

La dynamique politique de pluralisation religieuse de l'Amérique latine

Par Jean-Pierre Bastian

Professeur de sociologie de la religion à l'Université de Strasbourg et directeur de recherche à l'Institut des Hautes Etudes de l'Amérique latine, Paris III* - 28 janvier 2010

Les pratiques religieuses se montrent particulièrement vivaces en Amérique latine et, contrairement à l'Europe, les organisations religieuses n'y sont pas en déclin. Il est même possible de constater un foisonnement de cultes divers dans les différents pays de la région. Comment rendre compte de cette diversification en essayant de construire les logiques qui la sous-tendent ?

La dérégulation religieuse des années 1950

Jusqu'en 1950, un siècle de politiques violemment anticléricales parfois (Mexique, Colombie) ou simplement laïcisatrices d'autres fois (Uruguay) n'avaient pas entamé sérieusement l'hégémonie catholique, ni réussi à pluraliser les sociétés latino-américaines du point de vue religieux. Le tournant des années 1950 marqua le début d'un processus de dérégulation religieuse qui s'accélère aujourd'hui. Ce processus s'est amorcé avec l'irruption d'un type d'autorité religieuse jusque-là évincé, l'autorité du prophète dans le sens weberien du terme, c'est-à-dire d'acteurs dotés de charisme, agissant non pas en vertu d'une tradition, mais en vertu d'une vérité propre. Il fut amorcé par le pentecôtisme, mouvement enthousiaste de tradition chrétienne et d'inspiration protestante au départ, qui est fondamentalement aujourd'hui une religion populaire latino-américaine, orale et fissipare, mettant l'accent sur une triple pratique glossolale, thaumaturge et exorciste. Fondé sur un type d'autorité charismatique, ce mouvement a crû par schismes successifs. Extrêmement souple, il s'est adapté aux traditions religieuses endogènes tout en les remodelant.

Le principal agent de rupture de l'hégémonie catholique n'a donc pas été le protestantisme libéral transplanté dès la deuxième moitié du XIXe siècle avec les constitutions établissant la liberté de culte, mais une religion populaire mise en œuvre non pas par des intellectuels et professionnels bureaucratiques du religieux, mais par des prophètes dans le sens sociologique du terme, inspirés car porteurs de charisme. Ce n'est pas le seul volontarisme prosélyte des acteurs religieux qui permet d'expliquer l'expansion de ces mouvements et la dérégulation qui leur est liée, mais ce sont des causes structurelles multiples qui ont engagé le processus de dérégulation du monopole catholique. La principale est économique et démographique à la fois : la décomposition des économies rurales (autarciques) par la pénétration de l'économie de marché et l'expansion des services assurant une baisse de la mortalité et une croissance démographique exponentielle ont contribué à expulser d'amples secteurs ruraux qui sont venus dans les villes en quête de meilleures conditions de vie. Le déplacement régional, national et même international de ces populations a contribué à

les réduire à un état d'anomie propice à la réceptivité à de nouvelles idées et pratiques religieuses leur permettant de reconstruire une sorte « d'hacienda religieuse » autour de dirigeants dotés de charisme.

Par ailleurs, dans un contexte politique de dictature et d'insécurité citoyenne, le religieux a servi d'espace privilégié d'expression d'une autonomie symbolique face aux monopoles de l'Etat et de l'Eglise catholique. Dans une société civile sous la tutelle de l'un ou l'autre des deux agents monopolisateurs de la coercition politique et symbolique, le religieux non-conformiste s'est révélé être un des rares espaces d'autonomie possible offrant une liberté d'organisation aux acteurs surgis non pas de l'espace de la parole mais de celui du sang, pour reprendre la métaphore de Touraine, renvoyant à la dualité sociale latino-américaine. Enfin, dès les années 1950, la circulation des idées et des hommes, restreinte jusqu'alors aux élites à même de se déplacer, s'étendit aux secteurs moyens de la population et aux migrants économiques. Cela favorisa l'expansion de l'offre de nouvelles croyances et la transplantation de pratiques religieuses « exotiques » au sein des classes moyennes urbaines.

Une restructuration fonction de logiques de marché ?

En d'autres termes, à partir des années 1950 et à grande échelle, conditionnées par les facteurs structurels évoqués, les demandes de restructuration symbolique de la part d'amples secteurs sociaux anormiques ont croisé l'initiative innovante d'acteurs religieux issus de ces mêmes secteurs à même de répondre aux besoins symboliques des populations migrantes. L'acteur doté de charisme s'est révélé être le principal innovateur capable de répondre à la situation de crise sociale et symbolique en terme de compensation et/ou de protestation religieuse. En revanche, le catholicisme hégémonique secoué dès les années 1960 par des luttes entre progressistes et conservateurs autour de la manière de répondre à la crise sociale, n'a pas perçu l'importance du mouvement de rupture amorcé et s'est trouvé ébranlé à son tour par la vague pentecôtiste qui l'affectait par l'hémorragie des fidèles qu'elle entraînait.

Pour la première fois depuis la Conquête, le champ religieux s'est fragmenté dans un mouvement de pluralisation des options religieuses disponibles. Dès lors et de manière accélérée durant les années 1980 s'est mise en œuvre une logique de marché engagée par la concurrence entre le prêtre et le prophète, ce dernier ayant engagé la transformation du champ religieux dans le sens d'une lutte pour la redéfinition de l'hégémonie historique. L'accélération des échanges et la transnationalisation religieuse stimulent la prédominance d'un régime de performance sur un régime de vérité. La recherche du résultat fait de la loi du nombre un critère de réussite accessible. Les organisations religieuses sont devenues des entreprises développant des stratégies de commercialisation et de distribution multilatérales de biens symboliques de salut. Ceci se développe dans un contexte d'urbanisation accélérée qui est l'une des causes de l'hybridation culturelle et religieuse. Au sein de populations caractérisées par un haut degré d'illettrisme se déploie une offre symbolique hétérogène rénovée par la constante interaction entre le local et les réseaux nationaux et transnationaux de communication.

