RUPTURES ET CONTINUITÉS RELIGIEUSES DANS LES SOCIÉTÉS RURALES GUATÉMALTÈQUES CONTEMPORAINES[1]

Paola GARCIA

Université Paris XII

Dans cet article, nous nous proposons d'analyser le phénomène de pluralisation du paysage religieux et social des communautés rurales guatémaltèques. Notre étude se base sur un travail de terrain réalisé en 1999 puis en 2001 dans la région du lac Atitlán au Guatemala.

L'Église Catholique a, en Amérique Latine, exercé pendant des siècles un contrôle religieux et social sans partage. Toutefois, cette hégémonie est fortement contestée tout d'abord par les processus d'indépendance et la constitution des espaces nationaux au XIXème siècle, puis par la présence d'Églises protestantes dès la deuxième moitié du XXème siècle. Un des exemples les plus frappants de cette évolution, est sans doute le Guatemala, pays où l'Église a été particulièrement affaiblie par les politiques libérales des gouvernements successifs de 1870 à 1920 et par la carence de personnels ecclésiastiques dont souffre l'ensemble de l'Amérique Latine dès la fin du XVIIIème siècle. L'Église institutionnelle guatémaltèque voit donc son influence décliner progressivement au profit d'organisations locales, les confréries, qui consolident leur présence et leur influence dans les zones rurales. Les « Catholiques des Confréries », identifiés également comme Traditionalistes dans la région du Lac Atitlán, deviennent alors les principaux interlocuteurs religieux et représentants du catholicisme dans de nombreux villages guatémaltèques. Cependant, à partir des années 1940, leur légitimité est remise en cause par l'apparition de nouveaux acteurs religieux. On assiste alors au bouleverse-

[1] Les idées principales de ce travail ont été exposées en partie dans un de mes articles, actuellement sous presse, intitulé : « El papel de los santos en el mundo maya indígena guatemalteco contemporáneo » dans M. H. Ruz (coord.), *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas (Serie Antologías: 1), 2006, 29 pages. Toutefois, le présent travail s'est enrichi d'une analyse plus approfondie et détaillée de la problématique d'origine qui nous a conduit à repenser et reformuler certaines réflexions.

ment des logiques religieuses et sociales traditionnelles qui se réorganisent essentiellement autour des Traditionalistes[2], des Nouveaux Chrétiens[3] et des Évangéliques[4].

A l'aune de ces observations plusieurs questions apparaissent : Quelles sont les enjeux de la pluralisation de l'espace religieux des communautés rurales guatémaltèques ? Comment les nouveaux acteurs religieux vont-ils concurrencer et discréditer la légitimité des Traditionalistes ? Autour de quels éléments se polarisent les tensions et les confrontations qui surgissent alors ? Comment, face à la fragmentation religieuse et sociale, la communauté va-t-elle parvenir à maintenir sa cohésion identitaire ?

Pour répondre à ces questions, notre travail est organisé en trois parties. La première, intitulée *Transformation religieuses des sociétés rurales guatémaltèques,* examine les logiques religieuses au XIXème et au XXème siècle afin de mieux saisir les circonstances dans lesquelles émergent les nouveaux acteurs religieux dans les communautés rurales guatémaltèques. La deuxième partie, *Les saints au coeur de conflits religieux et sociaux*, se propose de montrer dans quelle mesure les conflits entre les divers acteurs religieux qui tentent de s'imposer aussi bien sur la scène religieuse, sociale que politique se polarisent autour des saints. Enfin, la troisième et dernière partie, *Le saint patron, garant de la cohésion identitaire et sociale* met en évidence que, bien que contestés, les saints, à travers la figure du saint patron, sont également les garants de la paix sociale des communautés de la région du lac Atitlán.

LES TRANSFORMATIONS RELIGIEUSES DES SOCIÉTÉS RURALES GUATÉMALTÈQUES (XIXÈME-XXÈME SIÈCLE)

L'Indépendance de l'Amérique Centrale, le 15 septembre 1821, n'affecte pas véritablement l'Église Catholique. Le mouvement indépendantiste de cette région, fondamentalement conservateur, maintient l'héritage colonial et, par conséquent, ne remet pas en cause le rôle prépondérant de l'Église au sein de la société. Dans ce contexte, cette dernière ne manifeste pas d'opposition à la signature de la Déclaration de l'Indépendance, qui sera d'ailleurs signée par 13 religieux. Néanmoins, la situation change lorsque José Mariano Gálvez, occupe la fonction de chef d'État du Guatemala le 28 août 1831. Il considère que l'Église est trop réactionnaire et la perçoit comme un obstacle dans la mise en œuvre de sa politique progressiste. Il décide alors une série de mesures dans le

[2] Les Traditionalistes se caractérisent par leur religiosité qui mêle des éléments de la tradition catholique à ceux des croyances pré-hispaniques. Cette religiosité s'est construite tout au long de l'époque coloniale et continue d'exister à l'heure actuelle

[3] Les Nouveaux Chrétiens, appelés aussi Catéchistes, sont les membres de l'Action Catholique qui participent à partir des années quarante au rétablissement de l'influence de l'Église Catholique.

[4] La présence des protestants au Guatemala remonte à la fin du XIXème siècle: l'Église Presbytérienne (1887), la Mission Centre-américaine (1899), les Quakers (1902), l'Église de Nazareth (1904) et la Mission Méthodiste Primitive (1921).

but de limiter son influence sociale. Le 2 mai 1832, la liberté de culte est promulguée, allant ainsi à l'encontre de la Constitution Fédérale de 1824 qui déclarait l'exclusivité de la religion catholique. Les cimetières sont sécularisés, des lois sont proclamées afin de permettre aux religieuses d'annuler leurs vœux, d'abandonner leur couvent et de récupérer leur dotes, le mariage civil est instauré, le divorce est autorisé, les registres des statistiques démographiques sont transférés aux autorités civiles, les immeubles religieux et les écoles deviennent propriété de l'État, etc. De plus, le gouvernement tente de diminuer le nombre de fêtes religieuses en arguant vouloir limiter les beuveries populaires[5].

