

Le basculement religieux latino-américain

*José Darío Rodríguez Cuadros*¹

Après cinq siècles de monopole religieux de l'Église catholique en Amérique latine, l'accélération du déclin du nombre des fidèles et la perte d'influence de cette institution religieuse sont aujourd'hui deux faits évidents. Si, au début des années 1970, 90 % de Latino-Américains se déclaraient catholiques, aujourd'hui, ils ne sont plus que 65 %. Ce recul du catholicisme prend trois grandes formes. D'abord, un repli du nombre des catholiques assorti d'une augmentation de celui des évangéliques. C'est le cas des pays les plus peuplés de la région, le Brésil et le Mexique, où les catholiques sont respectivement passés de 95 % à 61 % et de 99 % à 81 % entre 1970 et 2014 (tableau 1). Cette diminution est d'autant plus frappante que ce sont les deux pays du monde qui comptent encore le plus grand nombre de catholiques : le Brésil avec 172,2 millions de baptisés, soit 26,4 % des catholiques du continent américain, suivi par le Mexique avec 110,9 millions de baptisés. La diminution du nombre des catholiques au Brésil s'accompagne d'une augmentation significative d'affiliations aux Églises protestantes et évangéliques, qui représentent 26 % de la population (tableau 2).

La deuxième forme du recul du catholicisme est la transformation du paysage religieux des pays centraméricains où le catholicisme est devenu une religion minoritaire. Tous ces pays comptent désormais moins de 50 % de population catholique, contre plus de 90 % dans les années 1970 (tableau 1). Le recul du catholicisme au Nicaragua, au Salvador et au Guatemala est d'autant plus frappant au regard du fort enracinement de la théologie de la libération au cours des années 1980-1990, et aussi du rôle d'accompagnement joué par l'Église catholique auprès des victimes des abus tant des dictatures militaires que du gouvernement sandiniste au Nicaragua. Ces trois pays, auxquels s'ajoute le Honduras, sont aussi les seuls où les

1. Doctorant en études politiques à l'EHESS/Cespra et chercheur au Cinep.

Églises évangéliques pourraient à terme devenir majoritaires : la part de la population qui les a rejointes s'élève ainsi pour le Nicaragua à 30,4 % ; pour le Salvador à 35,3 % ; pour le Guatemala à 38,2 et pour le Honduras à 43,9 % (tableau 2).

La troisième forme de recul du catholicisme est celle du Chili, où le pourcentage de catholiques n'a cessé de diminuer : ils ne représentaient plus que 64 % en 2014, contre 76 % en 1970. Pourtant, l'Église catholique y a joué un rôle clé en raison de son engagement social et de sa dénonciation des abus du gouvernement militaire d'Augusto Pinochet entre 1973 et 1990. Mais, contrairement au Brésil et à l'Amérique centrale, le pourcentage des évangéliques n'a pas augmenté. En revanche, celui des non-croyants est de 16 % selon le sondage du Pew Research Center en 2014, ce qui en fait le deuxième pays le plus sécularisé d'Amérique latine après l'Uruguay (tableau 2).

Cette baisse de la pratique catholique, cette montée en force des évangéliques comme cette sécularisation croissante invitent à trois types de réflexion : une première sur la prise de distance de l'ensemble du continent vis-à-vis du religieux du fait d'un processus de modernisation sociale et économique ; une deuxième sur les crises internes à l'Église catholique du fait des débats autour du concile Vatican II ; enfin une troisième sur le monde des Églises évangéliques.

TABLEAU 1. – AFFILIATION CATHOLIQUE EN AMÉRIQUE LATINE,
EN % DE LA POPULATION²

	1910	1950	1970	2014	Dif. 1910-1970	Dif. 1970-2014
Argentine	97	95	91	71	-6	-20
Brésil	95	93	92	61	-3	-31
Bolivie	94	94	89	77	-5	-12
Chili	96	89	76	64	-20	-12
Colombie	80	91	95	79	15	-16
Costa Rica	99	98	93	62	-6	-31
R. dominicaine	98	96	94	57	-4	-37
Équateur	88	98	95	79	7	-16
El Salvador	98	99	93	50	-5	-43
Guatemala	99	99	91	50	-8	-41
Honduras	97	96	94	46	-3	-47

2. Les chiffres de 1910, 1950 et 1970 proviennent de World Religion Database, des recensements du Brésil et du Mexique. Les chiffres de 2014 s'appuient sur l'enquête du Pew Research Center.

LE BASCULEMENT RELIGIEUX LATINO-AMÉRICAIN

Mexique	99	96	96	81	-3	-15
Nicaragua	96	96	93	50	-4	-43
Panama	84	87	87	70	3	-17
Paraguay	97	96	95	90	-2	-5
Pérou	95	95	95	76	0	-19
Puerto Rico	100	94	87	56	-13	-31
Uruguay	61	62	63	42	2	-21
Venezuela	93	91	93	73	0	-20

Source : Pew Research Center, *Religión en América latina*, 2014, p. 25.

