



HAL
open science

Causes et effets de la pluralisation religieuse en Amérique latine

Blandine Chelini-Pont

► **To cite this version:**

Blandine Chelini-Pont. Causes et effets de la pluralisation religieuse en Amérique latine. Pluralisme religieux et liberté de culte sur le Plateau des Guyanes. LC2S (ex-CRPLC) Université des Antilles-Guyane, May 2014, Cayenne, France. hal-02294809

HAL Id: hal-02294809

<https://amu.hal.science/hal-02294809>

Submitted on 23 Sep 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



JOURNEES D'ETUDES DU LABORATOIRE CARIBEEN DES SCIENCES SOCIALES (ex-CRPLC) Université des Antilles- Guyane

Pluralisme religieux et liberté de culte sur le Plateau des Guyanes

Vendredi 16 mai – Samedi 17 mai 2014 .

Causes et effets de la pluralisation religieuse en Amérique latine

Blandine Chelini-Pont- LID2MS-Université d'Aix-Marseille

Depuis maintenant les années 1950, la religion se diversifie en Amérique latine, après un monopole historique du catholicisme et de ses formes, des structures les plus institutionnelles aux pratiques syncrétiques populaires ou autochtones.

Les nouvelles formes du protestantisme protestant (évangélique et pentecôtiste) mais également le développement des sectes d'affiliation chrétienne et non chrétienne, le retour des religions traditionnelles, l'émergence récente de l'Islam dans les grandes villes côtières brésiliennes (avec une communauté d'immigrés et de convertis de 200 000 personnes, selon le *Pew Research Center* dans une analyse de 2011) transforment rapidement le visage religieux de ce continent qui reste encore un continent majoritairement catholique.

Cette diversification n'est devenue évidente que tardivement dans les années 1990 et elle est aujourd'hui presque 'galopante', à la grande inquiétude d'un certain nombre de responsables religieux concurrencés. Cette diversification paraît cependant aussi irréversible que logique, dans le grand mouvement de globalisation caractérisant notre époque, lequel est aussi un mouvement de globalisation religieuse, déconnectant les religions des autorités de tutelle traditionnelle (Etat, grandes Eglises, écoles de jurisprudences), disséminant les pratiquants au gré des conversions et des migrations, pluralisant et libéralisant l'adhésion croyante au fur et à mesure que les sociétés civiles s'autonomisent, se libéralisent et se compénètrent.

• *La dérégulation religieuse des années 1950 – 1970 et ses causes*

Pour expliquer la profondeur des mutations en cours, je m'appuie sur l'analyse synthétique de Jean-Pierre Bastian, professeur de sociologie religieuse à Strasbourg, *la dynamique politique de pluralisation religieuse en Amérique latine* (note en ligne IRIS, 28 janvier 2010). Il y présente une lecture historique du phénomène qui facilite grandement sa compréhension. Ainsi, jusqu'en 1950, un siècle de politiques violemment anticléricales (Mexique, Colombie) ou simplement laïcisatrices (Uruguay) n'a pas entamé sérieusement l'hégémonie catholique, ni réussi à pluraliser les sociétés latino-américaines du point de vue religieux. Le tournant des années 1950 marque le début (timide) du processus de dérégulation religieuse qui s'accélère aujourd'hui.

Irruption prophétique

Ce processus s'est amorcé avec l'irruption d'un type d'autorité religieuse jusque-là non légitime dans le christianisme sud-américain, que Bastian appelle l'autorité du **prophète**, c'est-à-dire d'acteurs dotés de charisme, agissant non pas en vertu d'une tradition, mais en vertu d'une vérité propre qui lui est personnellement révélée. Je le cite : «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 oeuvre 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 processus fut amorcé par le pentecôtisme, mouvement enthousiaste de tradition chrétienne et d'inspiration protestante, né au début du XXème siècle aux Etats-Unis, et qui est devenu aujourd'hui une religion populaire latino-américaine, orale, émotionnelle, mettant l'accent sur une triple pratique glossolale, thaumaturge et exorciste. Fondé sur un type d'autorité charismatique, le pentecôtisme a grandi par schismes successifs. Extrêmement souple, il s'est adapté aux traditions religieuses endogènes tout en les remodelant.

