

Présentation

Croire aujourd'hui en Amérique latine

Rodolfo DE ROUX

Université Toulouse - Jean Jaurès

En Amérique latine, à la différence de ce qui se passe en Europe, les croyances, les pratiques et les organisations religieuses sont restées très vivantes. Mais la carte religieuse de la région s'est profondément transformée. Au milieu du XX^e siècle, l'Église catholique la considérait avec espérance comme étant « son » continent. À cela, les raisons ne manquaient pas puisque plus de 90 % des habitants s'y déclaraient catholiques. À la fin du siècle, l'espérance avait changé de camp. La fulgurante éclosion des Églises évangéliques pentecôtistes alimente alors dans quelques secteurs le rêve de ce que, rapidement, l'Amérique latine deviendra protestante. Pour le moment rien de tel ne s'est produit. Le « continent catholique » ne paraît plus viable mais le « continent protestant » n'est pas encore vu : son rythme de croissance s'est ralenti, les expressions religieuses amérindiennes et afro-américaines prolifèrent et une nuée de mouvements mystico-ésotériques contribue à la pluralisation religieuse en cours. La frange des « sans religion » croît également, ce qui signale que le processus de sécularisation des sociétés est bien en cours. D'un autre côté – en utilisant une métaphore sportive – bien que l'Église catholique doive maintenant apprendre à jouer comme visiteur en bien des endroits alors qu'autrefois elle y était l'équipe locale, elle compte encore parmi ses fidèles près de 70 % de la population, selon les récentes statistiques du *Pew Research Center*. C'est précisément de cette situation complexe et diverse que le présent numéro de *Caravelle* entend être le reflet.

Le premier article de Fortunato Malimacci réfléchit sur la manière dont est analysé et interprété le « monde » des actuelles croyances et des groupes religieux dans un continent où celles-ci et ceux-là se sont « pluralisés », « recomposés », ont « muté », tout en manifestant aussi une active présence dans la société civile et l'État. L'auteur met l'accent sur la présence chaque fois plus forte dans les cercles universitaires latino-américains d'une réflexion épistémologique qui met en question le paradigme selon lequel la modernité sociale, culturelle et religieuse capitaliste européenne ou étasunienne serait le modèle unique et universel. En s'appuyant sur les apports de Shmuel Eisenstadt et sa conception des « modernités multiples », F. Malimacci plaide en faveur de l'élargissement de nos perspectives d'interprétation et de la prise en considération de ce que la modernité religieuse latino-américaine est une parmi d'autres. Il nous invite à rechercher comment, dans la région, se

sont construits les concepts de citoyenneté, de peuple, de communauté, de droits, de libertés, et comment tout cela se relie à un champ religieux en pleine mutation.

Ce faisant, F. Malimacci prend le contrepied d'une conception de la sécularisation des sociétés qui affirmait, de manière catégorique, que la modernité entraînait nécessairement un déclin et une disparition des religions. Il met en évidence le fait que, si en Amérique latine l'actuelle perte de crédibilité institutionnelle de la religion révèle l'effondrement de quelques-unes de ses formes historiques et culturelles, elle ne signifie pas pour autant le déclin de la religiosité elle-même. Simplement, on est passé du quasi-monopole catholique à la prépondérance catholique sur une société qui, majoritairement, continue à être chrétienne. D'un autre côté, la pluralité, loin de signifier une séparation accrue entre l'État et les groupes religieux, se traduit par une redistribution des privilèges de l'Église catholique à ses nouveaux concurrents. La diversification religieuse a ainsi contribué à amplifier et à complexifier le lien historique entre politique, religion et État en Amérique latine comme le montrent amplement les articles de J.-P. Bastian, R. Marin et V. Alvizurri.

F. Malimacci souligne également l'hétérogénéité qui existe à l'intérieur d'un même groupe religieux et, donc, la nécessité de parler au pluriel de catholicismes, d'évangélismes, etc. Cette diversité et les conflits qu'elle suscite sont évoqués par tous les auteurs de ce dossier, qu'ils se réfèrent au catholicisme, au protestantisme évangélique, à la « religion andine » ou à l'univers religieux afro-américain.

La contribution de Rodolfo de Roux expose la manière dont l'Église catholique a réagi devant l'exode massif de ses fidèles, la fin de son hégémonie religieuse, la crise des vocations sacerdotales et la perte de son influence sur la légitimation des normes et des valeurs sociales. L'élection de Jean Paul II, en 1978, a inauguré une période de raidissement institutionnel, de plus grande centralisation du pouvoir, de contrôle de la pensée théologique et de répression des tendances dissidentes ou alternatives. Mais la récente élection de Jorge Mario Bergoglio – premier pape latino-américain – a suscité beaucoup d'attente de changement dans les milieux catholiques.

