

Les Évangéliques dans l'espace public au Guatemala : emprise, discours, alliances

Dr. Thierry Maire

thierrymaire75@orange.fr

Exposé introductif de soutenance, le 26 mai 2025

Thèse dirigée par Patrick Michel (CMH)

Ce travail propose une analyse sociologique et politique de la place occupée par divers acteurs qui constituent ce que je nomme « l'espace évangélique » dans l'espace public, au sens habermassien, au Guatemala, et de ses effets sur la vie politique du pays. Je fais ici allusion à la définition que propose le philosophe allemand dans *Droit et Démocratie* (1992), lorsqu'il décrit l'espace public comme « un phénomène social » dont les horizons sont « poreux, ouverts et mobiles [...] permettant de communiquer des contenus, des prises de positions, et donc des opinions » (Habermas, 1992, p. 387). Il ne s'agit donc pas uniquement de l'espace géographique dit public, mais bien de tout lieu, matériel ou non, qui permet à une parole de circuler publiquement. Le choix du Guatemala tient à ma proximité avec l'Amérique centrale, le Salvador particulièrement, et au fait que le Guatemala présente l'augmentation proportionnelle la plus forte de la population évangélique au cours des deux dernières décennies. Ayant eu la chance de vivre plusieurs années dans la région centraméricaine, j'avais pu observer *in situ* les effets visibles de cette présence évangélique, et comme tout un chacun, j'avais lu et entendu les commentaires, académiques ou journalistiques, quant à leur capacité supposée d'agir sur la vie politique. L'une des questions qui s'est imposée à moi, consista à me demander si le degré incomplet des démocraties centraméricaines, ces « pseudo-démocraties » dont parle Gilles Bataillon (2018), avait quelque chose à voir avec la place prégnante des acteurs religieux. L'utilisation d'arguments religieux dans la sphère publique pour justifier ou empêcher une politique ou une loi m'a toujours paru comme un problème, d'une part, car elle aboutit à imposer à tous la foi de certains et, d'autre part, car elle fonde sa légitimité en-dehors du champ du débat même. Sous des apparences démocratiques – le droit à exprimer des opinions – on fausse le débat par l'introduction d'éléments présentés comme vrais par essence tandis que les autres sont vus comme moralement suspicieux (Stavo-Debaugé, 2012). Cela débouche souvent sur la diabolisation de l'adversaire. Le fonctionnement du système démocratique en ressort amoindri. Ce sont ces observations qui m'ont conduit à vouloir investiguer ces acteurs, leurs modalités d'action et d'énonciation.

Je vais tout d'abord exposer quel a été l'objet de ma recherche, avant de préciser la méthodologie que j'ai suivie ainsi que les fondements théoriques qui m'ont guidé. J'exposerai ensuite les trois axes autour desquels s'articule la thèse, avant de conclure par quelques pistes sur laquelle elle débouche.

L'objet de la recherche et les mots pour le dire

Précisons tout d'abord le contexte. La présence notable des cultes, catholiques comme évangéliques, dans l'espace public m'avait intrigué, tout comme l'intervention régulière et parfois décisive, de responsables religieux sur divers sujets soumis au débat public. La chose semblait partagée, avec une dimension catholique plus forte au Salvador et plus évangélique au Guatemala. C'est pourquoi ma première proposition de recherche m'avait incité à suivre une démarche comparatiste entre ces deux pays, laquelle s'est finalement centrée uniquement sur le Guatemala. Rappelons également que ce pays fut le dernier en Amérique Centrale à sortir d'un long conflit civil, de plus de trente ans, et que les Accords de Paix signés en 1996 sont pour partie restés inappliqués. D'une certaine manière, la paix n'a jamais été vraiment rétablie, et la violence politique et sociale en témoignent à leur manière. Durant ce conflit, les militaires et leurs alliés, dont beaucoup d'Églises évangéliques (mais pas toutes et c'est là un point important), ont combattu des guérillas marxistes de diverses obédiences. À l'inverse, un certain nombre de catholiques, et une partie de leur hiérarchie, (mais pas toutes, là encore), ont soutenu des pratiques et des discours ressemblant aux idées défendues par la guérilla. La mémoire de ce conflit et la place que des acteurs religieux ont pu y occuper constitue donc un thème délicat à aborder, créant des « mémoires clivées » (Goirand, 2020) dont on peut observer les effets dans la vie politique contemporaine.