Mais, l'arrivée au pouvoir de Rafael Carrera, en 1840, signifie le retour des conservateurs qui déclarent à nouveau le catholicisme comme religion d'État et annulent les lois qui avaient instauré le mariage civil et le divorce. L'Assemblée restaure le *fuero* ecclésiastique ainsi que de nombreux privilèges que l'Église avait perdu et favorise le retour des jésuites au Guatemala. Les années 1870 s'ouvrent en revanche sur la victoire des libéraux. En dépit des tentatives de conciliation du président provisoire, Miguel García Granados, l'aile libérale du gouvernement la plus radicale s'oppose à nouveau à l'Église : la dîme est supprimée, les jésuites sont expulsés et les confrontations entre l'État et l'Église se multiplient et conduisent, entre autres, à l'expulsion de l'Archevêque Bernardo Piñol Aycinena, le 18 octobre 1870. Jusqu'en 1886, aucun Archevêque ne sera nommé pour le remplacer, laissant ainsi un vide institutionnel de taille.

En 1873, le président Justo Rufino Barrios arrive au pouvoir. Il conduit alors une politique libérale et progressiste qui l'amène à prendre très clairement position contre l'Église : il expulse Francisco A. Palacio, gouverneur du diocèse du Guatemala, qu'il accuse d'avoir appuyé politiquement un de ses parents, Enrique Palacios, à la tête d'une conspiration contre le gouvernement. Dès le début de son mandat, il décrète la consolidation des biens de mainmorte (meubles, immeubles, capitaux, etc.) qui affecte l'ensemble des institutions ecclésiastiques (couvents, sanctuaires, confréries, hôpitaux, etc.) et établie la liberté de culte, en promulguant, le 15 mars 1873, le décret n°93 qui marque véritablement le début du processus qui, en un siècle, conduira à la pluralisation massive du religieux au Guatemala. Enfin, en 1877, le code civil est promulgué et le mariage civil s'impose définitivement[6].

Dans le contexte général de confrontation avec les différents gouvernements libéraux, l'Église guatémaltèque finit par être véritablement déstabilisée et affaiblie puisqu'elle perd soudainement l'appui financier et institutionnel de l'État. En outre, celle-ci ne bénéficie plus du personnel ecclésiastique suffisant pour assurer l'encadrement efficace des fidèles. Alors que dans le dernier tiers du XIXème siècle, il y avait au Guatemala

[5] A. Garrido, *La Iglesia en América Central y el Caribe*, Madrid, FERES-OCSHA, 1962.

[6] H. Miller, *La Iglesia católica y el Estado en Guatemala*, *1871-1885*, Guatemala, Editorial Universitaria, 1976.

environ 200 prêtres, en grande majorité installés dans les centres urbains, il n'en reste plus que 125 au milieu des années 1920[7]. Cette insuffisance de personnel ecclésiastique affecte plus largement l'Amérique Latine : le nombre de religieux, autour de 20.000, n'augmente guère entre 1810 et 1900, alors que le continent enregistre une augmentation démographique importante entre 1850 et 1900, passant de 30 millions à 61 millions d'habitants[8].

Toutefois, l'affaiblissement de l'Église ne signifie nullement la disparition du catholicisme. La vie chrétienne guatémaltèque se réorganise autour des associations de laïcs, les confréries, qui se chargent du maintien du catholicisme au sein des communautés rurales[9]. Dans certains cas, des « comités catholiques » sont même créés, avec l'appui des autorités religieuses, afin d'assurer l'entretien des lieux de culte et de garantir l'organisation des festivités. Mais, l'absence d'une Église institutionnelle forte a pour conséquence la progressive séparation des institutions paroissiales et des confréries, ces dernières étant de plus en plus autonomes. Les églises des villages sont peu à peu considérées par la population locale comme appartenant à la communauté toute entière et le curé, lorsqu'il est encore présent[10], est considéré comme « un simple interlocuteur qui remplit des fonctions précises sous le contrôle des autorités traditionnelles »[11]. Dès lors, rien ne s'oppose à ce que les pratiques traditionnelles (offrandes aux saints, sacrifices d'animaux, utilisation du copal comme encens, etc.) soient introduites au sein même des églises qui deviennent, en définitive, les lieux de culte privilégiés de la religiosité autochtone. Le contrôle religieux et la coordination des confréries sont donc progressivement pris en la charge par le système d'autorité traditionnelle, appelé « regiduría »[12] et les Traditionalistes, qui contrôlent les confréries, sont dès la fin du XIXème siècle les seuls représentants de la religiosité indigène.

Mais, dès les années 1940, l'Église institutionnelle prétend occuper à nouveau l'espace religieux cédé aux Traditionalistes et s'engage dans un processus de « reconquête spirituelle » grâce notamment à l'intervention de l'Action Catholique[13] dont l'objectif est de

---

[7] A. Garrido, *op.cit.*

[8] E. Luque Alcaide, « La restauración de la vida católica en América Latina en la segunda mitad del siglo XIX », dans *Anuario de la historia de la Iglesia*, Volumen XII, Pamplona, Universidad de Navarra, 2003, p. 71-90.

[9] L. E. Samandu, « Breve reseña histórica del protestantismo en Guatemala », dans *El protestantismo en Guatemala*, DIGI, n° 2-89, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1989, p. 35-43.

[10] En raison du manque de personnel ecclésiastique, les prêtres étaient absents de certains villages.

[11] J. García Ruiz, « Rupturas, continuidades y recomposiciones en las sociedades rurales: el papel de lo religioso en las dinámicas sociales de los grupos mayas de Guatemala », dans F. López Segrera (editor) *Retos de la globalización*, *Ensayos en homenaje a Theotonio Dos Santos*, tomo II, Caracas, Unesco, 1998, p. 777. Traduction réalisée par l'auteur de l'article.

[12] Ce système d'autorité date de l'époque coloniale.

