

PLURALISATION RELIGIEUSE, POUVOIR POLITIQUE ET SOCIÉTÉ EN AMÉRIQUE LATINE

Jean-Pierre Bastian

Le Seuil | *Pouvoirs*

2001/3 - n° 98
pages 135 à 146

ISSN 0152-0768

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-pouvoirs-2001-3-page-135.htm>

Pour citer cet article :

Bastian Jean-Pierre, « Pluralisation religieuse, pouvoir politique et société en Amérique latine », *Pouvoirs*, 2001/3 n° 98, p. 135-146. DOI : 10.3917/pouv.098.0135

Distribution électronique Cairn.info pour Le Seuil.

© Le Seuil. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

JEAN-PIERRE BASTIAN

PLURALISATION RELIGIEUSE, POUVOIR POLITIQUE ET SOCIÉTÉ EN AMÉRIQUE LATINE

DANS LES SOCIÉTÉS LATINO-AMÉRICAINES CONTEMPORAINES, 135
les organisations religieuses sont loin d'avoir été renvoyées à la sphère privée et de vivre un déclin des pratiques, comme c'est le cas en Europe¹. Au contraire, elles se diversifient de plus en plus (catholicisme, pentecôtismes, millénarismes, religions néo-nativistes...) et mobilisent les masses. Les rites et les croyances semblent toujours à même d'informer et de modeler les comportements et les attitudes sociales des populations. Et même s'il y a eu sécularisation religieuse, celle-ci s'est effectuée de manière paradoxale. Alors que les Constitutions libérales séparaient les Églises de l'État et que certaines minorités anticléricales combattaient violemment l'Église catholique, le religieux réinvestissait le politique par le biais des politiques de conciliation tissées par d'autres acteurs politiques et religieux. À la fin du XX^e siècle, les vieilles attitudes anticléricales antérieures ont même été balayées au nom d'une modernité tolérante et pluraliste. La récente investiture du président Vicente Fox au Mexique qui, immédiatement après l'acte constitutionnel de décembre 2000, est allé s'incliner devant l'image de la Vierge de Guadalupe, patronne du pays, brisant ainsi pour la première fois un devoir de réserve institué par les réformes libérales de 1857, illustre bien la fin de l'héritage anticléric. Son adversaire politique, le Parti révolutionnaire institutionnel, s'était d'ailleurs chargé lui-même de le liquider en 1992 en rétablissant, après cent trente-deux ans de rupture, les liens diplomatiques avec le Vatican et en supprimant les articles constitu-

1. Jean-Pierre Bastian (dir.), *La Modernité religieuse en perspective comparée : Europe latine-Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001.

tionnels discriminants à l'égard du clergé. Que le parti-État le plus anticlérical de la région ait pu changer aussi radicalement dans sa compréhension du religieux et que la société mexicaine ne mette pas en question l'usage politique du religieux illustrent sans doute les recompositions en cours dans la région latino-américaine. Une telle évolution pousse à analyser les rapports entre pluralisation religieuse, pouvoir politique et société à nouveaux frais. Je me propose de le faire en abordant successivement la manière dont le catholicisme informe la culture, puis les relations qu'il entretient avec l'État. Ensuite, je m'intéresserai au processus de pluralisation religieuse en cours, en tentant de souligner les nouvelles relations qui se mettent en place.

UNE CULTURE INFORMÉE PAR LE CATHOLICISME

136

L'Amérique latine est née à la modernité avec et par le catholicisme. Alors que les ordres évangélisateurs avaient tenté de créer une Église indienne inspirée de la réforme humaniste érasmiennne, ce fut l'Église baroque posttridentine qui triompha et imposa un ordre symbolique et moral qui perdure jusqu'à nos jours. Ce catholicisme dévotionnel, marqué par une religiosité de sanctuaires et de pèlerinages, a inscrit dans les mentalités une culture particulière. D'une part, il a contribué à ériger une représentation rétributive du religieux et du social dans le sens du don et du contre-don. Le culte des images contribua fortement à fixer dans les mentalités et les pratiques la nécessité incontournable de la médiation. Les saints patrons furent les médiateurs indispensables non seulement à la recherche du salut, mais à celle de la pleine satisfaction des besoins. C'est ainsi que ce recours s'est érigé en modèle de domination. Non seulement l'Église et ses acteurs devinrent ainsi des médiateurs incontournables de l'ordre social légitime, mais une telle représentation de l'autorité se transféra aussi sur l'État-nation naissant au XIX^e siècle.