Évoquer les « Évangéliques » en Amérique centrale, ou latine plus largement, c'est se confronter rapidement à l'affirmation de leur poids dans l'arène politique. Qu'il s'agisse de candidats, de propositions de lois, de projets divers, il semblerait que rien n'échappe à l'activisme évangélique, jusqu'à la constitution de groupes parlementaires et de partis évangéliques. La question d'un « vote évangélique » semble, médiatiquement, assurée. Pourtant la chose n'est pas aussi certaine et pose plusieurs questions que cette thèse a tenté d'aborder. Le fil conducteur général repose sur l'idée d'emprise, telle qu'elle est abordée par la sociologie pragmatique dans les travaux de Francis Chateauraynaud¹. L'emprise n'est ni un pouvoir, dont les définitions sont nombreuses, ni une simple influence.

Le terme pouvoir est sans doute aussi complexe que celui de religion. Les antiquités grecque et romaine disposaient déjà de deux termes chacune pour désigner ce qui relevait d'une capacité à agir ou à faire agir (*archè* et *kratos* pour l'une ; *auctoritas* et *potestas* pour l'autre). La dualité est donc de mise très tôt. Weber établissait de même une distinction entre pouvoir, pris comme possibilité d'imposer une volonté propre à celle des autres (*Macht*), et domination (*Herrschaft*), notion qui impliquait une forme de conviction, de « trouver obéissance, auprès de personnes déterminées, pour un commandement d'un contenu déterminé » (Weber, *Économie et Société*, 1^{er} chapitre, § 16, cité par C. Colliot-Thélène, 2016, p. 27). Le premier terme renvoie à un attribut essentialisant, quasi-physique, du pouvoir ; le second implique l'existence de règles au sein d'une communauté institutionnalisée. Les Églises et acteurs évangéliques relèvent-ils de l'un ou de l'autre, ou des deux ? Faut-il suivre Foucault dont la compréhension du pouvoir comme « gouvernement des comportements » est fort utile quand on évoque

¹ Je pense en particulier au texte « L'emprise comme expérience », *SociologieS* (URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/4931>), publié en 2015, et, plus récemment, le livre à paraître en 2025 *L'empireur et son double* (Ed. du Croquant) que j'ai pu lire grâce à l'amabilité de son auteur.

des acteurs religieux, en particulier sur des sujets liés aux corps et à la sexualité ? Ou doit-on lui préférer Michel Crozier, dont la vision interactionniste met l'accent sur les relations et nous éloigne d'une perception trop strictement juridique du pouvoir ? Choisir l'une ou l'autre de ces approches ne me satisfaisait pas. Cela aurait conduit à réduire d'emblée l'analyse, sans rendre compte de la complexité des phénomènes relevés. L'un des intérêts principaux de la question du pouvoir réside, à mon sens, dans celle de la légitimité. Cependant, appliquée à l'étude d'acteurs évangéliques, on bute rapidement sur le fait que sa légitimité se trouve expulsée hors du monde, dérivant d'une transcendance. Dès lors développer une analyse du « pouvoir » des Évangéliques nous conduirait sur le terrain de la théologie plutôt que sur celui de la sociologie. En termes d'enquête, la question du pouvoir peut également prêter à confusion. Certains pasteurs affirment ainsi avoir « des pouvoirs », notamment de guérison. Le parallèle, pour ne pas dire l'homologie, établi par certains entre « guérir des individus » et « guérir la Nation » montre une des difficultés à utiliser ce concept. J'ai donc écarté le terme pouvoir comme fil conducteur.

L'influence aurait pu constituer une autre voie pour aborder mon sujet. Cependant l'influence n'a pas la même capacité à modeler l'intégralité des perceptions du monde d'une personne ou d'un groupe de personnes. L'influenceur cherche principalement à vendre un point de vue, à faire de l'autre « un allié dans la transmission d'un message ». De ce point de vue, l'emprise représente « un degré plus profond dans la manière dont les entités sont liées » (Chateauraynaud, 2023).