TABLEAU 2 : AFFILIATION RELIGIEUSE DANS LES AMÉRIQUES, EN %³

	Catholiques	Protestants	Autres	Néant
Mexique	83,8	7,6	2,4	6,3
Costa Rica	63,4	22,9	3,6	10
Salvador	44,3	35,3	12,9	7,5
Guatemala	47,9	38,2	2,3	11,6
Honduras	43,8	43,9	3	9,3
Nicaragua	55,7	30,4	2,3	11,6
Panama	66,8	21,3	4,7	7,2
Argentine	71	15	3	11
Bolivie	77	16	3	4
Brésil	61	26	5	8
Chili	64	17	3	16
Colombie	79	13	6	2
Équateur	79	13	3	5
Paraguay	89	7	2	2
Pérou	76,0	17,0	3,0	4,0
Uruguay	42,0	15,0	6,0	37,0
Venezuela	73,0	17,0	4,0	7,0

Source : Holland [2017].

3. Données collectées entre 2010 et 2013 au cours de sondages, enquêtes et recensements variés selon les pays.

La transition vers la non-croyance

Malgré la diminution des croyants au cours des quarante dernières années, la religion catholique demeure majoritaire en Amérique latine où 64,9 % de la population se déclare catholique en 2017. Dans la plupart des pays de la région, les catholiques qui quittent leur religion trouvent dans les Églises évangéliques des nouvelles manières d'exprimer et de vivre leurs croyances. Ce sont à première vue autant de croyants qui abandonnent une religion pour en adopter une autre, ce qui permettrait de dire qu'on est simplement face à un changement d'affiliation religieuse, et ce au sein de la nébuleuse du christianisme. Il convient pourtant d'inscrire ce changement dans le cadre plus large d'une diversification du contexte religieux et par la relativisation du cadrage social par le catholicisme. Pour reprendre les termes de Marcel Gauchet [1985, p. 133], ce qui s'est effondré en Amérique latine comme dans l'ensemble des sociétés occidentales c'est la « logique de la dépendance qui fut la règle constitutive depuis le commencement des religions ». Pour l'Amérique latine, ce processus d'effondrement ne dépend pas nécessairement de l'influence des Églises, du nombre des fidèles ou de la diminution de l'intensité de la foi, mais de la dissolution de l'attache hiérarchique et de la remise en question des pensées mythiques et symboliques attachées à la religion, quelle qu'elle soit [*ibid.*, p. 133-134].

Cette transition religieuse, tant du catholicisme vers la non-croyance que du catholicisme vers les Églises évangéliques, est précisément et sans doute une expression de l'éloignement progressif des sociétés latino-américaines par rapport à la religion en tant qu'élément d'articulation de leur pratique, en tant qu'« économie générale du fait humain, structurant indissolublement la vie matérielle, la vie sociale et la vie mentale » [*ibid.*, p. 133]. Ainsi, à mesure que l'indifférence religieuse ou l'offre de croyances augmente, le pouvoir structurant de la religion diminue. Pour ce qui concerne le passage du catholicisme vers la non-croyance, le cas chilien est tout à fait révélateur de cette dynamique moins visible dans d'autres parties du sous-continent. Deux éléments sont à retenir. D'abord, l'influence des processus d'urbanisation et de croissance économique qui vont de pair avec l'augmentation de l'indifférence en matière religieuse, et ensuite la transformation du discours de l'Église catholique après la dictature comme élément déclencheur du développement d'une image moins positive du catholicisme.

Selon H. Gooren, le Chili est un des premiers pays latino-américains à avoir vécu un processus accéléré d'urbanisation. La population urbaine est passée de 42,6 % en 1950 à 89 % en 2010 [Gooren, 2015, P. 210]. Cette transition démographique s'est accompagnée d'une importante croissance économique fondée sur l'application radicale des politiques d'industrialisation depuis les années 1980.

Suite à cette croissance économique, le Chili a connu une diminution progressive du taux de pauvreté : 45 % en 1985, 21,6 % en 1998, 18,7 % en 2003, 13,7 % en 2006 et enfin 15,1 % en 2009 [*ibid.*, p. 212]. Ces deux éléments – urbanisation et croissance économique – sont associés à une perte d'intérêt pour le religieux parmi les nouvelles classes moyennes dont les pratiques sont de moins en moins structurées par une mentalité religieuse ou par l'attachement aux hiérarchies religieuses. Cette prise de distance avec la religion est visible tant au sein du catholicisme qu'au sein des Églises protestantes et évangéliques. Voilà qui explique pour une part le peu de succès des Églises évangéliques au Chili, la diminution du pourcentage des catholiques et l'augmentation du pourcentage des non-croyants. Selon Gooren,

la stabilité politique, les gouvernements démocratiques et la croissance économique ont réduit ensemble la pauvreté au Chili, conduisant à une diminution des fidèles chez les protestants, les mormons, les témoins de Jéhovah et les adventistes après l'année 2000 [*ibid.*, p. 212].

Une chose est à souligner pour ce qui est de l'image du catholicisme. L'Église catholique chilienne a été l'institution capable de faire contrepoids aux abus commis pendant le gouvernement militaire d'Augusto Pinochet. De nombreuses déclarations et dénonciations formulées par des évêques ont engagé l'Église au cours des années 1980 au service de la défense des droits de l'homme. C'est là l'origine d'un élan significatif de la présence de l'Église catholique auprès des mouvements sociaux jusqu'au début des années 1990. Néanmoins, suite à la disparition de la Vicaría de la Solidaridad en 1992, qui était l'institution ecclésiale animant et encourageant cette attention de l'Église aux revendications sociales pendant la dictature, la hiérarchie catholique a décidé de ne plus maintenir ce type de présence et a renforcé son discours moral [Hagopian, 2006]. Cette attitude a produit un éloignement des bases sociales auparavant fidèles à l'Église catholique. Ce processus d'éloignement a été renforcé par les plus récents scandales de mœurs où ont été impliqués de nombreux membres du clergé.