Qu'il soit religieux ou politique, le pouvoir fut, dès lors, perçu comme un agent qu'il faut se concilier ou mettre en œuvre dans un système de réciprocités dépendantes et asymétriques. Ceci se traduit dans ce que Alain Rouquié² a interprété comme des styles d'autorité et des mécanismes de domination clientélares. Alain Touraine³ a lui aussi mis

2. Alain Rouquié, *Amérique latine. Introduction à l'Extrême-Occident*, Paris, Seuil, 1987, p. 265-282.

3. Alain Touraine, *La Parole et le Sang. Politique et société en Amérique latine*, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 294.

en avant le modèle politique dominant, national-populaire, « défini par la subordination des acteurs sociaux au pouvoir politique », conduisant à leur absence d'autonomie. De telles représentations inscrites dans les mentalités ont conduit la région à une carence d'expression indépendante de la société civile face aux deux acteurs centraux que sont l'Église catholique et l'État. Ces deux acteurs, en Amérique latine, sont informés par une tradition pyramidale et patrimoniale du pouvoir⁴ et par une gestion rétributive des besoins en fonction d'un échange inégal dont la base est un système de réciprocité dépendante.

Par ailleurs, le catholicisme a contribué à élaborer une représentation corporative et organique de l'État-nation tant par la théologie néothomiste sous-jacente à la conception à la fois holiste et segmentaire de la société que dans la mesure où il a été un élément central de la construction des identités nationales au XIX^e siècle. Celles-ci se sont forgées dans ce que l'on a appelé le national-catholicisme qui tend à faire de la religion catholique un facteur constitutif de l'unité politique et culturelle de la nation. Les figures mariologiques furent sollicitées pour élaborer une identité nationale intégrative défendant l'unité politique face à la division des séparatismes et des partis politiques, et l'unité de religion face à la division des sectes. Ce travail fut permanent et se prolongea dans les consécration récurrentes au XX^e siècle des divers pays de la région au Sacré-Cœur de Jésus, au Christ-Roi ou aux images mariales érigées en symboles emblématiques de la nation. Celles-ci se firent dans la plupart des cas avec la participation active des présidents en place ou furent mises en œuvre dans le but de combattre les gouvernements anticléricaux et laïcisateurs. L'emprise spatiale et ethnonationale du catholicisme est ainsi exemplaire en Colombie où la fête du Christ-Roi est fête nationale et où le territoire national est rempli de croix, de statues mariales, de monuments religieux, de calvaires, d'initiative privée ou publique comme affirmation votive ou polémique du national-catholicisme. Les représentations catholiques imprègnent donc l'espace physique et mental des populations latino-américaines. C'est ainsi que même des intellectuels mexicains de gauche purent se définir comme « Guadeloupéens laïques » dans les années 1980. En d'autres termes, même les identités nationales libérales qui ont tenté de se construire contre le catholicisme ont fini par se laisser informer par lui, *a contrario*. L'Église catholique a en effet continué d'occuper une

137

4. Bertrand Badie et Guy Hermet, *Politique comparée*, Paris, PUF, 1990.

position centrale régulatrice à partir de laquelle s'organisait l'ensemble des processus à l'œuvre dans la société, y compris ceux qui se développaient en dehors ou contre elle.

On peut étendre à l'Amérique latine l'analyse réalisée par Émile Poulat⁵ du catholicisme comme culture, en tant « qu'habitus qui marque en profondeur les incroyants les plus décidés eux-mêmes » et qui commande un ensemble culturel « qui en est pénétré et qui y tient... comme à sa source ». De telle manière qu'il faut prendre au sérieux une lecture culturaliste de l'évolution politique régionale telle que l'a développée Samuel Eisenstadt⁶ dans le sens où la matrice religieuse de la région a déterminé les représentations du pouvoir tout autant que les facteurs économiques, ceux de l'hacienda par exemple. Le caudillisme vers le haut (Chávez au Venezuela, Fujimori au Pérou), le caciquisme vers le bas sont encore aujourd'hui les figures emblématiques de l'autorité qui se fondent sur la relation clientélaire, même si les transitions démocratiques en atténuent la portée.