[13] Le Pape Pie X impulse le développement de l'Action Catholique en Italie à travers la Carte Pastorale du 11 juin 1905.

réorganiser le mouvement catholique et de donner vie aux Nouveaux Chrétiens. Dans la plupart des pays latino-américains, l'activité de cette organisation se situe surtout dans les centres urbains, mais au Guatemala elle se concentre essentiellement dans les zones rurales et la confrontation au système de croyance des Traditionalistes se révèle, par conséquent, particulièrement violente[14].

Dans les premiers temps, les Nouveaux Chrétiens prétendent reprendre en main la dimension hiérarchique de l'institution religieuse, se réapproprier les lieux de culte, en expulser les pratiques et les croyances traditionnelles et imposer les fondements de la doctrine catholique. Ils se présentent comme seuls détenteurs de la vérité et du véritable christianisme et tentent d'obtenir la présence de la population à la messe, ce qui n'est pas chose aisée car la résistance des Indiens à cet égard n'était pas nouvelle[15]. Un ancien sacristain âgé de 91 ans et vivant à San Pedro la Laguna, Juan López, raconte les débuts du renouveau catholique dans son village :

> Comenzamos a hacer misa todos los domingos, pero el pueblo no iba a misa. Entonces junté a los niños para enseñar la doctrina aquí en mi rancho (…). Comenzamos entonces a rezar el rosario y luego a celebrar la misa, así comenzamos. Fue una lucha. No había sacerdotes porque dicen que en tiempo de J. R. Barrios fue cuando se retiraron los sacerdotes de los pueblos. Se quedaron abandonados los pueblos donde vivían los sacerdotes. Después se fue la doctrina. Había cofradías pero no tenían doctrina, solamente celebraban las fiestas y ponían marimba. Se burlaban de nosotros en la iglesia porque la gente estaba chupando allí con la marimba y las fiestas. Entonces cuando yo organicé la doctrina comenzamos a luchar. Busqué a otros compañeros que se agregaron conmigo para juntar a toda la gente. (…) Entonces comenzamos la doctrina en el año 1940. (….) Ahora ya toda la gente está practicando, ahora sabe porque yo les enseñé, comencé yo la doctrina, luego llegaron los padres a organizar más. Nos ayudaron.[16]

La confrontation entre Nouveaux Chrétiens et Traditionalistes provoque, en définitive, des questionnements sur la légitimité des différents acteurs et des systèmes de croyance, favorisant ainsi l'émergence d'un troisième groupe religieux, celui des Évangéliques. Au début, ces derniers gagnent du terrain, notamment, grâce à la conversion de certains Traditionalistes, membres des confréries, jouissant d'un prestige social important comme l'illustre le témoignage d'un ancien membre[17] d'une confrérie du village de Santa Cruz la Laguna:

> Durante años yo fui mayordomo de cofradía y aportaba mucho dinero para las actividades de la cofradía. (...) Cuando aquí aparecieron los de la Asamblea de Dios, todos nosotros estuvimos muy en contra, nos resistimos, los criticamos. Pero finalmente al poco tiempo,

[14] J. García Ruiz, *op.cit.*

[15] *Cf.* Garcia (2004).

[16] Entrevue réalisée en 2001, à San Pedro la Laguna.

[17] Lucas Álvarez interrogé en 1999.

> entendimos que esa era la verdadera religión, allí estaba la palabra de Dios, nuestros hermanos pusieron en la luz a nuestras almas. Desde entonces mucha gente ha aceptado en su corazón a Dios y nuestra iglesia ha crecido mucho. La palabra de Dios se ha ido difundiendo no sólo aquí, en Santa Cruz, sino en todo el mundo.

Le mouvement protestant au Guatemala initie son développement dans le dernier quart du XIXème siècle et les Églises -principalement l'Église Presbytérienne[18] et l'Église Centre-américaine[19]- s'implantent essentiellement dans les zones rurales[20] :

> Se observa una voluntad de concentrar la acción en el medio rural indígena desde el principio. Es más fácil convertir, y la hostilidad no alcanza los niveles de los centros urbanos. Es cierto también que, desde el inicio, el interior del país era « un terreno » potencial « convertible », debido a la debilidad institucional de la Iglesia Católica y del Estado, a la carencia de servicios y a la urgencia de las necesidades resentidas en salud, educación, formación, etc.

L'Eglise Presbitérienne s'installe principalement dans la zone de l'Altiplano, tandis que l'Eglise Centre-américaine, qui connaîtra un fort développement au sein des communautés indigènes[21], concentre son activité dans les régions de Huehuetenango et du lac Atitlán[22]. À partir des années 1950, l'espace religieux évangélique se diversifie: une dynamique d'expansion nouvelle s'observe aussi bien dans les zones rurales que dans les centres urbains grâce notamment à l'arrivée d'un grand nombre de missionnaires, à l'émergence d'un leadership national, aux campagnes d'évangélisation massive[23] et enfin, à l'affaiblissement du rôle hégémonique des Églises historiques au profit de courants protestants plus offensifs, à l'image des Pentecôtistes.

La consolidation du mouvement protestant au sein des sociétés rurales, à partir de la seconde moitié du XXème siècle, et l'apparition de nouveaux acteurs issus de l'Action Catholique ont pour conséquence la réorganisation progressive du paysage religieux jusqu'alors homogène et supposent naturellement la mise en concurrence de différents systèmes de croyance. Dans ce contexte, remettre en cause et disqualifier les fondements religieux du groupe majoritaire des Traditionalistes devient le défi majeur des Nouveaux Chrétiens et des Évangéliques. Ces derniers élaborent donc des straté-

---

[18] L'Église Presbytérienne s'implante au Guatemala en 1887.

[19] L'Église Centre-américaine s'implante au Guatemala en 1899 grâce à l'action du missionnaire Édouard Bishop et de sa femme.

[20] J. García Ruiz, « Lo religioso y la diversidad étnicco-cultural en Guatemala », dans *Informe Nacional de Desarrollo Humano de Guatemala,* PNUD, 2005, p.8.

[21] Ce fort développement tient, entre autres, à une politique évangéliste basée sur la diffusion de la Bible traduite en langues autochtones.

[22] C. Dary Fuente, « Protestantismo en una comunidad tzutujil. El caso de Santiago Atitlan », dans *El protestantismo en Guatemala*, DIGI, n°2-89, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1989, p. 49-85.