Le pouvoir, suivant ici une lecture pragmatique, est en réalité le résultat plutôt que la cause : il ressort d'un entrecroisement entre des structures qui lui permettent d'exister (que l'on retrouve dans la sociologie de la domination), des capacités/ressources (analysées par la sociologie des organisations par exemple), et des relations. Or, si on fait du pouvoir le résultat d'un entrelacement des facteurs, on se rapproche de ce que l'emprise tente de saisir, en se penchant sur les effets qu'elle a sur les personnes ou groupes de personnes qui y sont sensibles.

L'emprise recouvre un ensemble de relations qu'elle reconfigure avec une certaine souplesse car elle se déploie sur plusieurs plans et à plusieurs échelles. Rendre compte d'une emprise implique donc de relever les ressorts par lesquels elle se propage, se modifie, diminue ou augmente. L'emprise est fondamentalement un processus multiscalaire et interrelationnel, qui met en jeu des mécanismes très variés et tend à « coloniser le champ d'expérience » des personnes ou groupes de personnes qui en sont partie prenante. La difficulté majeure est que l'emprise est souvent inconsciente. Se reconnaître sous emprise c'est déjà un peu en sortir. Là où le pouvoir demande à être reconnu, l'emprise préfère se faire invisible ; là où l'influence est concentrée, l'emprise colonise. La domination écrase ou contraint, l'emprise enserre et peut paraître émancipatrice. Le pouvoir peut susciter des réticences, voire des résistances. L'emprise les absorbe, les contourne, rend précisément la résistance nulle puisqu'elle est inconsciente. D'une certaine façon, en choisissant le terme d'emprise, j'ai choisi de « conceptualiser le contexte » qui s'offrait à moi plutôt que de « contextualiser le concept » (Siméant-Germanos, 2021), qui aurait consisté à appliquer « pouvoir » ou « influence » à mon terrain.

Enfin il convient de noter que l'emprise est d'abord un phénomène individuel, qui exerce sa force sur le quotidien d'une personne, ou d'un groupe réduit de personnes. On peut trouver des cas spécifiques où l'emprise peut se manifester collectivement, comme lors des cultes ou des concerts de musique pop chrétienne que j'étudie. Mais c'est aussi parce que l'emprise n'est pas toujours aussi forte collectivement que le « vote évangélique » est moins homogène que certains ne le voudraient ou ne l'affirment. Il y a néanmoins très souvent, et en particulier dans le cas du sujet qui est le mien, des

circulations entre le niveau individuel et celui collectif. Le second renforce le premier. Ainsi la participation du croyant évangélique à des groupes de prière, à des activités organisées dans le cadre de l'église tout au long de la semaine, nourrit une dimension collective d'une expérience individuelle. C'est la raison pour laquelle les Églises évangéliques proposent tant d'activités, pour tous les âges, toutes les catégories et dans une espèce de maelström chronologique qui provoque ce que j'ai désigné comme « une saturation du temps ». L'approche multiscalaire de ce travail se justifie donc aussi par le besoin de décrire ces niveaux par lesquels l'emprise peut se manifester.