Cette culture informée par le catholicisme continue de définir les rapports Église catholique-État, tout comme d'ailleurs les rapports des autres acteurs religieux avec l'État.

LES RELATIONS ÉGLISE CATHOLIQUE-ÉTAT

Les relations Église catholique-État ont considérablement évolué au cours des XIX^e et XX^e siècles. Par rapport à l'héritage colonial du patronat, c'est-à-dire de la soumission du pouvoir spirituel au pouvoir temporel, l'Église a gagné en autonomie et indépendance. Elle a construit laborieusement cet espace qui lui est propre face aux États qui pendant longtemps revendiquèrent l'héritage du patronat. Les relations oscillèrent entre la franche opposition et la politique de conciliation d'intérêts. Dans les années 1970 marquées par le retour de régimes dictatoriaux (« bureaucratiques-autoritaires », comme les définit Guillermo O'Donnell⁷), l'Église catholique collabora activement avec certains

5. Émile Poulat, *Modernistica. Horizons, physionomie, débats*, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1982, p. 58-77.

6. Samuel Eisenstadt, « Culture, religion et développement dans les civilisations de l'Amérique du Nord et de l'Amérique latine », in Georges Couffignal (dir.), *Amérique latine, tournant de siècle*, Paris, La Découverte, 1997, p. 141-160.

7. *El Estado burocrático autoritario Triunfo, detrotas y crisis*, Buenos Aires, Éd. de Belgrano, 1982.

d'entre eux (Argentine, Uruguay) et sut jouer un rôle d'opposition envers d'autres (Brésil, Chili). Dans tous les cas, elle a su préserver à la fois son autonomie et une articulation politique nécessaire à son emprise sur la société. Ceci s'est accentué au cours des vingt dernières années par les fréquents voyages effectués par Jean-Paul II en Amérique latine.

De cette manière, elle joue un rôle actif dans les transitions démocratiques de la région. Ceci se traduit par un lien privilégié avec les États par le haut, au moyen des réciprocités diplomatiques et des régimes de Concordat qui marquent les relations avec le Vatican dans la plupart des pays. En même temps, la vision catholique de la société, en particulier en terme d'éthique sociale et familiale, est mise en œuvre aussi bien par la diplomatie vaticane que par la mobilisation des acteurs catholiques. Les questions qui ont trait au divorce, les politiques démographiques et la question de la légalisation de l'avortement par exemple voient l'Église catholique apparaître comme un pouvoir capable de faire pression sur le politique par tous les moyens qui sont à sa disposition, par la mobilisation des partis catholiques (démocratie chrétienne) jusqu'aux syndicats et autres organisations adjectivées catholiques. Par ailleurs, sa doctrine sociale, engendrée par l'encyclique *Rerum novarum* de 1891, est la source directe d'inspiration des représentations du social autour des notions de bien commun et de solidarité. Dans certains pays, comme par exemple au Costa Rica, le « solidarisme » est devenu une doctrine politique de l'État lui-même, fruit d'un long travail de conciliation entre les deux principaux acteurs du pays⁸.

139

L'Église est, en même temps, à même de définir une certaine compréhension des contradictions sociales au travers des documents qu'elle produit de manière continue et aux actions qu'elle mène aussi bien au niveau international que national. Ainsi la déclaration *Ecclesia in America* de 1999⁹ veut renforcer la production « d'une culture de la solidarité qui encourage les initiatives opportunes en vue de soutenir les pauvres et les marginaux » en stimulant les organismes internationaux de la région. Pendant toute la dernière décennie du XX^e siècle, les conférences épiscopales des différents pays latino-américains ont pris position pour le respect des droits humains fondamentaux, le devoir d'établir des structures économiques et sociales justes et attentives aux pauvres, la promotion d'une vie décente, notamment pour les Indiens

8. Jean-Pierre Bastian et al., *Religiöser Wandel In Costa Rica. Eine Sozialwissenschaftliche Interpretation*, Mayence, Grünewald Verlag, 2000.

9. *La Documentation catholique*, n° 2197, 7 février 1999.

(Déclaration des évêques du Pérou), le développement d'une politique de santé publique, la lutte contre un appauvrissement général. La lettre des évêques brésiliens à la société brésilienne et « à nos communautés » du 3 mai 2000¹⁰ reflète probablement la position la plus radicale invitant les catholiques à promouvoir une juste répartition des revenus, à combattre la corruption et l'impunité, à renforcer la conscience éthique, à préserver l'environnement et à respecter les différences, ethniques en particulier.