[23] Les campagnes d'évangélisation se multiplient au Guatemala à la fin des années cinquante et au début des années soixante. Pour plus d'informations, le lecteur consultera J. Garcia-Ruiz, *op.cit.*

gies discursives autour de la dévotion aux saints pour légitimer non seulement leur propre existence mais également, et surtout, pour contester le monopole religieux et le contrôle social et politique des Traditionalistes.

LES SAINTS AU COEUR DE CONFLITS RELIGIEUX ET SOCIAUX

Les saints ont été et sont encore aujourd'hui un élément central de *las costumbres*[24] et du système de croyance traditionnel des confréries[25]. Cette institution locale, particulièrement florissante au XVIIème siècle au Guatemala, finit par constituer un espace de liberté religieuse privilégié pour le monde indien. Les pratiques religieuses qui s'y développent semblent en effet relativement autonomes face à celles préconisées par l'Église, comme en témoignent déjà dans le dernier quart du XVIIIème siècle les visites pastorales de l'Archevêque Cortés y Larraz[26]. C'est au sein des confréries que la religiosité indigène se construit interprétant les éléments de la tradition chrétienne à travers une grille de lecture autochtone : le monde indien s'approprie les saints, les hiérarchise et réorganise son culte à partir de son propre système culturel. Leur dévotion et leurs fonctions acquièrent alors des caractéristiques et des significations spécifiques qui se dessinent dès le XVIIIème, s'affirment au XIXème siècle et perdure encore aujourd'hui.

Pour les Traditionalistes les saints sont non seulement des intermédiaires de Dieu mais également des divinités auprès desquelles les croyants peuvent solliciter directement de l'aide. Ainsi, ils confèrent à chaque saint des pouvoirs particuliers qui leur permettent de répondre à des requêtes précises comme l'attestent les témoignages suivants :

> La gente sabe qué trabajo tiene cada santo. Por ejemplo, se le puede pedir al apóstol Santiago ayuda si se tiene un enemigo o si se quiere una casa o un pick-up. Pero para lo que más le reza la gente a Santiago es para el pisto y los negocios.[27]
>
> San Antonio de Abad se reza para los animales. Por ejemplo, si quiere uno ir a cazar, le pide un venado o lo que fuera. En cambio san Antonio de Padua defiende a los que están presos. Para la cosecha y el maíz se le reza a san Isidro. La lluvia se la pide a los arcángeles san Miguel, san Gabriel y san Rafael porque son los santos más especiales

[24] *Las costumbres* font référence aux pratiques et aux croyances religieuses traditionnelles proposées par les confréries.

[25] La confrérie est une institution européenne qui apparaît en Espagne au XIIIème siècle. À l'origine, cette institution avait pour but de préparer la célébration du saint patron d'une corporation ou d'un village. De plus, elle avait un caractère d'aide mutuelle pour les plus démunis. À l'époque coloniale, les Espagnols imposèrent les confréries dans le but de contraindre les sociétés maya à rendre un culte à un saint catholique et, de cette manière, augmenter leur dévotion, C. Lara Figueroa, *Cultura, artes populares e historia en Guatemala,* Guatemala, Sub-Centro Regional de Artesanías y Artes Populares, Colección Tierra Adrento 12, 1991.

[26] P. Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*, Tomo I, Tomo II, Biblioteca « Goathemala » de la Sociedad de Geografia e História de Guatemala, volumen XX, 1958.

[27] Propos de Mario Méndez recueillis lors d'une entrevue réalisée en 2001, à Santiago Atitlán.

> para eso. Pero, en San Pedro, el santo que más tiene la gente es el santo de Esquipulas porque dicen que da pisto.[28]

De plus, les Traditionalistes considèrent que les saints ont une individualité propre. A l'image des dieux grecs, ils partagent les attributs et les défauts des hommes et leurs actions miraculeuses sont directement liées au traitement qu'ils sont susceptibles de recevoir comme l'indique un habitant[29] de San Pedro :

> Todos los santos se enojan, todo depende del trato que se les da. Por ejemplo yo tengo mi santo y si al morirme ya nadie le hace caso, entonces lo que hacen es que ya no hacen milagros a la familia. Ellos también quedan sin efecto.

L'Action Catholique remet précisément en question cette toute puissance des saints, leur autonomie et leur individualité. Pour les Nouveaux Chrétiens, les saints ne sont rien d'autre que des intermédiaires de Dieu et seul ce dernier et le Christ sont capables de répondre aux requêtes des croyants. Nous assistons alors à « une tentative d'homogénéisation » de la symbolique des saints puisqu'ils sont tous des représentants de Dieu et n'ont nuls pouvoirs spécifiques les différenciant les uns des autres. Un sacristain[30] de San Pedro la Laguna, qui participa à l'avènement du Nouveau Chrétien, affirme que :

> Dios es el único todo poderoso, entonces a él directamente le solicitamos, no hay otros santos que tienen más poder que Dios. Dios es lo más poderoso. Yo no puedo decir qué santo es más poderoso. El que más ruega la gente es Santo Cristo de Esquipulas. Allí va la gente y allí sí que es milagroso porque es el mismo Cristo.

Les Nouveaux Chrétiens tentent donc de remettre au centre de la croyance religieuse chrétienne la trinité : seul Dieu, le Christ et le Saint Esprit sont tout puissants. De plus, la réaffirmation de la doctrine chrétienne s'accompagne d'une redistribution de l'espace des saints dans les églises : les saints vont être placés dans des espaces moins accessibles pour rendre leur culte plus difficile. Tel est le cas de l'église de San Pedro la Laguna où les saints sont dans des niches qui se trouvent en hauteur. En revanche, il est intéressant de constater que dans l'église de Santiago Atitlán, les saints se trouvent dans des endroits plus accessibles et que leur culte continue d'être fort important. Cette différence entre les deux villages s'explique précisément par le rôle que jouent dans un cas les Nouveaux Chrétiens et dans l'autre les Traditionalistes. À San Pedro la Laguna, les membres de l'Action Catholique occupent une place de tout premier ordre et ne sont que peu concurrencés par les Traditionalistes qui aujourd'hui ne disposent plus d'aucune confrérie :

> En San Pedro ya no hay ninguna cofradía (....). La cofradía de san Antonio fue la primera que desapareció. Nadie quiso retomar la cofradía, entonces llevaron al santo a la iglesia.