Les logiques d'instrumentalisation

On aurait pu imaginer qu'une telle pluralisation des croyances et des appartenances s'inscrive dans les logiques analysées par les théories sociologiques européennes de la sécularisation. Les populations se trouvant face à une pluralité d'offres sans précédent, le sujet religieux devrait se manifester comme un consommateur à même de construire son propre univers de croyance. Il l'élaborerait en « bricolant » une identité religieuse hybride à la carte. Ce qui en Europe est apparu comme une « révélation sociologique » des années 1980 a d'une certaine manière toujours existé en Amérique latine puisque le métissage religieux y est une constante. Mais dans la région latino-américaine où prédominent les liens collectifs, ceci ne se fait pas dans le sens d'une individualisation du croire, mais plutôt d'une communautarisation que reflète bien le terme d'« hacienda religieuse » élaboré par Lalive d'Epinaï pour désigner le travail réalisé par les nouvelles sociabilités pentecôtistes. En effet, dans un contexte de précarité structurelle, les organisations religieuses servent de filets de solidarité, d'espace de protection et de liens communautaires renouvelés ou reformulés.

La pluralisation religieuse tend certes à atomiser, à fragmenter, le champ religieux, mais en même temps elle favorise l'émergence de grands acteurs religieux corporatistes en concurrence capables de s'allier et de se fédérer en cherchant à rivaliser avec l'Eglise catholique. Les organisations pentecôtistes de plus d'un million de membres sont fréquentes et les associations de clercs « hétérodoxes » permettent de défendre des intérêts corporatistes. Tous ces clercs du plus petit au plus grand sont engagés dans des pratiques clientélistes de négociation avec le politique en termes de réciprocité dans des relations qui restent asymétriques. On a vu ainsi les acteurs politiques rechercher le vote évangélique au niveau local au cours des années 1970 et 1980 accordé en échange de faveurs foncières et fiscales permettant l'érection de temples, par exemple. Mais un changement significatif est apparu dès la fin des années 1980, correspondant dans la région à une phase dite de « transition démocratique » avec la formation de petits partis politiques « évangéliques ». Les pasteurs-prophètes ont alors commencé à entrer eux-mêmes en politique. Ces partis ont permis l'accès au pouvoir suprême de présidents et de vice-présidents pentecôtistes (Pérou, 1990, Guatemala, 1991).

Mais c'est surtout dans les assemblées parlementaires que les représentants politico-religieux issus du vote pentecôtiste ont engagé des stratégies de lobbying. Le cas le plus classique est la « bancada evangélica » au parlement brésilien dont l'acteur le plus dynamique est l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu. L'intérêt politique de ces acteurs est pragmatique et vise à s'assurer d'abord des privilèges en terme de concessions radiophoniques et surtout télévisuelles, de bénéfices fonciers ou fiscaux, et de reconnaissance sociale des mouvements religieux. Mais l'irruption des prophètes dans le champ politique répond d'abord à la nécessité de renforcer leur position dans le champ religieux lui-même et ceci face à l'acteur hégémonique catholique dont il s'agit de saper la position monopolistique détenue par l'appui traditionnel de l'Etat.

L'Eglise catholique assure encore largement son hégémonie religieuse par son lien privilégié avec l'Etat (concordat, négociations bilatérales etc...) ou par le relais de partis politiques

chrétiens-démocrates, sans négliger pour autant l'entrée en politique au niveau local de certains de ses clercs et de ses laïcs engagés en politique, ni l'influence de réseaux catholiques para-politiques tel l'Opus Dei.

En ayant recours au politique, les nouveaux entrants pentecôtistes cherchent ainsi à se ménager une marge de négociation avec les instances étatiques nationales ou régionales, visant à saper les prérogatives catholiques, dans un contexte de culture politique corporatiste qui informe les démarches clientélistes en cours. Il est particulièrement intéressant de souligner que la pluralisation du religieux ne pousse donc pas à la sortie du religieux de l'espace public et à sa privatisation, mais à son renforcement en tant que groupe de pression et en tant qu'acteur communautariste.

** Parmi ses publications, Le protestantisme en Amérique latine, une approche socio-historique, Genève, 1994, Mexico 1994 ; La mutacion religiosa de América Latina, Mexico, 1997 et 2003 ; Europe latine - Amérique latine, la modernité religieuse en perspective comparée, Paris, 2001, Mexico 2004.*

Le programme de recherche « Observatoire géopolitique du religieux »

Sous la direction de Barah Mikail, cet observatoire a pour objectif de bâtir l'édifice nécessaire pour une compréhension saine et exacte des enjeux s'imposant au monde contemporain à travers les questions du Sacré. Ses prérogatives sont : identification et explicitation des points crisogènes contemporains ; suggestions pour éviter à ces derniers de prendre des dimensions incontrôlables ; retours sur des exemples historiques permettant de mieux comprendre les logiques du moment.

Pour soutenir ce programme de recherche dans le cadre de la reconnaissance d'utilité publique, vous pouvez contacter l'IRIS : Alexandre Tuillon (tuillon@iris-france.org / T. 01 53 27 60 69)