140 L'Église catholique jouit donc d'un double pouvoir, moral par sa capacité à conduire une action éthique, et politique par sa constante négociation avec l'État de prérogatives qu'elle juge légitimes par son poids dans la société et par la tradition qui la définit. Elle est encore le principal contre-pouvoir dans la région comme elle l'a été durant les régimes dictatoriaux ou face aux États laïcisateurs qui les ont précédés. Ceci explique le rôle fréquent de médiateurs que ses évêques et dirigeants sont appelés à jouer dans des situations de conflits internationaux (conflits argentino-chilien ou péruano-équatorien), régionaux (Amérique centrale) ou internes (Chiapas).

Néanmoins, depuis une trentaine d'années, et pour la première fois dans son histoire, elle se trouve confrontée à l'émergence d'une concurrence religieuse active qui a pris avant tout les traits des organisations religieuses pentecôtistes et qui modifie son rapport à l'État.

PLURALISATION RELIGIEUSE ET CONCURRENCE CORPORATIVE

Sans vouloir réduire le processus de pluralisation religieuse en cours aux pentecôtismes, il est bien clair que ce type d'organisation religieuse est prédominant en dehors du champ catholique. Phénomène relativement récent par son ampleur, il s'agit de dizaines d'organisations religieuses enthousiastes dont les plus importantes se sont transformées, au cours des vingt dernières années, en mouvements de masse, rassemblant parfois un ou plusieurs millions de membres (Église méthodiste pentecôtiste du Chili, Église universelle du Royaume de Dieu au Brésil, Église de la Lumière du monde au Mexique, Assemblées de Dieu dans toute la région, etc.) autour de dirigeants à l'autorité charismatique dans le

10. *La Documentation catholique*, n° 2228, 18 juin 2000.

sens wébérien du terme. Les sectes pentecôtistes sont ainsi devenues un puissant facteur de création de nouveaux acteurs collectifs à même de remettre en cause les pouvoirs en place dans des régimes politiques à pluralisme limité¹¹. Cela ne veut pas dire que ces acteurs changent de culture politique en changeant d'appartenance religieuse, c'est-à-dire en intégrant un champ défini comme *évangélico* par les acteurs religieux eux-mêmes. Leur rapport ténu, voire inexistant, à un habitus protestant et donc à une culture politique qui pourrait en découler les situe en continuité plus qu'en rupture avec le catholicisme populaire sans prêtre, ce qu'avait déjà clairement perçu Pierre Chaunu¹². Au contraire, les nouveaux acteurs religieux dirigés par les « pasteurs-patrons¹³ » continuent de participer d'une culture religieuse et politique corporative, défendant des intérêts de clans, de familles, de villages ou de corporations religieuses. Mais ils facilitent une sorte de « corporatisme sociétal » (Marques Pereira, 1994), par la mise en concurrence d'acteurs collectifs, et contribuent à déstabiliser aussi bien le corporatisme étatique moniste qui ne reconnaissait aucune autonomie à la société civile encadrée par des organisations de masses para-étatiques que le corporatisme catholique qui prétendait lui aussi maintenir son hégémonie sur la société en cooptant tout mouvement baptisé catholique. Ceci apparaît de manière plus ample au plan national, avec l'éclatement du monopole catholique et avec la formation de partis politiques confessionnels évangéliques.

141

Depuis le milieu des années 1980, on peut constater que les dissidences religieuses pentecôtistes et évangéliques offrent un terrain privilégié à l'élaboration d'alternatives politiques confessionnelles encore embryonnaires¹⁴. Celles-ci se caractérisent par leur fragilité et leur extériorité par rapport à la scène politique officielle. Néanmoins, dans bon nombre de pays de la région, des acteurs politiques nouveaux sont parvenus à se faire élire comme députés, sénateurs et même comme président (Jorge Serrano Elías au Guatemala en 1991) et vice-président (Carlos García García, au Pérou en 1990) sur la base de ces clientèles

11. Guy Hermet, « Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité », *Revue française de science politique*, juin, 1973, p. 439-472.

12. Pierre Chaunu, « Pour une sociologie du protestantisme latino-américain », *Cahiers de sociologie économique*, Le Havre, mai 1965, n° 12, p. 5-18.