Sur le terrain des transformations intra-ecclésiales, le pape François a donné des signes clairs de sa volonté de redynamiser la *collégialité* proclamée par le concile Vatican II ; il a mis en garde ses troupes contre le danger d'une Église « auto référentielle », proche du « narcissisme théologique » ; il a demandé aux clercs et aux religieux « d'être des pasteurs pénétrés de l'odeur de leurs brebis » et « de se rendre dans les "périphéries" », qu'elles soient géographiques, humaines ou existentielles.

Mais les défis lancés à l'Église catholique ne sont pas seulement internes, ils viennent aussi de l'extérieur puisqu'elle existe et agit à l'intérieur d'un continent en transformation accélérée. L'expansion pentecôtiste la menace, la sécularisation de la société la préoccupe et la laïcisation de l'État la contraint à se repositionner politiquement. La

révolution des communications (Facebook, Twitter...) qui permet la diffusion ample et instantanée de l'information et d'idées non formatées par des structures hiérarchiques, rend l'offre d'idées et de croyances plus concurrentielle. Le pluralisme culturel et religieux croissant lance au catholicisme latino-américain le défi d'élaborer une théologie et une pastorale nouvelles. Il est par exemple significatif que, y compris au sein de l'Église, s'expriment les revendications des minorités sexuelles et des groupes féministes. D'un autre côté, l'explosion démographique a conduit au doublement de la population latino-américaine ces quarante dernières années. Or, à cette croissance démographique n'a pas correspondu une augmentation équivalente du nombre de clercs, ce qui est grave dans une Église aussi cléricalisée que l'est l'Église catholique. Pour ce qui est de la relève sacerdotale, la situation n'est guère encourageante. Si la crise des vocations sacerdotales se poursuit – et il est probable qu'il en sera ainsi – elle obligera à repenser l'obligation du célibat sacerdotal, à impulser le diaconat des hommes mariés (et, pourquoi pas, celui des femmes mariées) ainsi qu'à permettre une plus grande participation des laïcs dans la direction d'une Église où le clergé accumule, de manière quasi exclusive, le pouvoir hiérarchique, sacramentel, intellectuel et symbolique.

Jusqu'à la fin des années 1950, l'Église catholique latino-américaine est parvenue à maintenir son monopole religieux. Il a commencé à s'éroder dans les années 60 par suite de la vague pentecôtiste. En recourant au concept de « champ religieux », élaboré par Pierre Bourdieu, J.-P. Bastian analyse la fulgurante expansion contemporaine du pentecôtisme en Amérique latine. L'auteur ne décrit pas l'ensemble des acteurs religieux et de leurs actions, mais il essaie de penser la configuration des relations objectives entre les positions qu'ils occupent. Ces positions sont déterminées par un défi : la lutte pour l'exercice du pouvoir religieux légitime dans la région.

Après avoir énuméré les multiples causes structurelles (économiques, démographiques, politiques, culturelles et religieuses) qui ont permis au mouvement pentecôtiste de croître par scissions successives et de s'adapter aux traditions religieuses endogènes, en même temps qu'il les remodelait, J.-P. Bastian souligne que le pentecôtisme se développe à l'intérieur d'une logique de marché. Celle-ci impose la recherche de résultats, valorise l'innovation en termes de rendement et de production de biens symboliques, en même temps que la gestion médiatique des biens de salut.

En s'appuyant sur le modèle pentecôtiste entrepreneurial qui s'est imposé dans les années 1980, les organisations religieuses pentecôtistes se sont transformées en entreprises qui développent diverses stratégies de commercialisation et de distribution de biens symboliques de salut. Celles-ci s'accomplissent dans un contexte d'urbanisation accélérée qui est à l'origine de l'hybridation culturelle et religieuse. En quelques décennies, l'Amérique latine est passée du stade de sociétés atomisées en

milliers de communautés rurales avec leurs cultures locales traditionnelles et homogènes à celui d'un tissu urbain qui n'a cessé de croître avec des populations caractérisées par un haut degré d'illettrisme. En son sein se déploie une offre symbolique hétérogène constamment renouvelée par l'interaction entre le local, les réseaux nationaux et transnationaux de communication.