Une analyse multidimensionnelle et hybride

L'analyse que j'ai adoptée est profondément ancrée dans l'observation empirique du Guatemala contemporain. Elle a tenté de se déployer aux trois niveaux d'analyse du social : micro, méso et macro. Cette triple articulation m'a paru nécessaire afin de rendre compte des différents acteurs de cet « espace évangélique » : avant tout des individus, mais aussi les multiples organisations intermédiaires qui sont apparues depuis une vingtaine d'année et articulent les voix des « Évangéliques » dans cet espace, et bien sûr les structures institutionnelles qui forment la société guatémaltèque, en particulier sur le plan politique et judiciaire. Cette triple échelle sociale se double d'une autre, géographique. Les acteurs évangéliques guatémaltèques agissent certes au niveau local, mais ils sont également insérés dans des réseaux régionaux latinoaméricains, et plus largement internationaux, en particulier étasuniens. De ce point de vue, il est difficile de faire la part de ce qui serait proprement guatémaltèque et de ce qui le serait moins ou pas du tout. Le protestantisme a toujours été, au Guatemala, un produit d'importation, et l'influence étrangère y reste forte, comme je le montre dans l'étude de la formation des pasteurs. Les phénomènes migratoires ont plutôt eu tendance à renforcer qu'à amoindrir le phénomène, et la place occupée par les réseaux sociaux, également. Si les actions et les acteurs sont nationaux, leurs schémas de pensée, leur rhétorique, leurs moyens d'actions sont en bonne part issus de sources extérieures. Étudier les Évangéliques au Guatemala s'est avéré un exercice d'analyse des réseaux religieux transnationaux (Levitt, 2004, 2013 ; Schüller, 2008 ; Cao, 2023 ; Chen *et al.*, 2023), ce que je n'avais pas perçu de prime abord. Cela va même à l'encontre d'une vision habituelle de l'histoire des Églises évangéliques, qui voudrait qu'après une phase missionnaire puis une autre de développement local, suive une phase d'autochtonisation. On peut trouver ces étapes au Guatemala, mais cette prise en main des Églises évangéliques par des Guatémaltèques eux-mêmes n'a pas réellement substitué un évangélisme national à celui qui avait été importé, à quelques détails près. D'une certaine manière, la prise de parole dans l'espace public de certains acteurs évangéliques a plutôt renforcé la dépendance à l'extérieur que l'inverse. L'autochtonisation des Églises évangéliques est incomplète, particulièrement en termes de concepts et de formation théologique, mais aussi en partie dans son financement.

La relation entre religion et politique est au cœur de ce travail. C'est un sujet qui est évidemment étudié, depuis longtemps, sous de nombreux angles : l'influence du vote religieux, celle d'acteurs religieux qui veulent peser sur des débats politiques ou sur la mise en œuvre de politiques diverses (Béraud, 2021, 2025), les études sur les mobilisations conservatrices (Behr, 2024 ; Della Suda, 2022) ou encore le lien entre foi et sensibilité politique (Raizon du Cleuziou, 2018). L'argument religieux est également souvent mobilisé pour contrer les droits LGBT (Peñas Defago *et al.*, 2018 ; Ayoub & Stoeckl, 2024). Chercher à déterminer de manière nette ce qui relève de l'un ou de l'autre n'est cependant pas toujours simple car cela revient bien souvent à établir des frontières qui ne font pas nécessairement sens pour les enquêtés, ou se révèlent impropres à raison même de l'intrication de ces deux éléments, ce qui est

particulièrement sensible au Guatemala. On pourrait s'extirper de cette opposition apparente en affirmant simplement que toute religion est intrinsèquement politique. Prétendre gouverner les corps, les comportements et les émotions, voire le temps, tout cela est profondément politique. Il ne s'agit donc pas de s'aventurer ici sur le terrain de la théologie, même si celle-ci peut parfois éclairer des choix opérés par certains acteurs, mais de mettre à jour les usages politiques du religieux, usages multiples, visuels, discursifs, voire programmatiques. Ma recherche se situe donc dans le prolongement des travaux cités à l'instant et en ce sens, et aborde le religieux comme un fait social en tant que tel. Les usages politiques qui en sont faits résultent également d'une volonté politique des acteurs concernés. Dès lors, j'ai tenté de répondre à plusieurs questions. Quelles sont les capacités d'agir des acteurs évangéliques engagés dans une présence politique ? Comment comprendre l'usage récurrent et massif d'un discours religieux par les acteurs politiques ? Que faire de l'affirmation d'un « vote évangélique », présenté comme allant de soi ? Qui a intérêt à recourir à un argument religieux et pour quoi ?