Exode rural et croissance démographique

A côté de la diffusion prosélyte des acteurs religieux, d'autres phénomènes structurels expliquent selon Bastian la diversification religieuse de l'Amérique latine. Le principal

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 forte croissance démographique. Ces deux facteurs ont contribué à mouvoir d'amples secteurs ruraux qui sont venus dans les villes en quête de meilleures conditions de vie. Enfin, dès les années 1950, la circulation des idées et des hommes, restreinte jusqu'alors aux élites à même de se déplacer, s'est étendue aux secteurs moyens de la population et aux migrants économiques. Cela a finalement favorisé l'expansion de 'l'offre' de nouvelles croyances et la transplantation de pratiques religieuses «exotiques » au sein des classes moyennes urbaines.

Le déplacement régional, national et même international de ces populations a contribué à réduire leurs repères traditionnels et les a rendues plus réceptives à de nouvelles idées et pratiques religieuses, leur permettant de reconstruire une sorte «**d'hacienda religieuse** » (expression reprise du sociologue Christian Lalive d'Épinay) autour de dirigeants dotés de charisme.

Espaces de liberté

Par ailleurs, dans un contexte politique de dictature et d'insécurité citoyenne, le religieux a véritablement été un espace privilégié d'expression, d'une autonomie symbolique face aux monopoles de l'État et de l'Église catholique. Dans une société civile sous la tutelle de deux monopoles, l'autorité politique et symbolique, le religieux non-conformiste s'est révélé être un des rares espaces offrant une liberté d'organisation à ceux qui n'avaient pas la parole.

Favoritisme politique

Par ailleurs, certains régimes comme celui du Chili de la période dictatoriale ont ouvertement favorisé des mouvements post-protestants sectaires (comme les Témoins de Jéhovah), à cause de leur parti pris anticommuniste et de leur culture sociale extrêmement conservatrice, d'origine états-unienne. (Lalive d'Épinay).

- *Une restructuration liée à la libéralisation sociale et économique ?(années 1980)*

Soif d'innovation contre immobilisme

A partir des années 1960 et à grande échelle, il y a eu une correspondance ou un croisement entre les demandes de restructuration symbolique, de la part d'amples secteurs de la société plutôt anomiques, et la pratique de l'innovation, de la part d'acteurs religieux, issus de ces mêmes secteurs, à même de répondre aux besoins symboliques des populations migrantes. Le catholicisme, hégémonique et secoué dès les années 1960 par des luttes entre progressistes et conservateurs face à la question sociale, n'a pas perçu ou pu répondre assez vite au mouvement de rupture amorcé, et s'est trouvé ébranlé à son tour par la vague évangélique et pentecôtiste, dans certaines régions : de manière définitive (Guatemala) ou de manière sérieusement concurrentielle (Brésil).

Offre religieuse

Pour la première fois depuis la conquête espagnole et portugaise, le champ religieux sud-américain s'est fragmenté dans un mouvement de pluralisation des options disponibles. Dès lors et de manière accélérée durant les années 1980 s'est mise en oeuvre une logique de marché, engagée par la concurrence entre le prêtre et le prophète. 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 de biens symboliques de salut. Il faut le répéter. Ce phénomène est lié au contexte d'urbanisation accélérée qui est l'une des causes de l'hybridation culturelle et religieuse de populations alors caractérisées par un haut degré d'illettrisme.

• *Clientélisme politique (années 1990-2000)*

Communitarisme

Un dernier phénomène accompagne la pluralisation religieuse de l'Amérique latine et il est proprement politique. Dans la région latino-américaine où prédominent les liens collectifs, la pluralisation religieuse ne s'accompagne pas tant de bricolage syncrétique qui existait déjà, elle ne se porte pas à l'individualisation du croire comme en Europe : Elle renforce plutôt la communautarisation locale, que reflète bien le terme d' « hacienda religieuse » (Lalive d'Épinay) qui désignait les nouvelles sociabilités pentecôtistes. 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'Église catholique.