Comme le font, à leur manière, les autres auteurs de ce numéro de *Caravelle*, J.-P. Bastian précise que le pluralisme religieux en Amérique latine n'a pas signifié la sortie du religieux de l'espace public mais, au contraire, son renforcement sous la forme de groupe de pression et d'acteur communautaire. Un changement significatif s'est fait jour à la fin des années 1980 quand, pendant la « transition démocratique », se sont formés dans tous les pays de la région de petits partis politiques évangéliques. Ces partis ont permis l'accès au pouvoir de présidents et de vice-présidents pentecôtistes (Pérou, 1990 ; Guatemala, 1991) et, surtout, de représentants politico-religieux issus du vote pentecôtiste. Ils n'ont pas tardé à se lancer dans des stratégies de *lobbying* dans les assemblées parlementaires. L'exemple le plus significatif est celui de la « *bancada* évangélique » au Brésil, devenue à partir de 2003 l'influent Front Parlementaire Evangélique. Précisément, l'article de R. Marin, après avoir exposé à grands traits la diversification du champ religieux brésilien, s'efforce de comprendre les raisons du succès électoral des évangéliques, en grande partie pentecôtistes. Leur essor a été tel qu'actuellement aucune campagne politique ne peut se permettre le luxe d'ignorer la mobilisation du vote *crente*, courtisé par tous les candidats qui ne manquent pas de visiter les dirigeants évangéliques et leurs lieux de culte.

R. Marin souligne que les évangéliques ont modifié significativement la culture politique brésilienne en y introduisant une confessionnalisation inédite et en affaiblissant encore plus une laïcité bien fragile. Non seulement les candidats évangéliques se présentent comme les élus de Dieu mais ils proclament être les seuls aptes à diriger une nation qu'il est, selon eux, urgent de régénérer spirituellement. D'un autre côté, l'auteur montre que l'ascension des évangéliques vers le pouvoir est également un révélateur des dysfonctionnements du système politique brésilien. Ils ont bien appris le jeu du clientélisme et « l'art » de donner leur appui en échange d'avantages pour leur enrichissement personnel ou celui de leur Église à travers, par exemple, l'attribution de stations de radio ou de télévision, de publicité gouvernementale ou d'exemptions fiscales.

L'incursion des évangéliques dans la politique brésilienne est-elle un danger pour le fonctionnement du système démocratique ? Peuvent-ils le pervertir en lui imposant leurs pratiques et leurs valeurs religieuses ? De nombreux analystes ont exprimé leurs craintes à ce propos. R. Marin aborde ces questionnements d'une façon nuancée et prévient, à juste titre, que toute analyse sérieuse se doit de prendre en compte le fait que l'univers évangélique n'est pas un tout cohérent et harmonieux. Les centaines de dénominations qui le composent – parmi lesquelles 26 sont

actuellement représentées à la Chambre des Députés – non seulement sont en compétition sur le marché religieux pour la conquête des âmes mais elles le sont aussi pour la captation des votes sur le terrain politique.

Depuis trois décennies, nous assistons également à un réveil des croyances indigènes réinventées qui a donné lieu à l'apparition de prêtres néo-Mayas au Guatemala, ou de groupes néo-Aztèques au Mexique et néo-Incas dans les Andes. La contribution de V. Alvizuri expose comment, en Bolivie, le gouvernement d'Evo Morales, en dix ans de mandats consécutifs (2006-2016) a su mener à bien une véritable politique religieuse tout en manifestant sa fidélité à une fastueuse « religion indigène » dans laquelle convergent les apports des mouvements « indianiste » et « katariste ». Le premier a servi à donner du sens à la pratique religieuse entendue comme un geste de libération ou de décolonisation spirituelle. Le second a contribué à donner forme aux rituels et à exprimer concrètement ce message de libération. Pour comprendre la place occupée par la religion dans le discours indianiste, V. Alvizuri propose une relecture de *La revolución india* (1969), le livre le plus connu de Fausto Reinaga. Les idées de cette sorte de prophète de la désoccidentalisation et de la ré-indianisation de la Bolivie ont eu une réelle influence sur les cercles gouvernementaux boliviens actuels.