Ce travail est en conséquence pluridisciplinaire, en ce qu'il convoque la sociologie, mais aussi la science politique, l'histoire, le droit et la géographie. Mes références théoriques ont été principalement la sociologie des religions, la sociologie politique, celle des mouvements sociaux, mais aussi la sociologie des arts et des idées. L'étude s'est voulue multi-située, en particulier parce que j'ai voulu m'éloigner d'un centrage trop souvent orienté sur la capitale, Guatemala Ciudad, alors que tout un pan de la vie évangélique se déroule dans le cadre des petites congrégations de quartiers pauvres, éloignés des centres urbains, et dans les zones rurales. J'ai choisi de recourir à des méthodes variées, qui tiennent autant de l'approche qualitative que quantitative, en utilisant chaque fois que nécessaire des outils récents qui permettent de faire apparaître des relations entre acteurs ou entre les données.

J'ai prêté attention aux détails car il me semble que c'est au niveau parfois le plus simple que se joue le cœur des relations sociales qui font la société. Le détail, c'est le niveau micro-social, parfois négligé, le souci aussi d'une description fine d'un terrain lointain. Le détail, c'est aussi la parole des plus humbles, qui ne se révèle pas facilement, en particulier dans un pays où les gens « du peuple » ont incorporé des siècles de domination et de mépris, et où émettre une opinion peut vous valoir bien des soucis. La démarche pragmatique m'y incitait aussi, attentive à ce qui se joue à différents niveaux et particulièrement à l'observation au plus près de ceux qui vivent la situation étudiée. Cette thèse, ce sont donc plus de 70 000 km parcourus, des heures de bus en montagne, des moustiques, 70 h d'enregistrements et sans doute plus de conversations des plus variées, encore des moustiques, des nuits un peu trop précoces sur des chemins pas toujours droits, 1350 photos, des réécoutes d'enregistrements, des transcriptions et finalement, après encore quelques moustiques, des mois de rédaction qui ont abouti à ce gros volume.

Si certains éléments de cette thèse peuvent paraître des reprises de choses connues, c'est un choix assumé. Cela ressort de mon rapport au savoir, qui est et restera toujours celui d'un « prof » : je n'ai pas conçu ma thèse uniquement pour le spécialiste, aboutissement d'un parcours académique formel dont l'exigence répond à des critères établis, mais aussi pour celles et ceux qui auraient envie de découvrir le pays et cette relation entre un courant religieux, la vie politique et la société guatémaltèque. L'ensemble manque peut-être parfois de théorie, mais en matière de sociologie des religions, ce n'est pas de théories dont nous manquons, et souvent pour tourner en rond plutôt que pour avancer, à moins que ce ne soit le plaisir d'en discuter. Je ne voyais pas d'intérêt à ajouter une pierre à un édifice qui en compte déjà beaucoup, et pas toutes ajustées.

Trois constats principaux

Ce que j'ai pu observer au Guatemala, en termes de présence évangélique dans l'espace public, me semblait polymorphe. C'est ce que je retrace dans la première partie de la thèse, dans laquelle j'ai voulu rendre compte de cette emprise très visible mais parfois presque subreptice en ce qu'elle ne se donne pas à voir en tant que telle. Les multiples dimensions par lesquelles se manifestent cette présence (visuelle, musicale, cognitive, médiatique) contribuent à former un *continuum* de sens qui encercle le croyant et produit une saturation de l'espace public. De ce point de vue, toute personne, évangélique ou non, se trouve soumise à ces manifestations. L'emprise, délicate à enquêter, se révèle indirectement, par cette approche pluridisciplinaire, qui aboutit à un tableau large fondé sur des observations nombreuses, des matériaux concrets et des entretiens. Ce que j'ai voulu montrer est qu'une personne évangélique pouvait vivre en circuit fermé : ce qu'elle lit, entend, voit, les lieux qu'elle fréquente, y compris pour des gestes aussi quotidiens que faire ses courses, l'école où elle place ses enfants, les réunions auxquelles elle assiste, les loisirs qu'elle peut pratiquer, tout peut s'accomplir dans l'espace évangélique. Même l'Église catholique n'est pas parvenue au cours de son histoire à un tel degré de contrôle du quotidien au Guatemala, en raison de l'histoire particulière des relations entre le pouvoir politique et l'Église, entravée dans ses activités dès la révolution libérale de 1871.