Les tensions à l'intérieur de l'Église catholique

L'événement historique le plus important pour l'Église catholique au XX^e siècle est sans doute le concile Vatican II (1962-1965), notamment en raison du mouvement de rénovation et d'adaptation de l'Église au monde qu'il a encouragé. Les changements principaux ont tourné autour de l'ouverture de la liturgie aux langues locales, la mise en valeur de la place des laïcs dans l'activité pastorale de l'Église, l'encouragement à approfondir les études bibliques et la théologie des sacrements, le renforcement des approches historiographiques dans les études théologiques

marquées à l'époque par une relecture approfondie des Pères de l'Église (du II^e au VI^e siècle) et l'incitation à une insertion pastorale plus engagée dans les réalités concrètes du monde contemporain. Cet élan de rénovation entrainait en tension avec un style de catholicisme caractérisé par le combat contre le monde moderne, un système de pensée notamment influencé par la philosophie thomiste et une organisation hautement cléricalisée.

En Amérique latine, l'Église catholique a vite compris la nécessité d'adapter les appels de Vatican II aux contextes locaux. C'est pourquoi en 1968, trois ans après la clôture du concile, les évêques latino-américains se sont rassemblés à Medellín (Colombie) pour réfléchir sur la manière dont une telle rénovation devait s'orienter et s'appliquer dans leurs diocèses respectifs. Les documents conclusifs de ce rassemblement ont beaucoup inspiré et encouragé le développement de la théologie de la libération, notamment préoccupée de trouver les réponses concrètes et transformatrices qu'une confession de foi fondée sur l'Évangile devait susciter. Suivant cette inspiration, l'Église latino-américaine prendra au cours des années 1970-1980 divers engagements selon les réalités sociales et politiques de chaque pays, avec un élan significatif au Brésil et en Amérique centrale.

Au Brésil, cet engagement, auquel la grande majorité des évêques brésiliens ont souscrit, s'exprime par le biais de la création et de la multiplication des communautés ecclésiales de base (CEB), qui deviennent un espace privilégié pour la formation chrétienne, la lecture populaire de la Bible et l'implication des laïcs dans les activités pastorales de l'Église. En Amérique centrale, cet engagement passe aussi par la création des CEB et par l'identification idéologique aux mouvements révolutionnaires comme le sandinisme au Nicaragua ou l'opposition aux abus des gouvernements militaires au Salvador où monseigneur Oscar Romero est assassiné en 1980. Ces prises de position sont à la base d'un clivage à l'intérieur de l'Église catholique, entre les évêques et les prêtres plus proches de ces principes rénovateurs et ceux qui considéraient que l'Église devait s'éloigner de tout engagement social ou politique et se limiter à l'administration du culte.

Dans ce contexte et au cours des années 1980-1990, le Vatican, sous le pontificat de Jean-Paul II, décide d'intervenir dans l'Église latino-américaine, d'abord par le biais d'un contrôle très ferme du développement de la théologie de la libération, puis par l'application d'une politique d'uniformisation idéologique dans la nomination des évêques. Pour Jean-Paul II, ce mouvement représentait un risque pour l'Église et pour la société car la théologie de la libération semblait être trop influencée par le marxisme. En raison de ce soupçon, de vifs débats théologiques se sont développés entre les théologiens latino-américains (notamment représentés par Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino et Leonardo Boff) et la Congrégation pour la doctrine de la foi dont le cardinal Joseph Ratzinger, futur Benoît XVI, était le président. Ces débats se transforment en attaques de

la théologie de la libération par le Vatican. Le point d'orgue a été la publication en 1984 de l'*Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération*, où le cardinal Ratzinger a accusé cette théologie d'exposer la foi chrétienne à de nombreuses déviances, soulignant notamment les influences de la pensée marxiste dans certains de ces courants théologiques.

La réponse la plus élaborée à ce document a été celle du jésuite uruguayen Juan Luis Segundo, intitulée *Teología de la liberación: respuesta al cardenal Ratzinger*, où l'auteur décortique les arguments exposés dans l'Instruction vaticane. Par la suite, les débats diminuent en intensité, spécialement en raison de la censure de nombreuses publications et enseignements universitaires imposée par le Vatican aux théologiens latino-américains renommés : Leonardo Boff (Brésil) et Jon Sobrino (Salvador) entre autres. Une fois l'intensité des débats résorbée et la production théologique affaiblie, le pas suivant dans la politique du pape Jean-Paul II a été le remplacement des évêques engagés dans la théologie de la libération par d'autres plus traditionnels :

Au fur et à mesure que les pasteurs de la tradition « Vatican II-Medellín-Puebla » touchaient la limite d'âge, ils furent systématiquement remplacés par des évêques d'une ligne plus conservatrice, voire opposée à celle de leurs prédécesseurs [Martínez Saavedra, 2011, p. 43].