---

[28] Julián Cortés, interrogé en 2001, à San Pedro la Laguna.

[29] *Ibid.*

[30] Propos de Juan López recueillis lors d'une entrevue en 2001, à San Pedro la Laguna.

> Entonces los sacerdotes vinieron a reorientar a la gente. Los mayordomos se ocuparon de la iglesia. Hoy siguen habiendo mayordomos que los nombra la Acción Católica, es la que ordena todo.

En revanche, Santiago Atitlán offre une résistance plus grande dans le maintien des traditions et des croyances traditionnelles puisque le village compte encore un nombre important de confréries[31]. Parmi celles-ci, celle de Maximón, appelée Cofradía de Santa Cruz, qui représente le défi majeur à l'Église Catholique. Maximón est la représentation de saint Simon mais a acquis des caractéristiques propres aux croyances traditionnelles[32] et son importance est, aux yeux des Traditionalistes, considérable. Au cours du XXème siècle, plusieurs conflits opposent les membres de la confrérie aux autorités ecclésiastiques: en 1915, par exemple, un Évêque tente de brûler l'image, provoquant de violentes réactions de la part des habitants[33]. Mais, alors que les conflits avec l'Église s'amenuisent dans la seconde moitié du XXème siècle grâce notamment au Concile Vatican II[34], ils ne cessent, en revanche, de s'intensifier avec les protestants[35]. Ces derniers, qui s'opposent catégoriquement au culte des saints puisqu'ils rejettent tout intermédiaire, et donc son iconographie, condamnent très fortement Maximón qu'ils considèrent comme étant l'expression du Diable. En outre, ils s'attachent à condamner, plus largement, les costumbres et l'ensemble des rites de célébration qui accompagnent le culte des saints lors des fiestas de las cofradias (marimbas, ébriété, sanjorines[36], etc.) :

> En mi niñez mi padre me crió. Yo seguía a mi padre. También lo seguía cuando iba a las « costumbres ». Como él fue alcalde y fue cofrade yo lo seguía siempre. Seguí a mi padre cuando iba a las « costumbres » y fui a mirarlo desde la entrada del local en donde eso se hacía. (…) Ahora hay religiones y es allí donde asistimos porque supimos que las « costumbres » anteriormente no fueron buenas. Decimos esto porque todo fue sólo consumo de tragos, peleas, cárcel y golpes.[37]

---

[31] En 2001, il existait à Santiago Atitlán, huit confréries: celle de san Antonio, de san Felipe, de san Juan, de Concepción, de san Francisco, de santa Cruz, de Santiago et, enfin, celle du Santo Rosario.

[32] D'après la tradition orale, ce personnage fut créé par les ancêtres dans le but de « protéger » les femmes durant l'absence de leur mari au travail. Mais au lieu de remplir sa fonction, il abusa des femmes et ce ne fut qu'après le châtiment qu'il reçut qu'il se consacra pleinement à ses fonctions. Maximón est représenté avec un corps de chiffons sans bras et possède des jambes très courtes. Il porte généralement une veste et un pantalon traditionnel ou de *ladino*. Des chaussures en cuir et des mouchoirs pendus à son cou complètent sa tenue. Il a pour visage un masque en bois et a toujours un cigare à la bouche. C'est un grand fumeur et un buveur invétéré. Maximón dispose d'une chapelle, à l'angle de la place où se trouve l'église catholique et où, lors de la Semaine Sainte, il est déposé.

[33] M. Mendelson, *Los escándalos de Maximón*., Guatemala : Seminario de Integración Social Guatemalteca (vol. 19), 1965.

[34] La « conciliation » entre Église et confréries fut envisagée à partir du Concile du Vatican II qui s'ouvre en 1962 et qui définit les croyances traditionnelles comme « religion populaire » et non plus comme « superstition » ou « inculture ». Les pratiques traditionnelles sont donc désormais « tolérées » par l'Église guatémaltèque.

[35] S. Pedrón Colombani, *Maximón au Guatemala: Dieu, Saint ou traître*, Periplus Publishing, 2004.

[36] Les *sanjorines* sont les *chamans* maya guatémaltèques.

[37] Témoignage extrait de P. Petrich, *Historias, historia del lago Atitlán,* Guatemala, Cael/muni-k'at, 1999, p. 133.

Mais, en discréditant le culte des saints et les divers rituels qui lui sont associés, les Évangéliques tout comme les Nouveaux Chrétiens tentent de démanteler les confréries dans le but de désarticuler les croyances et les pratiques religieuses traditionnelles mais également de redéfinir les logiques sociales et politique du pouvoir local. Depuis le XIXème siècle, confréries et pouvoir local étaient, en effet, étroitement imbriqués comme l'atteste clairement le témoignage de Lucas Àlvarez[38], âgé de 76 ans :

> También fui alguacil de la alcaldía municipal y mayordomo de cofradía. Cuando fui mayordomo aporté dinero para los gastos en las actividades. (...) Además de eso tuve también los siguientes cargos: policía municipal, comisionado militar, director para la junta escolar, jefe vigilante y regidor. (...) También dos veces fui *Chajal* para la Iglesia católica. Fui principal de cofradía y cuatro años estuve de alcalde municipal. También fui juez de paz. Esos fueron los trabajos que yo hice.