Cependant, l'emprise ne peut exister sans entrepreneur, personne ou entité qui l'exerce. La deuxième partie de ma thèse souligne trois groupes d'acteurs qui, chacun dans leur domaine, veulent exercer l'emprise au nom des « Évangéliques » ou en prétendant en être les représentants plus ou moins directs. Qu'il s'agisse des pasteurs, des organisations dont je retrace le rôle dans la controverse liée au projet de loi 5272², ou des militaires, tous ont un intérêt à agir comme s'ils étaient les détenteurs du droit à s'exprimer au nom de la population évangélique. Cela paraît plausible dans le cas des pasteurs, bien que la multiplication des organisations parlant en leur nom évoque plus la tour de Babel que l'esprit d'une communauté unie. La controverse précitée montre une certaine préemption d'acteurs évangéliques sur un sujet de morale sexuelle, mais les intérêts politiques ne sauraient être négligés dans la trajectoire de ce projet de loi. La balistique politique l'illustre assez, avec le rejet final, purement politique, du texte pourtant tout juste voté. En ce sens, les organisations évangéliques guatémaltèques dites représentatives semblent souffrir du même mal que leurs pairs politiques : une personnalisation qui prend le pas sur les idées. La profusion d'entrepreneurs pourrait donc ici expliquer les limites mêmes de l'emprise. Cela pose éventuellement la question du désentrepreneur, qui reste largement absent.

Enfin, la troisième partie de cette étude de l'emprise évangélique révèle qu'elle sert également de paravent commode à des intérêts bien éloignés de ce sur quoi elle se fonde. Cela pose une question intéressante, qui est celle de se demander si une emprise, dans une sorte de mise en abyme, peut elle-même se trouver sous emprise. On pourrait presque penser à un avertissement ferroviaire bien connu dans le passé : une emprise peut donc en cacher une (ou plusieurs) autres. Cela ne la rend pas inexistante, car les emprises ainsi occultées sont plus prégnantes et plus difficiles à faire

² Déposé fin avril 2017 sur le bureau du parlement, ce texte proposait diverses modifications législatives ou constitutionnelles afin d'interdire toute possibilité d'avortement, de mariage entre personnes de même sexe, mais également d'éducation à la sexualité dans les écoles. Il était porté par une association de pasteurs évangéliques, et fut soutenu par l'organisation de « marches pour la vie » sous la houlette de l'association « La Familia si importa » (AFI) dont les liens avec ses homologues étatsuniens et latinoaméricains montrent l'insertion du mouvement conservateur guatémaltèque dans les réseaux religieux transnationaux de même orientation.

apparaître que celle qui se trouve, pour ainsi dire, exposée à la vue et au su de tous. L'emprise évangélique n'est en fait, au moins en partie, que le faux-nez de l'emprise d'une classe dominante qui cherche un moyen de se (re) légitimer. En examinant les luttes pour placer des magistrats favorables aux intérêts de l'oligarchie guatémaltèque, ou en tentant de comprendre ce qui s'apparente à une politique pro-Israël, on découvre le travail de reconfiguration à l'œuvre depuis les Accords de Paix en 1996³. Privé de leur fond anticommuniste, l'alliance des militaires et des élites économiques a transposé la guerre civile en guerre spirituelle. Dans les deux cas, il faut un ennemi qui permette de former un « nous » s'opposant à un « eux » adverse. On ne peut manquer de relever que dans les deux situations, les populations indigènes se trouvent fort opportunément assez souvent dans le mauvais camp. Sauf à s'être converties, mais toujours avec le risque de se voir renvoyées à leurs origines et à la persistance de leurs pratiques culturelles, dont leurs croyances seraient l'illustration. Les aléas de la mémoire du conflit civil illustrent également ces apories du discours sur la nation guatémaltèque. Si l'on tolère que les murs puissent prendre parfois la parole, comme en témoignent quelques fresques dans des lieux réduits du pays, on s'oppose vigoureusement à la mise en cause judiciaire des tortionnaires d'hier.