Cette période a été vécue à la fois comme une grave crise pour ceux qui étaient très engagés dans le discours libérationniste de l'Église – dans toutes ses versions –, et comme un rappel à l'ordre et à la stabilité selon le point de vue des évêques les plus conservateurs. En somme, l'Église catholique latino-américaine a vécu, au cours des trente dernières années, un processus de polarisation entre ceux qui étaient favorables à la rénovation entreprise lors du concile Vatican II et par la théologie de la libération et ceux qui s'y opposaient. Quelques théologiens ont parlé de cette période comme de l'« hiver ecclésial » [Imhof et Biallowons, 1989, p. 44] : la rénovation souhaitée par Vatican II comme les multiples avancées effectuées par un grand nombre d'évêques, de prêtres, de religieux et de laïcs afin de renouveler la présence de l'Église en Amérique latine étaient bloquées par l'autorité papale, perçue comme une force extérieure. Il faut néanmoins noter que, malgré les profondes tensions, ces deux positions (rénovatrice et conservatrice) coexistent aujourd'hui, avec quelques nuances et variations par rapport à ce qu'elles ont été il y a trente ans.

À propos de ce clivage, il est important de souligner les divergences apparues au cours de la IV^e conférence des évêques d'Amérique latine à Santo Domingo en 1992, qui marque le déclin de la théologie de la libération. Le thème de cette conférence épiscopale, qui voulait faire mémoire des 500 ans d'évangélisation du continent américain, était précisément « La nouvelle évangélisation, la promotion

humaine et la culture chrétienne» [Celam, 2014, p. 497]. Pour la plupart des évêques, les sujets de discussion devaient être

l'option pour les pauvres, les communautés ecclésiales de base, la théologie de la libération, la proposition d'un regard critique sur la Conquête, y compris la première évangélisation [...]; la terre, l'écologie, les droits de l'homme, la dignité de la femme, la démocratie, l'intégration latino-américaine, etc. [Codina, 2008, p. 172].

Néanmoins, le bloc des évêques plus conservateurs, main dans la main avec les délégués de la curie romaine, a réussi à bloquer toute approche soupçonnée de sympathie avec la théologie de la libération. Ce blocage n'a pas été fait au cours des discussions lors du rassemblement, mais par le biais d'une modification substantielle du texte conclusif.

Au cœur de ces tensions, l'Église catholique, de plus en plus conservatrice dans les années 1990, centre son discours sur des aspects concernant la morale chrétienne et connaît un processus d'éloignement progressif des couches populaires. D'un côté, ce discours moral encouragé au cours du pontificat de Jean-Paul II se concentre sur l'opposition à l'avortement, au mariage des personnes de même sexe, au divorce et à l'euthanasie. De l'autre côté, la perte de contact avec les milieux populaires laisse l'espace ouvert à la prolifération des Églises évangéliques, qui recrutent la plupart de leurs fidèles dans les milieux défavorisés. C'est notamment le cas du Brésil qui a connu une baisse de la population catholique de 92 % à 61 % entre 1970 et 2014, accompagnée d'une montée de la population évangélique à 26 % en 2014. En Amérique centrale, le Nicaragua, El Salvador et le Guatemala sont passés d'un pourcentage de catholiques de plus de 90 % en 1970 à moins de 50 % en 2014, assorti d'une augmentation de la proportion des évangéliques à 40 %. Au vu de ces données, il est frappant qu'après le dynamisme des décennies précédentes l'Église catholique n'ait pas réussi à trouver des stratégies pour attirer de nouveaux fidèles. Tout au contraire et en raison du basculement vers un catholicisme plus classique et conservateur, elle a perdu beaucoup de ses anciens fidèles.

Pourtant, malgré les tensions du passé et l'image d'une Église catholique de plus en plus éloignée du monde politique et social, le contexte devient favorable au dialogue avec la culture contemporaine et à l'engagement social, spécialement auprès des migrants, des plus pauvres et des victimes des violences armées. Avec une nouveauté importante car, cette fois-ci, c'est le pape lui-même qui essaie de faire bouger l'Église de son état de quiétude. En ce sens, le pape François constitue aujourd'hui une figure clé pour l'avenir du catholicisme en Amérique latine. En tant qu'originaire du continent, il comprend mieux les diverses réalités des pays latino-américains et encourage le contact nécessaire de l'Église avec les personnes en situation de pauvreté et de vulnérabilité sociale. Contrairement à la

figure plus politique de Jean-Paul II et à celle plus intellectuelle de Benoît XVI, le pape François se présente comme un pasteur, sans trop de prétentions politiques ou intellectuelles, mais avec la volonté de donner à l'Église un visage plus missionnaire : une Église plus orientée vers l'extérieur que centrée sur ses tensions internes. Néanmoins, il faut aussi tenir compte que ce style du pape suscite déjà des oppositions importantes, qu'on arrive déjà à percevoir dans certains pays comme le Chili ou l'Argentine, et qui commencent à faire émerger un nouveau clivage, entre ceux favorables à cet élan d'ouverture et ceux attachés aux versions plus traditionnelles du catholicisme.