Jusqu'en 1945[39] seuls les *Principales*[40] pouvaient devenir *alcaldes*[41] de la communauté, ces derniers officiaient donc en premier lieu les festivités :

> Antes, en tiempos de los antiguos, el alcalde va a la procesión, a traer los santos cuando celebran sus fiestas. Se juntan los santos en cada fiesta, entonces el alcalde va a traer al santo a la iglesia. Por ejemplo, el día de san Antonio, se invita al alcalde, siempre está de acuerdo el alcalde para traer la imagen.[42]

La monétarisation de l'économie rurale guatémaltèque dans les années cinquante conduit à l'émergence de nouveaux groupes sociaux (commerçants, intermédiaires, producteurs de produits non-traditionnels, etc.)[43] qui progressivement contestent et entrent en concurrence avec les anciens groupes de pouvoir (propriétaires des terres) et les institutions hiérarchiques traditionnelles (confréries-*regiduría*). Les nouveaux acteurs sociaux « périphériques », jeunes et entrepreneurs, incorporent les rangs de l'Action Catholique qu'ils perçoivent comme un nouvel espace de revendication sociale et politique, susceptible de contester le monopole des Traditionalistes. La confrontation entre les nouvelles élites sociales et les anciennes, qui se polarisent donc autour du religieux catholique, fragilise considérablement les logiques traditionnelles d'autorité et d'organisation des sociétés paysannes et entraîne la désarticulation des secteurs

---

[38] *Ibid.*

[39] La relation entre pouvoir local et confrérie fut véritablement bouleversée lorsqu'en 1945, s'imposèrent les élections populaires de l'*alcalde* du village.

[40] Le *principal* ou *alcalde de cofradía* est la charge la plus élevée dans la hiérarchie de la confrérie. Ce sont des personnes âgées qui ont occupé toutes les charges de la confrérie et ont été responsables de la confrérie à deux reprises au moins.

[41] L'*alcalde* correspond au maire du village. Cette correspondance de pouvoir, entre la sphère religieuse et politique, est loin d'être un phénomène nouveau ; elle apparaît au XVIème siècle et est toujours une réalité au XVIIIème siècle comme en témoignent les paroles de l'Archevêque Cortés y Larraz : « Es cierto que hay más de cada pueblo, de los que se dicen principales y entran a ser alcaldes y regidores (….) », P. Cortés y Larraz, *op.cit.,* p. 173.

[42] Entrevue de Juan López réalisée à San Pedro la Laguna en 2001.

[43] Jusqu'alors, la hiérarchie sociale était déterminée par la propriété de la terre.

sociaux intermédiaires et défavorisés. Ces groupes sociaux commencent alors à se convertir progressivement, trouvant notamment au sein des églises évangéliques de nouvelles formes de solidarité communautaire efficaces favorisant leur intégration et leur visibilité sociale[44].

LE SAINT PATRON, GARANT DE LA COHÉSION IDENTITAIRE ET SOCIALE

La pluralisation de l'espace religieux des communautés rurales guatémaltèques qui s'accompagne d'une fragmentation de l'espace social et politique suscite divers conflits et des questionnements identitaires profonds parmi l'ensemble des membres de la communauté. Dans ce contexte, le saint patron devient un élément clé de cohésion sociale et identitaire.

Alors que les opinions au sujet de la place des saints divergent en fonction des appartenances religieuses, le culte du saint patron fait l'unanimité : l'ensemble des habitants d'un même village s'identifie au saint patron et la fête patronale ne semble pas avoir perdu de sa popularité. Le village célèbre une fois par an le jour du saint patron et à cette date, une fête de plusieurs jours est organisée. Elle est ponctuée par la procession du saint patron à laquelle toute la population participe. Plusieurs raisons expliquent que les saints patrons fassent l'objet d'un consensus. D'une part, la fête patronale est un élément mobilisateur et unificateur car son caractère rituel a diminué considérablement au profit de celui festif et récréatif : musique non traditionnelle, danses, manèges, roues, jeux vidéos, etc. Ainsi, le rite catholique se différencie assez clairement de la fête à caractère laïque qui chaque année prend plus d'ampleur. D'autre part, on observe un transfert linguistique qui consiste à ne plus parler de « fête patronale » mais du « jour d'anniversaire du saint » ou encore de « la fête du village ». Toute référence à la terminologie religieuse catholique disparaît laissant place à des terminologies plus neutres. Ce changement linguistique est fort important car il permet à lui seul l'intégration des milieux protestants qui peuvent alors justifier leur participation à la célébration. À ce transfert linguistique s'ajoute celui symbolique qui se caractérise par l'identification du saint du village avec le peuple dont il est le saint patron. Le saint patron légitime encore aujourd'hui non seulement le nom du village mais également le droit pour ses habitants à occuper le territoire en question. Le saint patron est devenu l'image symbolique de la représentation de l'origine : il est *El primer padre*, l'ancêtre original des villageois[45].

[44] J. García Ruiz, *op.cit.*

[45] P. Petrich, « Vírgenes y Santos de Atitlán », dans G. Negroe y F. Fernández (eds.), *Religión popular : De la reconstrucción histórica al análisis antropológico (aproximaciones casuísticas)*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2000, p. 261-292.

Les récits sur l'origine du saint patron des villages du lac Atitlán indiquent clairement que ce dernier n'est pas apparu en ces lieux par hasard[46]. Il a choisi de façon délibérée le village dont il est le saint patron : « Los moros son los enemigos del apóstol Santiago y él les ganó aquí a los moros. Lucharon en el cielo y por suerte tenía su caballo y él cayó aquí. Dios lo mandó aquí »[47]. Il arrive même que le saint « insiste » auprès des villageois pour qu'ils l'acceptent définitivement comme saint patron. Tel fut le cas de la vierge santa Catarina qui apparut à de nombreuses reprises sur le lac Atitlán avant d'être acceptée comme sainte patronne :

> Después del mal tiempo toda la gente se fue a recoger las cosas que el río se había llevado al lago y una de esas personas encontró a una virgen flotando. Entonces avisó a las personas y así fue que la recogieron y la llevaron a un lugar, a una casa, para adorarla. Pero el tercer día desapareció y luego volvió a aparecer en el mismo lugar del lago, allí donde la habían encontrado. (…) Los principales del pueblo se reunieron y decidieron que mejor era que la pusieran en el templo y que quedara como patrona del pueblo.[48]

En outre, le saint patron est considéré comme un être unique. Dans le cas du village de San Pedro la Laguna par exemple, il s'agit d'un San Pedro « spécial », celui du village, qui est doté de traits de caractère bien particuliers. On note, par ailleurs, que les villageois « héritent » des traits de caractère du saint patron, créant une véritable correspondance et identification entre le saint patron et les habitants de son village. Ce fait est particulièrement visible dans les récits des habitants de San Pedro :

> El nombre del pueblo es el del apóstol Pedro. El problema es que el apóstol Pedro pecó delante de Dios cuando mintió tres veces unos días antes delante de Dios. Por eso los que son originarios de San Pedro mienten mucho. Hablan más de la cuentan, pero no son culpables por esa actitud porque lo que pasa es que la han heredado de su Dios, de su santo.