13. Christian Lalive d'Epinay, *Haven of the Marses. A Study of the Pentecostal Movement in Chile*, Londres, Lutterworth Press, 1969, p. 83.

14. Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1997.

religieuses. En même temps, la formation de partis confessionnels évangéliques répond à la tentative des nouveaux acteurs religieux de déplacer l'Église catholique de son rapport privilégié et même exclusif à l'État, en mobilisant leurs bases de la même manière que l'Église catholique le fait avec les siennes.

142 Ainsi, la multiplication d'acteurs religieux ayant une incidence politique est une situation nouvelle pour l'État. Jusque dans les années 1950, l'État, en Amérique latine, dialoguait avec un seul interlocuteur religieux, l'Église catholique, qui jouissait d'un monopole sur la société civile et avec lequel il devait nécessairement négocier dans la mesure où toutes les politiques de confrontation avec l'Église et de privatisation du religieux avaient échoué. Aujourd'hui, l'État est confronté à une nouvelle situation de pluralisation religieuse et est tenu d'identifier avec précision l'univers des organisations religieuses, ce qu'il a fait en créant dans les années 1990 des départements des cultes, inconnus jusqu'alors. Comme le proposent Berger et Luckmann¹⁵, du fait de la neutralité idéologique qu'il professe, l'État peut être comparé, dans une conjoncture pluraliste, à « un agent de la circulation qui fixerait impartialement certaines normes pour les groupes religieux en concurrence tout en évitant d'intervenir directement entre les compétiteurs ». Mais il convient de constater que cette impartialité de l'État peut être affectée de « plus » ou de « moins », le facteur décisif se trouvant en être, parmi d'autres, les intérêts idéologiques et pragmatiques de l'État ainsi que tous les degrés de pression politique que sont capables d'exercer les divers groupes religieux. L'État peut évidemment dispenser une quantité de faveurs, dont les plus importantes sont d'ordre économique. Selon les circonstances, il peut distribuer ses faveurs entre les groupes rivaux ou établir une discrimination entre eux. Les différents groupes religieux s'engagent alors dans des activités de pression politique pour maintenir activement ou améliorer leur part de faveur politique aussi bien que pour limiter celle de leurs rivaux. Chaque groupe cherche à faire les meilleures affaires avec l'État. En Amérique latine, l'Église catholique dispose d'un double avantage puisqu'elle bénéficie d'une bureaucratie ancienne et hautement centralisée dans chaque pays et d'un appareil diplomatique international ayant une longue expérience des négociations avec les États. Cette constatation invalide en partie la thèse d'un marché religieux ouvert, mais permet de comprendre les stratégies de repositionnement des acteurs reli-

15. Peter Berger et Thomas Luckmann, « Aspects sociologiques du pluralisme », *Social Compass*, 22.2, Louvain, 1985, p. 119-120.

gieux non catholiques dans la mesure où ils remettent en question les privilèges exclusifs que détenait l'Église en matière de subventions étatiques importantes, d'éducation religieuse confessionnelle dans les écoles publiques, d'aumônerie dans les institutions publiques (armée, hôpitaux). Ceci s'est traduit au Chili par exemple par la promulgation, le 1^{er} octobre 1999, d'une nouvelle loi des cultes (*Ley de cultos*) reconnaissant le pluralisme religieux et l'égalité de l'accès des organisations religieuses à ces services publics en tant qu'entités de droit public au même titre que l'Église catholique. Au Venezuela, l'Assemblée nationale constituante a approuvé en octobre de la même année trois articles¹⁶ élargissant la liberté de culte. Ce que les organisations sectaires chiliennes ont obtenu risque de s'étendre progressivement à d'autres pays de la région dans la mesure où ces organisations religieuses se mobilisent afin de se faire entendre, comme ce fut le cas à Lima où, en septembre 1999, cinq mille citoyens de religion évangélique et d'autres cultes demandèrent à la Cour supérieure de justice qu'elle déclare inconstitutionnel l'actuel système d'éducation publique en matière religieuse.