C'est à partir de cette ouverture au dialogue et au contact avec les plus pauvres que le pape François souhaite présenter l'action de l'Église aujourd'hui, en prenant comme feuille de route les documents conclusifs de la dernière Conférence des évêques latino-américains à Aparecida (Brésil) en 2007 à laquelle il a participé en qualité d'évêque de Buenos Aires. Lors de ce rassemblement, les évêques de l'actuelle génération ont repris plusieurs éléments de la théologie de la libération, comme la formation de petites communautés chrétiennes à l'intérieur des paroisses, l'importance de l'engagement avec les communautés indigènes et noires, la défense de l'Amazonie, le dialogue avec la culture contemporaine, l'engagement dans des processus de réconciliation et de construction de la paix, entre autres. Aujourd'hui, il est intéressant de souligner que tous ces éléments, loin d'être identifiés à une pensée marxiste, sont plutôt accueillis sans trop de préjugés comme faisant partie de la tradition ecclésiale latino-américaine, inspirée tant des expériences vécues dans les trois décennies précédentes que de l'activité missionnaire de Jésus racontée dans les Évangiles, toujours proche des plus pauvres.

Enfin, et en lien avec l'attitude du catholicisme envers les Églises évangéliques, on passe avec le pape François d'une position radicale qui les condamnait ou les méprisait à un regard plus réaliste qui cherche à comprendre la nouvelle réalité du religieux en Amérique latine plutôt qu'à la juger *a priori*. Ce changement du discours officiel est évident dans ce que les évêques latino-américains ont déclaré sur ce sujet en 2007, au cours de la V^e conférence de l'épiscopat latino-américain à Aparecida (Brésil) :

Souvent les gens sincères qui quittent notre Église ne le font pas à cause de ce que les groupes « non catholiques » croient, mais en raison de ce qu'ils vivent, [...] non pas pour des problèmes théologiques, mais pour des problèmes méthodologiques de notre Église. En vérité, beaucoup de gens espèrent trouver des réponses à leurs inquiétudes [Celam, 2014, p. 761-762].

En ce sens, et concernant cette nouvelle attitude d'ouverture de l'Église catholique, la manière d'agir du pape François invite à une transformation du regard par rapport à la fermeture institutionnelle et la radicalité idéologique précédente.

Une transformation lente et avec encore de nombreuses réticences de la part du clergé de base qui regarde avec méfiance l'augmentation de ces Églises évangéliques dans ses paroisses et diocèses.

Les Églises évangéliques

Jusqu'ici nous n'avons pas fait de distinctions parmi les diverses dénominations des Églises chrétiennes non catholiques en Amérique latine. Dans la partie précédente, cette précision n'était pas strictement nécessaire méthodologiquement. Maintenant, elle s'impose car il s'agit de comprendre le phénomène de prolifération de ces Églises en décrivant le complexe éventail des Églises chrétiennes non catholiques en Amérique latine et leurs manières d'agir. Ayant conscience des nombreux débats parmi les spécialistes à propos du classement de ces Églises⁴, nous suivons le schéma proposé par Timothy Steigenga, qui recueille et synthétise les points communs aux classements existants.

Une première distinction concerne l'usage du terme « évangélique ». Aux États-Unis, ce concept est surtout associé aux phénomènes de conversions par le biais de guérisons, à la lecture de l'Évangile et à l'appel à évangéliser. Pourtant, son usage quotidien est plus étendu en Amérique latine car ce même mot fait directement référence tant aux Églises pentecôtistes classiques qu'aux Églises néopentecôtistes, tant aux protestants historiques qu'aux protestants sans dénomination déterminée. Le choix de Timothy Steigenga, auquel nous souscrivons, consiste à faire usage du terme « évangélique » pour faire référence à l'ensemble des Églises chrétiennes non catholiques dans le contexte latino-américain [Steigenga et Cleary, 2007].

Cet auteur propose un classement en quatre grands groupes. Dans un premier groupe se trouvent les Églises protestantes historiques : méthodistes, presbytériens, épiscopaliens et luthériens. Ces Églises sont arrivées avec les migrants et missionnaires vers la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle et se sont installées dans les pays du Cône Sud tels que le Chili, l'Argentine et le sud du Brésil. Le deuxième groupe correspond aux Églises pentecôtistes classiques, celles qui sont nées du mouvement nord-américain « Holiness » au début des années 1900 et qui sont arrivées en Amérique latine par le biais de missionnaires étasuniens. Ces Églises privilégient la guérison divine, le Saint-Esprit comme source d'autorité, la glossolalie (parler en langues), l'ascétisme et la conversion personnelle. Parmi ces Églises, les plus représentatives sont les Assemblées de Dieu, la Iglesia Cristiana

4. Sur la distinction entre pentecôtisme et néopentecôtisme, voir Jaimes Martínez [2012]; sur le pentecôtisme, Levine [2009] et Gooren [2010]; sur les traits principaux de l'évangélisme, Burdick [2010] et sur les Églises protestantes classiques et pentecôtistes au Chili, Gooren [2015].

Cuadrangular, The Church of God, entre autres. Dans un troisième groupe sont rassemblées les Églises néopentecôtistes. Il s'agit d'Églises pentecôtistes à l'origine qui se détachent du contrôle nord-américain et qui sont plus centrées sur la prédication de la théologie de la prospérité et du caractère guérisseur et fortifiant de l'Évangile. Les plus célèbres sont l'Église universelle du Royaume de Dieu, Elim et El Verbo. Enfin, dans une quatrième catégorie se trouvent d'autres groupes connus comme néochrétiens et qui rassemblent quelques dénominations telles que les mormons, les adventistes du septième jour et les témoins de Jéhovah [*ibid.*].