Conclusion : quelques pistes pour de futures recherches

Au terme de ce travail, je peux affirmer que le discours évangélique doit beaucoup aux usages politiques qui en ont été faits, ce qui n'empêche pas un apprentissage politique de la part de certains acteurs évangéliques. Cependant, ces mêmes acteurs ne sauraient s'extraire facilement de l'habitus politique guatémaltèque, fait d'allégeances personnelles et de relations clientélistes. S'il existe un vote évangélique, il n'est pas homogène, ni forcément cohérent. Il se définit plus par un conservatisme social affirmé, qui ne lui est pas propre, puisqu'on le retrouve auprès d'une partie de la population catholique. Ce qui a retenu l'attention de nombre de spécialistes, c'est l'apparition rapide de nouveaux acteurs, religieux puis politiques, dans l'espace public : les Évangéliques. Parce que ces acteurs sont venus concurrencer ceux qui disposaient des leviers de contrôle, ils ont été vus comme remettant en cause un statu quo historique. L'étude que j'ai proposée montre leur intégration progressive dans le jeu politique, au même titre que les autres acteurs, avec les mêmes défauts au demeurant.

Il reste bien des éléments qui demanderaient à être approfondis. Qu'en est-il exactement du rôle de cette « mémoire clivée » (Goirand, 2020) résultant d'un conflit civil dont l'histoire passe mal et qui s'est construite en partie sur une ligne de fracture religieuse ? La question est fondamentale lorsque l'on constate les enjeux des conflits mémoriels non seulement dans l'enseignement de l'histoire mais aussi dans les processus de paix (Ledoux, 2024). Quel rôle la musique joue-t-elle dans la transmission mémorielle de ce conflit et des divisions qu'il porte ? En quoi le récit religieux d'une « nation chrétienne » se confond-il avec un récit politique de droite conservatrice ? Est-il compatible ou reconfigurable par des acteurs de gauche ? Quelles relations se sont-elles mises en place entre les mouvements évangéliques conservateurs guatémaltèques et leurs pairs latinoaméricains ou internationaux ? Pourquoi des Guatémaltèques émigrent-ils en Israël, et quels en sont les effets sur les relations religieuses et politiques entre ces deux

³ Les Accords de paix ont été négociés à partir de 1991 et s'achevèrent avec la signature du document final le 26 décembre 1996. Ce sont en tout 12 textes qui couvrent tous les domaines sociaux, politiques, économiques et juridiques, assortis de protocoles et annexes, soit plus de 300 pages. Une partie fut mise en œuvre, mais le référendum de 1999 vit le rejet de quatre projets de loi traduisant une partie des dispositions prévues, conduisant à la non-mise en œuvre d'une grande partie des aspects de justice sociale et économique. De ce point de vue, les Accords de Paix n'ont donc pas été complètement mis en œuvre, et cela fait pencher la « victoire » très nettement du côté de l'armée et de la droite politique.

pays ? Que peut nous enseigner la comparaison entre ce qui a été décrit et analysé dans cette thèse et ce que l'on peut observer ailleurs, en Corée par exemple, où la conjonction entre militaires, droite conservatrice et mouvements évangéliques existe également ? La question du récit reste également un point central de mes interrogations : relations entre récit religieux et récit politique, d'une part, et récit fictionnel, d'autre part. Telles sont quelques-unes des questions que j'aimerais continuer à explorer dans les années à venir et dont cette thèse constitue en quelque sorte le point de départ.

Je voudrais terminer cet exposé d'introduction à la soutenance de ma thèse par des mots de remerciements, qui vont tout d'abord à mon directeur, Patrick Michel, aux membres du jury qui ont accepté la charge de parcourir mon manuscrit, en particulier les deux rapporteurs, les membres de mon comité de thèse et à toutes celles et ceux, chercheuses et chercheurs, en France et en Amérique Latine, qui ont contribué, de près ou de loin, à l'avancement de ce projet. Je n'oublie pas les personnes qui ont, au cours de mes enquêtes, accepté de satisfaire ma curiosité en répondant à mes questions, ou en acceptant de converser, car sans elles, point de données. En cela cette thèse est aussi un résultat collectif, même si j'en assume seul le contenu.