Le saint patron permet également aux personnes qui ont émigré de maintenir un lien avec les individus de la communauté d'origine et d'affirmer leur appartenance identitaire. En effet, la fête patronale est l'occasion d'un retour au village et représente pour tout villageois un rendez-vous à ne surtout pas manquer car il s'agit de la célébration de son appartenance à un même territoire et à une même identité collective. Pour ceux qui se trouvent dans l'impossibilité de se rendre dans leur village pour la célébration, d'autres stratégies leur permettent de maintenir ce lien social et identitaire, comme

---

[46] M. H.Ruz, « La familia divina : imaginario hagiográfico en el mundo maya », dans *La Iglesia Católica en México. Evangelización, política y religiosidad*, Zamora, El Colegio de Michoacán y Secretaría de Gobernación, 1997, constate une différence importante entre le Guatemala et la région du Chiapas : dans de nombreux villages du Chiapas, les saints patrons sont les fondateurs du village alors qu'au Guatemala, il est courant de constater que l'image fut introduite a posteriori. L'auteur s'interroge sur les causes de cette différence sachant que la tradition véhiculée par les ecclésiastiques était, pour l'essentiel, homogène.

[47] Propos de Juan Méndez, Santiago Atitlán, 1999.

[48] Propos de Francisco Nimacachí, recueillis à Santa Catarina Palopó en 1999.

le souligne Carlos Fredy Ochoa[49] au sujet des immigrés guatémaltèques installés aux États-Unis :

> Un video recién llegado de Houston, en su enésima copia, muestra durante cincuenta minutos como estuvo la fiesta del pueblo el pasado julio 2000. El video ha capturado el día de fiesta en la plaza del pueblo. Para la fiesta del pueblo los emigrantes también contribuyen y dan dinero generosamente por intermedio de sus contrapartes locales allá en el pueblo. Adicionalmente ellos también han celebrado en Houston la fiesta del pueblo. Estas conmemoraciones paralelas son comunes, no sólo entre los mayas en Estados Unidos, sino comunes a las comunidades de inmigrantes. Pero los mayas reproducen la identificación con el pueblo y eso se comprueba cuando uno asiste, por ejemplo, a las fiestas de « Santa Eulalia » de los qanjob'ales en Los Angeles o las fiestas de « Santiago » en Houston.

La circulation d'images filmiques permet de véhiculer un imaginaire collectif et de continuer à produire de la mémoire et de l'identité en interaction avec l'ensemble des membres d'un groupe ou d'une communauté d'origine. Les fêtes patronales organisées par les immigrés dans les lieux de reception, à l'image de celle de Santiago à Houston, permettent pour leur part de rendre un culte à une même image, à un même référent symbolique, créant ainsi une espèce de communion-communication simultanée dans certains cas et parallèle dans d'autres. S'établissent alors des « connexions imaginaires » entre les diasporas et le lieu d'origine qui facilitent les interactions entre les migrants appartenant à un même groupe bien que se trouvant dans différentes régions du monde.

Dans un contexte de globalisation, les stratégies d'affirmation identitaire se redéfinissent : l'identification individuelle et sociale s'affirme chaque fois davantage par le retour à des référents territoriaux[50] circonscrits à un village ou à une région. Dans le cas des Guatémaltèques, c'est cette appartenance locale ou régionale qui prévaut souvent, en tant qu'élément unificateur, sur l'appartenance nationale[51]. Dans ce contexte, on comprend que le saint patron si fortement lié au territoire ait maintenu son importance auprès de l'ensemble des villageois. Le saint ne se limite plus à sa valeur religieuse mais fait partie intégrante de l'identité des habitants du village.

---

[49] C. Ochoa García, « Migraciones de un pueblo », dans P. Petrich, *Migration : Guatemala, Méxique*, *ALHIM*, n°2, Université Paris 8, 2001, p. 47-48.

[50] Le territoire ne peut se dissocier de la communauté qui l'occupe ainsi que le souligne B. Schlegelberger, « Preguntas de un teólogo a un antropólogo (Preguntas suscitadas por el estudio de la religiosidad indígena en los Andes) », dans Kout, K. (ed;) et Meyers, A., (eds), *Religiosidad popular en América Latina*, Frankfurt am Main, Verlag Klaus, p. 1998, p. 75-104.

[51] *Ibid.*

CONCLUSION

Le XIXème siècle marque un tournant décisif dans le processus de transformation du paysage religieux de l'Amérique Latine, en générale, et du Guatemala, en particulier, processus qui se poursuit et s'accentue au cours du XXème siècle, en raison de l'apparition de nouveaux acteurs religieux qui s'organisent autour de l'Action Catholique et des différents courants protestants.

La pluralisation de l'espace religieux a alors pour corollaire une redéfinition progressive de la fonction du saint: pour concurrencer la religiosité dominante des Traditionalistes, le culte des saints qui en constitue le fondement est remis en cause. Ainsi, les Évangéliques éliminent leur culte, les Nouveaux Chrétiens en atténuent la portée et, enfin, les Traditionalistes maintiennent et réaffirme leur dévotion comme forme de résistance. Mais, l'enjeu religieux qui oppose les différents acteurs cristallise également des enjeux d'une autre nature: chaque groupe revendique, en réalité, le contrôle de l'espace social et politique exclusivement aux mains des Traditionalistes jusque dans les années 1940.