À propos de l'augmentation du nombre des Églises pentecôtistes et néopentecôtistes au cours des trente dernières années en Amérique latine, il est intéressant d'examiner les types de dispositifs et de stratégies mis en place par ces groupes religieux. Il faut dire d'abord que la plupart des nouveaux croyants qui s'éloignent du catholicisme ne renient pas nécessairement la foi chrétienne. Ils se trouvent plutôt en quête de nouvelles manières de vivre la foi en Jésus-Christ, guidés par les principes du christianisme d'une façon plus radicale et plus visible aux yeux de leur entourage. En ce sens, le premier dispositif d'engagement – et le plus important – est celui de la « conversion », généralement associée à une guérison divine ou à la transformation des comportements mondains et peccamineux par l'action miraculeuse du Saint-Esprit.

Cette conversion peut être interprétée à la fois comme une preuve de la faveur de Dieu, comme l'occasion de se forger une nouvelle identité ou comme la possibilité de résoudre une crise économique ou affective de la personne [Burdick, 2010]. Mais elle est aussi comprise, de façon concrète, comme une « sorte de contrat tourné vers l'avenir entre le converti et l'Église (et ses chefs religieux) » [Levine, 2009, p. 134]. Cette stratégie d'engagement s'avère très efficace dans les milieux populaires urbains et, de plus en plus, parmi les membres des communautés indigènes et afro-descendantes en Amérique centrale et au Brésil. À ce propos et, selon Daniel Levine,

l'appel continu à la conversion divine et la possibilité d'une transformation de vie s'avèrent très attirants pour des personnes nécessitant un soutien physique ou émotionnel dans l'urgence, soumises à ce que Chesnut appelle les « pathogènes de la pauvreté », à savoir, l'alcoolisme, la violence (y compris les violences conjugales), les maladies gastro-intestinales et le statut de marginalité [*ibid.*].

Un deuxième élément est l'usage des médias, de plus en plus répandu dans les pays latino-américains. Par la création de stations de radio ou de chaînes de télévision privées, les grandes Églises néopentecôtistes, notamment au Brésil et en Amérique centrale, exercent un prosélytisme centré sur les émotions et les besoins des spectateurs : témoignages de guérisons et de conversions ainsi que prédications vivantes des pasteurs charismatiques lors de rassemblements massifs.

Ces prédications, préparées à partir d'une interprétation littérale de la Bible, sont généralement centrées sur les livres des Évangiles qui racontent la vie de Jésus, sur les livres du Deutéronome et du Lévitique qui recueillent les anciennes lois du peuple d'Israël et sur les lettres de l'apôtre saint Paul, notamment en ce qui concerne les questions de comportement et de moralité. Tout cela, accompagné d'un large répertoire de chants de louange, d'appel à l'évangélisation, de la mise en scène en direct d'une guérison ou d'un exorcisme, de la justification morale et spirituelle de la dîme (contribution de 10 % des revenus mensuels du croyant au soutien de l'Église et du pasteur), et de l'appel récurrent au rejet de la mondanité.

Un dernier élément, qui n'est pas strictement une stratégie, mais qui se trouve à la base de la prolifération des Églises évangéliques est le phénomène de la fragmentation des Églises existantes. Cela est de grande importance pour l'analyse de la situation religieuse en Amérique latine, parce que l'augmentation du nombre de ces Églises ne signifie pas dans tous les cas qu'elle soit due à l'affluence des nouveaux convertis ; elle est aussi due à des croyants qui migrent d'une Église à une autre. Les raisons de ces déplacements et scissions sont liées à trois facteurs principaux : les tensions entre pasteurs pour des questions d'argent et de pouvoir à l'intérieur de l'Église, les nombreuses et excessives exigences d'engagement moral et financier adressées aux fidèles et les nombreux cas de corruption associés à l'administration des ressources à l'intérieur de l'Église ou aux affaires similaires attribuées aux pasteurs engagés dans le monde de la politique et qui agissent selon la logique de concurrence et d'accès au pouvoir des partis politiques.

Dans la plupart des cas, le résultat des mésententes entre pasteurs d'une même Église est une tension qui divise l'Église en deux, pour en créer une nouvelle. Quant aux fidèles, ceux qui décident de quitter leur Église en trouvent normalement une autre plus adaptée à leurs besoins ou à leurs attentes. Jens Koehrsen affirme que ces changements sont fréquents chez les pentecôtistes et qu'au cours de sa vie un croyant peut changer d'Église, en moyenne, tous les trois ou quatre ans ; dans d'autres cas, il peut y avoir des croyants qui fréquentent simultanément deux ou plusieurs Églises en combinant les styles religieux de ces congrégations [Koehrsen, 2016, p. 98]. À partir de ces cas, nous pouvons dire que le pluralisme est valorisé en tant qu'il est possible de créer de nouvelles Églises, mais qu'il n'est point toléré à l'intérieur de ces Églises. En ce sens, la notion d'hétérogénéité et de pluralisme n'est pas acceptée chez les évangéliques, qui fractionnent leurs Églises de manière successive.

