

Chandelles mauves : Les individus y ont recours afin de mettre fin à un vice, particulièrement une dépendance à l'alcool.

Chandelles noires : Cette couleur, uniquement observée chez les *brujas* rencontrées, est utilisée pour provoquer le mal chez son ennemi. Toutefois, selon les explications des informatrices, elles seraient également employées par des personnes se croyant victimes de sorcellerie, demandant protection contre le mal.

Chandelles roses : Ces chandelles sont liées à la santé et à l'espérance.

Chandelles rouges : Celles-ci concernent tout ce qui est lié à l'amour. Les individus ont recours à cette couleur pour ce qui est de la fidélité, d'attirer l'être aimé vers soi, etc. Les femmes seraient les principales utilisatrices de cette couleur.

Chandelles vertes : Celles-ci sont utilisées pour tout ce qui a trait au travail, au commerce et aux affaires. De par mes observations, j'ai pu relever que cette couleur se démarquait fréquemment sur les autels des guérisseurs. Cette constatation est néanmoins peu surprenante étant donné la crise qui sévit actuellement au niveau de l'emploi au Guatemala.

Chandelles des sept potences africaines : Ces chandelles répondent à diverses demandes : sagesse, protection, santé, argent, amour, paix et prospérité. Elles constituent une semaine complète de réflexion pour résoudre avec l'aide de Dieu ses problèmes. Contrairement à certaines croyances, elles ne sont pas utilisées dans l'intention de causer le mal. Outre de brûler sur les autels des guérisseurs traditionnels et dans les temples

dédiés à Maximón, elles se retrouvent également dans les églises catholiques. Voici une prière fréquemment inscrite sur ce type de chandelle :

« Oh Siete Potencias que estáis alrededor del santo entre los santos, humildemente me arrodillo ante vuestro cuadro milagroso para implorar vuestra intercesión ante Dios, mi corazón me dice que mi petición es justa, y si accedéis a ella, añadiréis más gloria al Nombre Bendito por los siglos de los siglos de Dios nuestro Señor. (Hágase la petición). Amén. »

ANNEXE IV – FONCTIONNEMENT DE L’EFFET PLACEBO

Selon les explications des neuroscientifiques, l’effet placebo constitue une réponse en cascade, dite « psycho-neuro-endocrino-immunologique » à partir d’un impact sur le cortex, la partie imaginante du cerveau (Meunier 2009, 38). Selon le docteur et chercheur américain Roger J. Bulger, spécialiste du domaine, un tel effet d’autoguérison est une « réponse biologique initiée au niveau du cortex cérébral, permettant l’activation des systèmes nerveux, endocrinien et immunitaire. Ces systèmes permettent alors d’enclencher des actions bénéfiques au niveau moléculaire et ainsi de guérir de la maladie » (Bulger 1990, cité dans Fecteau 2005, 40). L’effet placebo consiste ainsi à ce qu’une personne guérisse par le travail de son esprit, de son imagination ou de la signification qu’elle donne aux situations (Tilmans-Cabiaux 2009, 95). L’efficacité de l’action de ce dernier est ainsi attribuée au potentiel humain – qui utilise les pouvoirs conjugués de l’espoir, de la confiance et de l’imagination créatrice – (Meunier 2009, 63) et non aux propres mérites du soi-disant médicament ou Être.

Établissant une relation de confiance, la foi permet à l’individu d’adhérer mentalement à la possibilité que le divin Thérapeute puisse le guérir. Ce mécanisme psychologique ou psychophysiologique qui fonctionne « parce que j’y crois » suppose donc que c’est la foi que l’individu porte à un « faux médicament », ou dans ce cas-ci, à la puissance de Dieu dans sa rémission, qui justifie l’efficacité de cette dernière. L’individu, convaincu que l’Être suprême lui viendra en aide, développerait alors un processus d’autoguérison. En ayant atteint un certain seuil de croyance, le croyant est conduit à un lâcher-prise lui permettant d’abandonner du même coup ses peurs, ses doutes et son désespoir de ne pas guérir, redoutables adversaires de la rémission (*Ibid.*, 60). Il est amené dans un état de confiance et d’optimisme. Le stress (effet autodestructeur *nocebo*) qui inhibe le pouvoir autoguérisseur s’efface, et permet à ce dernier de s’actualiser.

ANNEXE V – JOURNAL DU 23 JUILLET 2010
TÉMOIGNANT DE L'IMPORTANCE ACCORDÉE AU DIABLE



« Le diable m’a obligé », c’est ce qu’a déclaré José Mario Orón Pérez, âgé de 29 ans, responsable de la mort de sa mère par étranglement.

En état d’ébriété et feignant la démente, ce dernier affirma que le diable se trouvait à ses côtés au moment de l’acte et que celui-ci lui donnait des ordres.

« Le diable m’a dit que si je ne la tuais pas moi-même, d’autres le feraient ».
(Traduction libre)



ANNEXE VI – PHOTOS DE LA IGLESIA VERBO DE CIUDAD VIEJA