V. Alvizuri explique pourquoi il n'est pas pertinent d'associer cette « religion indigène » à une étiquette identitaire, en l'occurrence celle de l'Indien ou de l'Andin. Elle pense qu'il est bien préférable d'interroger les idées politiques et religieuses qui l'inspirent. Elle poursuit en expliquant que, comme Evo Morales ne pouvait pas contrôler l'Église catholique, il a tenté de l'affronter par l'anticléricalisme, le schisme et la menace de « sécularisation » de la société. Pendant son gouvernement, la Constitution a acté la laïcisation de l'État bolivien. En même temps, paradoxalement, à partir des instances gouvernementales, la construction et l'institutionnalisation d'une religion « andine » a été stimulée. Le président Morales paraît y incarner à la fois le pouvoir céleste et terrestre.

Avec la nouvelle « religion andine » sont apparus des experts du sacré, les dénommés *ritualistes*, répartis en spécialités, comme c'est le cas des sages-femmes, contrôlées par le Ministère de la Santé. Il existe aussi les créateurs de rituels qui occupent des postes importants dans le gouvernement (ambassadeurs, hauts fonctionnaires) ainsi que des *ritualistes* – avec plus ou moins de prestige – qui se bornent à exécuter les rituels. La reconnaissance officielle des *ritualistes* a contribué à ce qu'ils commencent à s'organiser de façon corporative afin de défendre leurs intérêts et exercer une influence politique. Pour sa part, le gouvernement a créé un *Conseil national des Amantas et guides spirituels de Bolivie* qui régule quelques-unes de ces pratiques et qui a organisé de grandes manifestations religieuses.

La contribution de V. Alvizuri, qui met bien en évidence la construction et l'instrumentalisation politique de la « religion andine », nous invite à réfléchir sur le rôle joué dans sa construction par certains

groupes d'intellectuels, d'hommes politiques et même le clergé catholique engagé dans le courant de la Théologie de la libération.

On assiste également en Amérique latine à une redynamisation des croyances et des cultes afro-américains qui ont des adeptes dans la plupart des capitales. Le *batuque*, la *umbanda*, le *candomblé*, le *palo monte* et la *santería* se sont diffusés dans de nombreux pays grâce au rôle joué par des acteurs transnationaux, sortes de « passeurs » de savoirs rituels ou religieux. L'article de Stefania Capone nous parle de ces « transmigrants » d'un genre nouveau, spécialistes culturels itinérants qui franchissent les frontières à l'occasion d'initiations rituelles et autres activités liturgiques. Mais cette migration transnationale, devenue un vecteur important de mondialisation religieuse, introduit aussi une confrontation inédite entre différentes traditions.

Comme l'expose l'auteure, la diffusion et l'adaptation de pratiques religieuses afro-américaines dans de nouveaux contextes socioculturels donnent lieu à une complexité croissante des modèles d'interdépendance entre groupes religieux provenant d'un même centre ou revendiquant une même origine. C'est le cas de la « tradition yoruba » à laquelle se réfèrent la plupart des religions afro-américaines qui se sont internationalisées ces dernières années. Cette tradition yoruba n'est ni unique ni statique car elle comprend de multiples identités religieuses nationales qui interagissent de façon très souvent antagonique. C'est ce qu'analyse S. Capone à propos de la négociation rituelle qui a provoqué au Brésil la rencontre de différentes modalités régionales – nigérienne, cubaine et brésilienne – du culte des *Orishas*, un culte qui concerne deux des plus importantes religions afro-américaines : le *candomblé* brésilien et la *santería* ou *règle d'ocha-Ifá*.

L'analyse de la réintroduction du culte d'Ifá dans le *candomblé* brésilien et des changements structurels qui en découlent dans la hiérarchie religieuse aide à comprendre de quelle façon le contexte transnational dans lequel évoluent actuellement les religions afro-brésiliennes et afro-cubaines modifie les relations de pouvoir au sein même de la structure religieuse locale. Il provoque une confrontation inédite entre différents modèles d'une tradition dans laquelle le culte d'Ifá est le principal pivot.

S. Capone conclut son article en prévenant que, de la même façon que les propagateurs du culte d'Ifá doivent prendre en considération les particularités des cultes locaux afin de pouvoir implanter leurs pratiques rituelles, les chercheurs doivent prendre conscience de la diversité des variantes locales et des tensions entre elles pour mieux comprendre les processus d'expansion des nouvelles pratiques religieuses afro-américaines.

C'est précisément de cette complexe diversité du champ religieux que nous parlent tous les auteurs dont nous avons présenté les contributions. Je leur adresse mes sincères remerciements pour leurs réflexions stimulantes avec une reconnaissance toute particulière à Richard Marin qui a été étroitement associé, depuis le début, à la réalisation de ce projet.