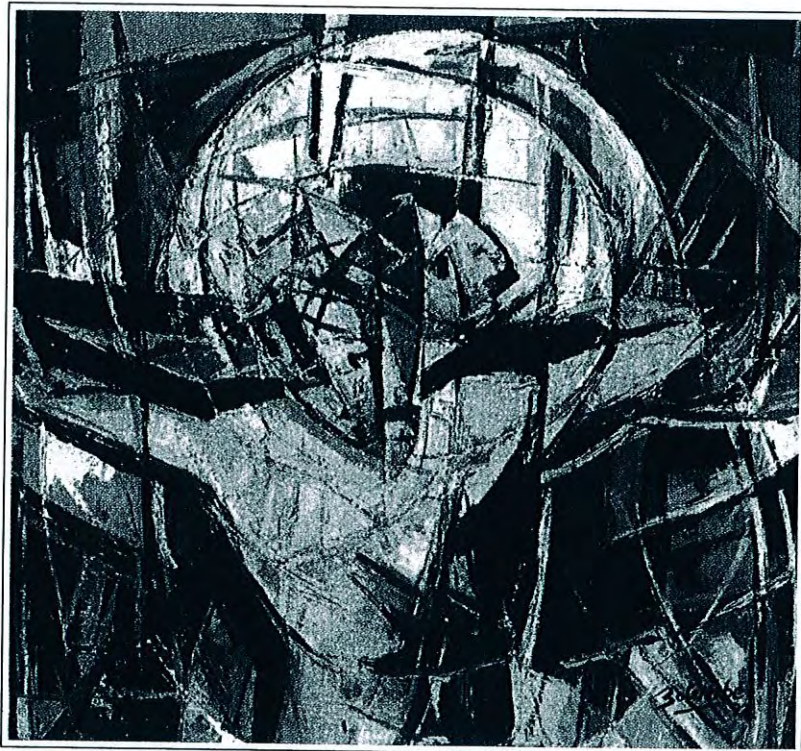


---

SOUS LA DIRECTION DE  
**Jean-Pierre Bastian**

# **La modernité religieuse en perspective comparée**

**Europe latine - Amérique latine**



---

**KARTHALA**

---

## PRÉSENTATION

### Apprendre à décentrer le regard

Jean-Pierre BASTIAN

Dans un contexte de globalisation des échanges où le religieux est en pleine recomposition d'un côté et de l'autre de l'Atlantique, en Europe latine et en Amérique latine, des analyses comparées s'imposent afin d'approfondir la compréhension du type de modernité religieuse qui caractérise nos sociétés. En effet, apprendre à décentrer le regard devrait nous permettre d'interroger à nouveaux frais nos réalités et les problématiques qui en surgissent. Ainsi peut-on se demander si l'Europe séculière constitue une grande exception en matière de sécularisation du religieux ou bien si, au contraire, elle est le paradigme des évolutions internationales ? Par le biais de comparaisons très larges entre les sphères culturelles de l'Europe du Sud et de l'Amérique du Centre et du Sud, il s'agit d'appréhender la spécificité des évolutions en partant d'un espace religieux délimité par la latinité.

L'existence d'une « latinité » est certes problématique aussi bien pour l'Europe que pour l'Amérique qu'elle cherche à qualifier de manière par trop englobante et généralisante. Néanmoins, le concept de latinité renvoie sur le plan religieux à des sociétés travaillées par un rapport constitutif au catholicisme et au développement d'une modernité de rupture avec la tradition religieuse dominante. Ceci s'est traduit par un conflit aigu entre l'Église catholique et l'État définissant un type de modernité où domina la laïcisation de l'espace politique et social au contraire de la modernité de continuité qui caractérisa une Europe religieuse plurielle ou une Amérique du Nord où le protestantisme a permis de tisser un processus de sécularisation interne au religieux atténuant considérablement les conflits entre Églises et État. Il semble bien que dans les sociétés modelées par un catholicisme hégémonique une tension structurelle se soit développée dès le moment où les principes de la modernité libérale furent rejetés et combattus par l'appareil catholique. Cet affrontement caractérisé aussi bien ce que nous pouvons appeler l'Europe latine que l'Amérique latine, régions où le catholicisme a informé en grande partie les mentalités et les comportements.

Cet ouvrage, prétend aborder le problème des rapports entre religion et modernité à partir de cette tension structurante dans un espace géo-politique déterminé. Il met à l'épreuve quelques concepts qui ont été forgés par la sociologie des religions à ce sujet. Pour ce faire, il est construit autour de trois axes. Un premier axe socio-historique vise à analyser les processus de laïcisation du XIX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècles et à vérifier l'utilité du concept de « seuil de laïcisation » élaboré par J. Baubérot pour comprendre de manière idéal-typique les rapports entre Église

catholique et État en France. Un deuxième axe a pour propos de reconsidérer l'analyse de la modernité religieuse en terme de sécularisation afin de saisir les redéploiements et les recompositions du religieux. Enfin un dernier axe cherche à tenir compte des dynamiques d'internationalisation et de transnationalisation du religieux et de réfléchir aux mises en réseaux du religieux comme déterritorialisation et délocalisation des pratiques et des croyances.