Ainsi, le phénomène d'augmentation du nombre d'Églises devient de plus en plus associé au processus de fragmentation des Églises déjà existantes. Le pluralisme pentecôtiste en Amérique latine est progressivement marqué aujourd'hui par l'atomisation généralisée de ces Églises qui deviennent littéralement des « Églises de quartier ». Dans ce contexte et selon la « théorie du pluralisme » (*Pluralism*

Theory) [Stark et Smith, 2012, p. 36], les Églises qui peuvent tirer le plus de profit d'une telle situation, ce sont surtout l'Église catholique et les méga-Églises néopentecôtistes, grâce à leurs structures institutionnelles plus solides et aux nouveaux dynamismes internes qui les rendent soit plus attirantes, soit plus efficaces dans le jeu de la concurrence. Au milieu du marasme chaotique des petites Églises, ce sont les grandes qui peuvent attirer de nouveaux fidèles en raison de leur image d'organisations plus solides, plus fiables et plus stables.

D'après cette *Pluralism Theory*, les Églises fonctionnent comme des firmes qui doivent à la fois assurer leur stabilité institutionnelle et financière et augmenter leur capacité d'accueil pour satisfaire la demande; le tout dans un contexte de haute et libre concurrence [Reich et Santos, 2013] entre entreprises du salut qui échangent des biens matériels, symboliques et spirituels. Or la capacité d'une religion à monopoliser une société dépend du degré de coercition exercé par l'État pour réglementer la concurrence [Stark et Smith, 2012]. C'est-à-dire qu'une diminution de coercition étatique est associée à une augmentation du nombre d'Églises ainsi qu'à l'apparition de nouveaux monopoles – ou au renforcement des anciens – selon le degré d'efficacité et de dynamisme de chaque firme (Église).

On assiste donc aux phénomènes généralisés d'augmentation du nombre d'Églises et d'intensification de la concurrence entre Églises évangéliques et pentecôtistes conforme au modèle du pluralisme. C'est bien le cas au Brésil avec les méga-Églises et en Amérique centrale où la prolifération de ces Églises est évidente selon les chiffres. Mais c'est aussi le cas dans d'autres pays comme la Colombie, le Pérou, l'Équateur et la Bolivie où les pourcentages augmentent et ne sont pas loin d'atteindre déjà 20%. C'est en ce sens que Jens Koehrsen parle, par exemple, d'un « marché pentecôtiste » [2016, p. 98] complexe et varié dans lequel les croyants latino-américains d'aujourd'hui peuvent choisir, parmi une offre assez vaste, leur Église et leur style de culte. Et cela, selon Anthony Gill, dans un scénario où la « production de biens religieux [se fait] dans un contexte où l'Église catholique est traitée de façon analogue à un monopoliste paresseux » [Steigenga et Cleary, 2007, p. 15]. L'offre de salut, de guérison, de prospérité ou de conversion à une vie éloignée du péché est alors comprise comme un « bien religieux » qui peut être acquis parmi les innombrables options existant sur ce marché du religieux.

Un dernier élément à mentionner est le poids grandissant des Églises évangéliques en politique. Au Brésil, on compte aujourd'hui 20% de députés évangéliques au Parlement. Le Guatemala est le premier pays latino-américain à avoir eu un président évangélique (le général José Efraín Ríos Montt, arrivé au pouvoir par un putsch en 1982) et le seul pays aujourd'hui avec un chef d'État de confession évangélique, le président Jimmy Morales. Plus récemment, les évangéliques ont eu une influence importante dans le référendum pour la paix en Colombie en se

positionnant contre l'accord entre le gouvernement et les Farc, que ces Églises considéraient comme entaché d'une « idéologie de genre ». Au Costa Rica, le pasteur évangélique Fabricio Alvarado a failli être élu président de la République à l'élection d'avril 2018. Et aux élections de juillet 2018 au Mexique, le parti évangélique PES a apporté 1,5 million de votes à la candidature de l'actuel président Andrés López Obrador [Castro, 2018]. Il faut souligner que ce poids grandissant en politique est accompagné d'une théologie de la prospérité et d'une idéologie très conservatrice à travers lesquelles ces Églises consolident leur succès aux élections [Brustier, 2018]. L'opposition au mariage homosexuel, à l'avortement, à la légalisation du cannabis, entre autres, sont les éléments principaux de leur lutte et sont au cœur des débats politiques latino-américains d'aujourd'hui. Il s'agit sans doute d'un phénomène qu'il faudrait continuer à suivre, en raison des profondes transformations politiques qu'il est déjà en train de produire.

Conclusion

Au terme de cette analyse, il est clair que le nouveau paysage religieux en Amérique latine n'est pas la conséquence d'un conflit doctrinal ou théologique entre les diverses Églises. Ce ne sont pas les questions théologiques qui mettent en tension le catholicisme avec les Églises évangéliques. Ce qui est au cœur du phénomène, c'est la complexe transformation sociale, économique, politique et culturelle de l'Amérique latine, qui inclut aussi une transformation du religieux. Dans ce contexte, la rapide augmentation du nombre des Églises évangéliques est un fait qui attire l'attention des chercheurs. Néanmoins, cette croissance numérique d'Églises correspond plus souvent à une incessante fragmentation de ces Églises qui n'arrivent pas à tolérer la diversité en leur sein. Celles qui semblent les plus solides sont les « méga-Églises » du Brésil et d'Amérique centrale. Pourtant, leur crédibilité est de plus en plus menacée par les cas de corruption financière et politique, notamment chez celles qui sont plus actives dans le champ du jeu politique.