Bibliographie

Ayoub, P. M. & Stoeckl, K. (2024), *The Global Fight against LGBTI Rights: How Transnational Conservative Networks Target Sexual and Gender Minorities*, New York, New York University Press.

Bataillon, G., (2018), Amérique centrale : violences et pseudo-démocraties (1987-2018), *Hérodote*, 171(4), p. 67-88. <https://doi.org/10.3917/her.171.0067>.

Behr, V (2024), *Science du passé, politique du présent : la politique historique en Pologne*, Editions du Croquant.

Béraud C. (2021) *La bataille du genre. Du mariage pour tous à la PMA, le catholicisme français à l'épreuve des scandales sexuels*, Paris, Fayard, coll. « Raison de plus ».

Béraud C (2025), *Une religion parmi d'autres. Le catholicisme en prison et à l'hôpital*, Paris, PUF, 2025.

Cao, N. (2023), "Merchants and missionaries: Chinese evangelical networks and the transnational resacralization of European Urban spaces", *Global Networks*, 23, p. 541-556. <https://doi.org/10.1111/glob.12385>

Chateauraynaud, F. (2023), « La sociologie de la domination a plus d'un siècle. Pourquoi changer de paradigme ? », séminaire EHESS « Le pragmatisme et les pouvoirs », séance du 17 mars 2023, diapositive n° 26.

Chen, N., Dean, K., & Kuah, K. E. (2023), "Beyond migration? Alternative articulations of transnational religious networks", *Global Networks*, 23, p. 531-540. <https://doi.org/10.1111/glob.12446>

Della Sudda, M. (2022) *Les nouvelles femmes de droite*, Marseille, Hors-d'atteinte, séries : « Faits & idées »

Goirand, C., (2020), « Des sociétés face à leur passé : mémoires clivées, travail de justice et droits humains », *Documenter les violences : usages publics du passé dans la justice transitionnelle*, 94, Éditions de l'IHEAL, p. 335-368, Travaux et mémoires, 9782371541351. (hal-03600505)

- Habermas J. (1992), *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, trad. de l'allemand par R. Rochlitz et C. Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.
- Hurd, E. (2015), *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*. Princeton University Press, 2015. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1h4mhg5>.
- Ledoux, S. (2024). Pacifier les sociétés post-guerre civile par la mémoire ? *Pouvoirs*, 188(1), 95-107. <https://doi.org/10.3917/pouv.188.0095>.
- Levitt, P. (2004), "Redefining the boundaries of belonging: The institutional character of transnational religious life", *Sociology of Religion*, 65(1), p. 1-18.
- Levitt, P. (2013), "Religion on the move: Mapping global cultural production and consumption", in C. Bender, W. Cadge, P. Levitt, & D. Smilde (Eds.), *Religion on the edge: De-centering and re-centering the sociology of religion* (p. 159-176). Oxford University Press.
- Peñas Defago, M.A., Morán Faúndes, J.M., Vaggione, J.M. (2018), *Conservadurismos religiosos en el escenario global: amenazas y desafíos para los derechos LGBT*, Global Philanthropy Project.
- Raison Du Cleuziou, Y. (2018), La structuration interne du catholicisme français : une description sociologique en deux enquêtes successives. *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 2018, Enquête sur le catholicisme français, 473, p. 9-37.
- Schüler, S. (2008). "Unmapped territories: Discursive networks and the making of transnational religious landscapes in global Pentecostalism", *PentecoStudies*, 7(1), p. 46-62.
- Johanna Siméant-Germanos, J. (2021), "Conceptualizing contexts or contextualizing concepts? On some issues of the modeling of relational spaces in the study of collective action", *Social Movement Studies*, 20 (2), p. 139-154. [10.1080/14742837.2019.1629899](https://doi.org/10.1080/14742837.2019.1629899). [hal-03822276](https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03822276)
- Stavo-Debaugé, J. (2012), *Le loup dans la bergerie : le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Genève, Labor & Fides.
- Weber, M. (2003) [1922], *Économie et société*, tome. I, Paris, Agora, Pocket.