143

Les demandes nouvelles de la part d'acteurs religieux capables de mobiliser un vote corporatiste ont poussé l'État à redéfinir les rapports avec le religieux. En effet, dans la mesure où l'État néo-corporatif latino-américain détient une longue tradition de cooptation des mouvements sociaux, les nouveaux mouvements religieux sont à même de l'être également. Ils le sont d'autant plus que certains États latino-américains ont combattu avec succès le pluralisme politique et que, face au déficit de représentation partisane, la pluralité religieuse peut servir de relais aux revendications de la société civile ou faciliter les alliances conjoncturelles d'opposition. Mais la multiplication de mouvements religieux divers rend aussi plus ardue la tâche de l'État. Car l'interlocuteur religieux est mobile, fractionné, diffus et donc plus difficile à mobiliser de manière monolithique. Cependant l'intérêt politique de contrôle des acteurs religieux rencontre l'intérêt des acteurs religieux non catholiques désireux d'user d'un rapport privilégié à l'État afin de mieux combattre leur principal adversaire religieux, l'Église catholique. C'est cet intérêt qui explique l'émergence récente de « politiciens de Dieu » et de partis confessionnels « évangéliques », dans de nombreux pays d'Amérique latine.

16. Articles 60, 61, 62.

En transformant le néo-communautarisme sectaire en une expression politique, les mouvements pentecôtistes cherchent à s'assurer un espace de négociation. Cette négociation se réalise dans le cadre du jeu corporatif de réciprocité et de redistribution verticale et asymétrique entre acteurs politiques légitimes et acteurs subalternes religieux. Par la négociation du vote évangélique, ils tentent de s'assurer un rapport privilégié à l'État et de déloger le détenteur traditionnel, l'Église catholique, de sa position exclusive.

144 Face au principal parti confessionnel catholique d'Amérique latine, la démocratie chrétienne, les alternatives politiques confessionnelles non catholiques, encore limitées, peuvent prendre de l'ampleur dans la mesure où leurs clientèles potentiellement mobilisables croissent et où les dirigeants pentecôtistes acquièrent une expérience politique partisane. Dans ce cas, on peut se demander si la transformation religieuse en cours n'est pas à même d'affecter les relations de l'État néo-corporatif avec la société civile. Les « politiciens de Dieu » pourraient alors utiliser le religieux comme moyen de déborder les monopoles détenus par l'Église catholique et certains partis en Amérique latine. Si une telle hypothèse s'avérait plausible, par la multiplication des mouvements religieux en concurrence, un processus de déstabilisation du corporatisme étatique serait en marche. La société civile se donnerait, en se servant des mécanismes traditionnels de négociation, les moyens d'une représentativité corporative croissante dans des pays où la politique s'est toujours exercée de manière verticale, du haut vers le bas, par les cooptations des mobilisations collectives. Selon Georges Couffignal¹⁷, la période actuelle de transition démocratique se caractérise par trois traits : des franges considérables des populations « accèdent désormais librement au suffrage car l'État, les partis, les caciques n'ont plus les moyens d'entretenir le clientélisme ». Par ailleurs, on constate une atomisation considérable des sociétés latino-américaines liée à une trop grande rapidité du changement des modèles de développement, ce qui entraîne la disparition des mécanismes de régulation mis en place par l'État national-populaire. Enfin, on constate une crise des partis politiques traditionnels dont la représentativité est mise en doute et le surgissement de nouveaux acteurs sociaux. La prolifération d'acteurs religieux à même de se constituer en acteurs politiques participe de cet étonnant dyna-

17. Georges Couffignal, « Démocratisation et transformation des États en Amérique latine », in Daniel Van Eeuwen (dir.), *La Transformation de l'État en Amérique latine. Légitimation et intégration*, Paris, Karthala-CREALC, 1994, p. 27.