Un deuxième aspect à considérer et à approfondir est celui de l'indifférence religieuse et de la non-croyance. Il s'agit en effet d'un phénomène généralisé particulièrement dans les milieux urbains des classes moyennes latino-américaines, conduisant à la fois à une disparition de plus en plus évidente du cadrage social par le catholicisme et à un refus du religieux. C'est là qu'on trouve, en plus des situations comme celles du Chili, d'Amérique centrale ou du Brésil que nous avons analysées, le recul le plus frappant de la société latino-américaine d'aujourd'hui par rapport au religieux. Pour l'Église catholique, si elle souhaite garder une place à l'avenir dans le contexte religieux latino-américain, il lui faudrait mettre plus en valeur la place des laïcs et l'engagement concret auprès des populations démunies.

Pour les Églises évangéliques, les stratégies menées jusqu'à présent ont eu du succès, mais leur implication dans la politique et les affaires de corruption peuvent entraîner une perte massive de fidèles, qui ne s'identifieront plus avec ces organisations, transformées de plus en plus en partis politiques ou entreprises du salut.

Enfin, il faudrait approfondir la réflexion sur l'effet produit par le pontificat de François, qui devient une figure clé pour le continent, y compris pour les croyants d'autres confessions. Et cela, comme on l'a évoqué, en raison de sa capacité d'éviter la confrontation en se montrant comme un pasteur. Avec un discours simple, sa proximité avec les pauvres et sa liberté d'action, parfois marquée par un regard critique sur le catholicisme traditionnel, il prend distance à l'égard des positions plus politiques et homogénéisatrices de Jean-Paul II et Benoît XVI. Il s'agit d'un pape qui suscite une sensation de proximité avec les masses et, par ce biais, arrive à relativiser les oppositions entre catholiques et évangéliques, favorisant ainsi le développement d'un dialogue. Il s'agit de plus d'un pape latino-américain perçu comme figure d'autorité morale, capable de rassembler autour de principes chrétiens partagés. Cela change la donne et renforce l'image de l'Amérique latine comme celle d'un continent marqué par la multiplication d'Églises de toute sorte, mais dans un contexte moins structuré par la religion comme élément clé de la pensée et de la pratique des sociétés d'aujourd'hui.

Bibliographie

- BRUSTIER G. (2018), « Comment les Églises évangéliques se sont imposées dans la vie religieuse et politique brésilienne », Slate, 2 février.
- BURDICK J. (2010), « Religion and society in contemporary Latin America », *Latin American Politics and Society*, vol. 52, n° 2, p. 167-176.
- CASTRO N. (2018), *L'Influence politique croissante des évangélistes en Amérique latine*, <www.equaltimes.org/l-influence-politique-croissante?lang=es#.W6O0ibpoTIV>.
- CELAM (CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO) (2014), *Las Cinco Conferencias generales del Episcopado latinoamericano*, Bogotá, San Pablo.
- CODINA V. (2008), *La Eclesiología desde América Latina*, Pamplona, Editorial Verbo Divino.
- GAUCHET M. (1985), *Le Désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.
- GOOREN H. (2010), « The Pentecostalization of religion and society in Latin America », *Exchange*, n° 39, p. 355-376.
- GOOREN H. (2015), « The growth and development of non-Catholic Churches in Chile », *Review of Religious Research*, vol. 57, n° 2, p. 191-218.
- HAGOPIAN F. (2006), « Latin American Catholicism in an age of religious and political pluralism : a framework for analysis », *Working Paper* n° 332, Kellogg Institute.

HÉRODOTE

- HOLLAND (2017), «Table of statistics on religious affiliation in the Americas and the Iberian Peninsula», Prolades, novembre.
- IMHOF P. et BIALLOWONS H. (1989), *La Fe en tiempos de invierno : Diálogo con Karl Rahner en los últimos años de su vida*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- JAIMES MARTÍNEZ R. (2012), «El neo-pentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica», *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 74, n° 4, p. 649-678.
- KOEHRSEN J. (2016), *Middle Class Pentecostalism in Argentina*, Boston, Brill.
- LEVINE D. H. (2009), «The future of Christianity in Latin America», *Journal of Latin American Studies*, vol. 41, n° 1, p. 121-145.
- MARTÍNEZ SAAVEDRA L. (2011), *La Conversion des Églises latino-américaines : de Medellín à Aparecida (1968-2007)*, Paris, Karthala.
- REICH G. et SANTOS P. (dir.) (2013), «The rise (and frequent fall) of Evangelical politicians : organization, theology, and church politics», *Latin American Politics and Society*, vol. 55, n° 4, p. 1-22.
- STARK R. et SMITH B. (2012), «Pluralism and the churching of Latin America», *Latin American Politics and Society*, vol. 54, n° 2, p. 35-50.
- STEIGENGA T. et CLEARY E. (2007), *Conversion of a Continent : Contemporary Religious Change in Latin America*, New Brunswick, Rutgers University Press.