En ce début de XXIème siècle, les tensions et les conflits, loin de s'être atténués, se sont au contraire accentués. L'essor sans précédent des Églises pentecôtistes au cours de ces dernières années a accéléré encore davantage le processus de transformation et de fragmentation du paysage socio-religieux des sociétés rurales guatémaltèques qui ont du créer des espaces intégrateurs permettant de garantir la cohésion identitaire du groupe. C'est précisément ce rôle que semble jouer le saint patron, figure fortement liée à l'identité territoriale, qui constitue pour les habitants des communautés du lac Atitlán un élément collectif d'identification et de rassemblement.

BIBLIOGRAPHIE

BRACAMONTE Y SOSA, P., « El Cristianismo indígena y las Cofradías: Siglo XVIII » dans P. Bracamonte y Sosa, *La manzana de la discordia: sociedad indígena y dominación en Yucatán*, Cuaderno de Investigación. Gaceta Universitaria. Asociación de Personal académico, Universidad Autónoma de Yucatán, 1991, p. 31-50.

BRANDAO, C., « La teología de la inculturación », dans M. Gutiérrez Estévez, *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*, Diálogo Amerindios, Madrid, Casa de América 2000.

CORTÉS Y LARRAZ, P., *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*, Tomo I, Tomo II, Biblioteca « Goathemala » de la Sociedad de Geografia e História de Guatemala volumen XX, 1958.

DARY FUENTE, C., « Protestantismo en una comunidad tzutujil. El caso de Santiago Atitlan », dans *El protestantismo en Guatemala*, DIGI, n°2-89, Universidad de San Carlos Guatemala, 1989, p. 49-85.

DUCHET-SUCHAUX, G., PASTOUREAU, M., *La bible et les saints. Guide iconographique,* Tout l'art encyclopédie, Paris, Flammarion, 1990.

DUROSELLE, J.B., MAYEUR, J.M., *Histoire du Catholicisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

GARCIA, P., « La religiosité du monde indigène guatémaltèque au XVIIIème siècle : un exemple de renégociation du sacré », dans F. Crémoux, M., Córdoba (eds), *Sacré et sacralités*, *Pandora* n°4, Paris, Université Paris 8, 2004, p. 139-158.

GARCIA LAGUARDE, J., *La reforma liberal en Guatemala*, San José de Costa Rica, Educa, 1970.

GARCIA-RUIZ, J., « Rupturas, continuidades y recomposiciones en las sociedades rurales: el papel de lo religioso en las dinámicas sociales de los grupos mayas de Guatemala », dans F. López Segrera (editor) *Retos de la globalización*, *Ensayos en homenaje a Theotonio Dos Santos*, tomo II, Caracas,Unesco, 1998, p. 767-816.

_____, (2005), « Lo religioso y la diversidad étnicco-cultural en Guatemala », dans *Informe Nacional de Desarrollo Humano de Guatemala*, PNUD.

GARRIDO, A., *La Iglesia en América Central y el Caribe*, Madrid, FERES-OCSHA, 1962.

LARA FIGUEROA, C., *Cultura, artes populares e historia en Guatemala*. Guatemala, Sub-Centro Regional de Artesanías y Artes Populares, Guatemala, Colección Tierra Adentro 12, 1991.

LUQUE ALCAIDE, E., « La restauración de la vida católica en América Latina en la segunda mitad del siglo XIX », dans *Anuario de la historia de la Iglesia*, Volumen XII, Pamplona, Universidad de Navarra, 2003, p. 71-90.

MANCHÓN LERMAN, D., *Don Diego Chávez Petsey, voz de Santiago Atitlán, Guatemala. Historia, arte y sociedad*, Thèse, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2000.

MENA GRACIA, M. C., « América central en el siglo XIX », dans *Historia de las Américas,* Navarro García, L., Madrid, Alambra Longman, Tomo IV, 1991.

MENDELSON, M., *Los escándalos de Maximón*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca (vol. 19), 1965.

MILLER, H., *La Iglesia católica y el Estado en Guatemala*, 1871-1885, Guatemala, Editorial Universitaria, 1976.

MORA MERIDA, J.L., « La Iglesia Hispanoamericana durante el siglo XIX », dans *Historia de las Américas,* Navarro García, L., Alambra Longman, Madrid. Tomo IV, 1991.

OCHOA GARCIA, C., « Migraciones de un pueblo », dans P. Petrich, *Migration: Guatemala, Méxique, ALHIM*, n°2, Paris, Université Paris 8, 2001, p. 37-56.

PÉDRON COLOMBANI, S, *Maximón au Guatemala: Dieu, Saint ou traître*, Periplus Publishing, 2004.

PETRICH, P., « Vírgenes y Santos de Atitlán », dans G. Negroe y F. Fernández (eds.), *Religión popular : De la reconstrucción histórica al análisis antropológico (aproximaciones casuísticas)*, Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 2000, p. 261-292.

_____, *Historias, historia del Lago Atitlán*, Guatemala, Cael/muni-k'at, 1999.

RUZ, M. H., « La familia divina: imaginario hagiográfico en el mundo maya », dans N. Sigaut (ed.), *La Iglesia Católica en México. Evangelización, política y religiosidad*, Zamora, El Colegio de Michoacán y Secretaría de Gobernación, 1997, p. 381-405.

ROJAS LIMA, F., *La Cofradía: reducto cultural indígena, Seminario de Integración Social Guatemalteca (vol. 49),* Guatemala, 1988.

SAMANDU, L., E., « Breve reseña histórica del protestantismo en Guatemala », dans *El protestantismo en Guatemala*, DIGI, n° 2-89, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1989, p. 35-43.

SCHLEGELBERGER, B., « Preguntas de un teólogo a un antropólogo (Preguntas suscitadas por el estudio de la religiosidad indígena en los Andes) », dans Kout, K. (ed;) et Meyers, A., (eds), *Religiosidad popular en América Latina*, Frankfurt am Main, Verlag Klaus, 1998, p. 75-104.

THOMAS, J., *Le Concile Vatican II*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1989.

ZECEÑA, M., *La revolución de 1871 y su caudillo*, Guatemala, Iberia-Gutemberg, 1962.