misme de la société civile et contribue à sa manière à une transition démocratique qui ne s'effectue pas selon le modèle libéral du contrat, mais par la multiplication concurrentielle d'acteurs corporatifs. On peut se demander si, par là, l'Amérique latine pourrait passer d'un corporatisme d'État, à un « corporatisme sociétal¹⁸ ». Cette approche du terme corporatisme suppose que ce n'est pas tant le caractère restreint de la représentation qui est central que l'échange politique entre l'État et les groupes d'intérêt à propos de cette représentation. Les traits que Philippe Schmitter¹⁹ attribue au corporatisme – nombre limité de groupes d'intérêts, leur « obligatorité » et leur non-compétitivité que l'on peut appliquer au catholicisme – semblent brisés par le pentecôtisme. Le pentecôtisme est en effet le premier mouvement religieux latino-américain de grande ampleur, compétitif, non obligatoire et représentant depuis les années quatre-vingt-dix les intérêts de secteurs relativement diversifiés de la population, vu qu'il est sorti récemment de l'univers de la marge sociale des périphéries paupérisées pour investir les classes moyennes urbaines. L'apprentissage de la politique que font les dirigeants religieux pentecôtistes pourrait mener à l'évolution de leur statut, passant de celui, traditionnel, d'intermédiaire dans le corporatisme d'État à celui, novateur, de mandataire dans le corporatisme sociétal. La légitimité de l'acteur à la fois religieux et politique le contraint en effet à agir et à parler au nom du groupe social qu'il représente. En même temps, le fait d'être reconnu par la société comme un interlocuteur représentatif, à cause même de la croissance de ses bases ecclésiales, l'investit d'une légitimité institutionnelle. C'est au confluent de ces deux types de légitimité que l'acteur religieux pourrait se situer en position de mandataire contribuant ainsi à une transition démocratique qui s'effectue en partie par la déstabilisation des corporatismes d'État et d'Église (catholique) par l'irruption de minorités religieuses actives au sein de la société civile.

145

Dans ce sens, les transitions démocratiques actuelles se font avec la participation des acteurs religieux pluralisés et avec un catholicisme qui se trouve à la fois déstabilisé et stimulé par la concurrence pentecôtiste. L'Église catholique redéfinit ses rapports à l'État dans le sens de l'autonomie et de la réciprocité. Tout en maintenant une distance cri-

18. Bérengère Marques Pereira, « Le "corporatisme d'État", quelques perspectives théoriques », *Cahiers des Amériques latines*, n° 16, 1994, p. 147-158.

19. Philippe C. Schmitter, « Continúa el siglo del corporativismo ? », in Philippe Schmitter et Gerhard Lembruch (dir.), *Neocorporativismo, más allá del estado y del mercado*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, t. 1, p. 34-35.

tique qui apparaît dans les documents émis par certaines conférences épiscopales en particulier, elle cherche à s'appuyer sur l'État pour mieux combattre ses rivaux religieux que sont les sectes. De leur côté, ces dernières, usant de leur pouvoir clientélaire croissant, tentent d'obtenir un repositionnement face à l'État qui leur permette de passer du statut de « citoyens de deuxième classe » à celui d'acteurs privilégiés. Le cas exemplaire d'une telle démarche a été le soutien que certaines d'entre elles ont fourni au régime d'Augusto Pinochet au Chili dès 1974, ce qui leur a permis d'être reconnues par l'État. Ceci a conduit à un fait notoire, la célébration depuis 1974 jusqu'à aujourd'hui d'un double *Te Deum* (dans la cathédrale catholique de Santiago et dans la cathédrale méthodiste pentecôtiste du quartier populaire de Jotabeche) avec la présence du chef de l'État et des plus hautes autorités à chacun d'entre eux, en septembre lors de la fête nationale. Ceci a également conduit aux modifications constitutionnelles de 1999 reconnaissant le pluralisme religieux et les prérogatives qui en découlent pour tous les acteurs religieux chiliens. Ce fait illustre la grande nouveauté dans les rapports entre religion, pouvoir politique et société en Amérique latine. Ce changement marque la fin des rapports exclusifs catholicisme-État et, par conséquent, une réelle possibilité de voir un pluralisme religieux croissant accompagner le pluralisme politique naissant. Reste à savoir si un tel processus engage une sécularisation religieuse de l'Amérique latine dans la ligne de ce que l'Europe latine a vécu et donc à long terme une sortie du religieux de l'espace public, ou si le religieux continuera à servir de relais corporatif privilégié, comme le laisse entendre la « confessionnalisation » récente de partis politiques dans la plupart des pays de la région.

R É S U M É

L'Amérique latine se pluralise sur le plan religieux, ce qui entraîne une redéfinition des rapports religion, pouvoir politique et société. Informées par une culture catholique, les représentations du pouvoir continuent de se traduire dans le sens d'un corporatisme sociétal. Ceci explique la mobilisation collective des nouveaux acteurs religieux pentecôtistes qui usent de leur rapport clientélaire à l'État pour combattre la relation historique exclusive détenue par l'Église catholique. Ceci pose la question du type de sécularisation religieuse qui caractérise la région latino-américaine et le rôle du religieux dans les processus actuels de transition démocratique.