Innervation politique

Les organisations pentecôtistes de plus d'un million de membres sont désormais fréquentes et les associations de clercs évangéliques, pentecôtistes et chrétiens-syncrétiques 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. De leur côté, les acteurs politiques recherchent le vote évangélique au niveau local au cours des années 1970 et 1980, en échange de faveurs foncières et fiscales permettant l'érection de temples, par exemple.

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 Eglises prophétiques dans le champ politique répond d'abord à la nécessité de renforcer leur position dans le champ religieux lui-même (Bastian) contre le monopole catholique d'appui traditionnel de l'Etat.

Conclusion

L'Eglise catholique assure encore largement son influence sociétale par son lien privilégié avec l'Etat (concordat, négociations bilatérales etc...) ou par le relais politique des partis chrétiens-démocrates, sans négliger l'entrée en politique au niveau local de certains de ses clercs et de ses laïcs engagés en politique, ni l'influence de tous ses réseaux para-politiques

L'Eglise catholique conserve également par tous les aspects intégrateurs et régulateurs de sa religiosité populaire une forte influence sur les populations et à elle seule, la personnalité et l'orientation fortement sociale du pape François peut de ralentir la progression du religieux non catholique sur le continent.

Cependant, elle a face à elle, non seulement le développement de mouvements très prosélytes et socialement et politiquement performants, mais également d'autres problèmes liés à la sécularisation très rapide des sociétés sud-américaines (question du mariage entre homosexuels, de l'avortement etc..). Enfin elle est aux prises à ses propres pesanteurs, notamment sa structuration administrative territoriale, moins adaptée qu'avant à la socialité religieuse en émergence

Peut-être plus qu'ailleurs aussi, nous voyons finalement se dessiner dans la pluralisation religieuse de l'Amérique latine, une stratification religieuse différenciée, qui correspond à une stratification forte des classes sociales, elle-même couplée à une stratification d'origine ethno- raciale. Les classes pauvres, les populations indiennes se protestantisent et/ou retournent à leur religion traditionnelle. Les populations noires et métisses également, d'autant que les nouvelles formes de religiosité sont émotionnelles et d'expressivité orale. L'intégration sociale de populations marginalisées ou socialement invisibles, la promotion sociale, particulièrement celles des femmes, joue également dans le processus de conversion.

Enfin, à la marge- mais désormais les marges sont mobiles tout comme le sont les personnes dans la mondialisation –l'islam apparaît et a des atouts pour progresser rapidement dans les quartiers urbains pauvres et ethniques : exigence de justice sociale,

accessibilité du contenu spirituel, unicité communautaire, « africanité », etc.. De sorte que la pluralisation religieuse est une réalité avec laquelle il faut définitivement réfléchir l'avenir de ce continent.

Bibliographie :

Jean-Pierre Bastian, *le protestantisme en Amérique latine*, Labor et Fides, 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.

André Corten, *Imaginaires politiques et pentecôtismes, Afrique-Amérique latine*, Karthala, 2001.

Christian Lalive d'Épinay : « Réflexions à propos du pentecôtisme au Chili », Actes de la XV conférence internationale de sociologie religieuse, CNRS Editions, 1979

Bruno Gomes, « Les Évangéliques au Brésil, stratégie territoriale et participations politiques », revue *Hérodote*, 2005, 4, 119, pp. 49-74

Ari Pedro Oro, "la transnationalisation du pentecôtisme brésilien : le cas de l'Église universelle du Royaume de Dieu." in *Dynamiques religieuses en lusophonie contemporaine*, Karthala 2000.

Marie Boureau, « Allah au Brésil », Magazine *Géo* n° 409, mars 2013, pp. 86-93.

Guillermo Uribe, *Les transformations du christianisme en Amérique latine*, Karthala, 2009, 204 p.