### 1. Des degrés ou des niveaux différents de laïcisation

L'approche des processus de laïcisation est proposée de manière comparative en abordant les contextes français, italien, espagnol et belge. Il apparaît que le paradigme français mis en avant par J. Baubérot avec ses trois seuils successifs de laïcisation qui se développent dans un schéma linéaire – laïcisation par le biais de la pluralisation du religieux, laïcisation de combat puis pacte laïque – ne se retrouve pas dans sa linéarité dans les autres contextes. En Espagne, bien qu'un seuil radical ait été franchi avec le *sexenio revolucionario* de 1868, les retours en arrière furent immédiats et durèrent jusqu'à la fin du régime franquiste. Ce n'est qu'alors que l'Espagne bascula dans une laïcisation pluraliste sans que cela signifie pour autant la fin du statut de culte privilégié accordé au catholicisme. Dans le cas italien aussi, l'Église catholique conserve un statut de culte reconnu et la laïcisation est partielle. Enfin dans le contexte belge, un processus totalement original se mit en place par le biais de la pilarisation de la société civile avec une reconnaissance des différentes mouvances religieuses et laïques régulées par l'État. C'est pourquoi, J. Baubérot se trouve amené à évoquer « des degrés ou des niveaux différents » de laïcisation qui font du cas français une exception dont certains traits et certains seuils se retrouvent de manière éclectique dans les autres contextes. L'analyste franc-maçon retenu dans les contextes italien (A. Mola), espagnol (J. Ferrer Benimeli) et belge (L. Nefontaine) permettra au lecteur d'approfondir cette asymétrie des parcours laïcitateurs.

Pour l'Amérique latine, F. Mallimaci n'a pas repris la conceptualisation des seuils, mais a tenté de souligner une série d'étapes qui marquent l'évolution des rapports entre catholicisme et État. Tout d'abord, il dégage une étape où le libéralisme impose une « sécularisation autoritaire » (1880-1930). Lui succède une étape où un catholicisme intégral développe un projet de nationalisation catholique et de catholicisation culturelle des sociétés (1930-1980). Le catholicisme se trouve ainsi incorporé aux gestions réformatrices de l'État. Une troisième étape, actuelle, est celle de la globalisation avec une logique de marché qui pluralise et privatise le religieux. L'analyse des cas retenus, Mexique (R. Blancarte), Uruguay (A. M. Bidegain) et Colombie (R. De Roux) souligne là aussi la diversité des processus historiques. Si le cas mexicain est le plus proche du modèle français avec un processus linéaire de laïcisation qui passe bien par trois seuils repérables, il n'en va pas de même par exemple pour la Colombie où, au contraire, comme dans le cas espagnol, les retours en arrière sont fréquents après des tentatives de laïcisation imposées par les armes libérales.

Il semble bien que l'on retrouve dans les deux espaces géopolitiques retenus un certain parallélisme dans le sens où un pays (France/Mexique) est porteur d'un radicalisme laïcisant et devient d'une certaine manière emblématique d'un processus dont les rythmes et les modalités diffèrent considérablement d'un contexte socio-politique à l'autre aussi bien à l'intérieur des régions considérées que d'un espace régional à l'autre. Néanmoins, la logique de laïcisation propre aux sociétés où domine le catholicisme est bien présente des deux côtés de l'Atlantique. Cependant, la résistance des acteurs religieux à la laïcisation est plus manifeste à long terme en Amérique latine, probablement de par la force des communautarismes et de par les conditions socio-économiques (pauvreté endémique) et socio-culturelles (analphabétisme) qui font du religieux un marqueur mobilisable contre toute politique de modernisation par le haut. Alors que la notion de « pacte laïque » caractérise les rapports religion-état dans la modernité tardive européenne et vide le concept de laïcité d'une partie de sa substance, l'Amérique latine est encore dans une situation de pluralisme récent où l'État est en train d'élaborer les mécanismes de régulation du religieux en devant tenir compte d'un catholicisme qui joue sur le double plan de la société civile (national-catholicisme) et des appareils diplomatiques (concordats) pour tenter de maintenir une hégémonie partiellement menacée par les nouveaux mouvements religieux de type pentecôtiste. D. Menozzi reprend cette discussion en remarquant le décalage temporel des processus de laïcisation et la différence quant à l'adhésion des acteurs sociaux à un « pacte laïque » d'un côté et de l'autre de l'Atlantique. Il s'interroge également à juste titre, au-delà des effets de surface, sur la réalité des permanences anti-laïcisantes.

### 2. Les redéploiements du religieux

Le paradigme de la sécularisation qui a longtemps sous-tendu l'analyse de la modernité religieuse, inclinait à mettre l'accent sur les phénomènes de rationalisation et d'individualisation. On prêtait à ces dernières un caractère d'univocité et d'irréversibilité, et l'on supposait en conséquence que de la privatisation du religieux à son effacement, le pas serait vite franchi. Or on observe aujourd'hui des phénomènes qui, à première vue du moins, cadrent mal avec le paradigme évoqué. Non seulement la multiplication des sectes et des « nouveaux mouvements religieux » pourrait être l'indice de la résurgence de sources émotionnelles qu'on croyait taries, mais les traditions religieuses « historiques » elles-mêmes, sinon les institutions qui les régulent, paraissent parfois se prêter à diverses entreprises de mobilisation de la croyance à des fins d'affirmation identitaire collective. Dans le premier cas, la rationalité « scientifique » semble se heurter à cet autre, l'émotion, dans lequel on a longtemps cru voir le « fond primitif » de la religion ; dans le second cas, la rationalité « politique » paraît insuffisante à canaliser les peurs et les passions avivées par la compétition accrue des groupes sociaux et des sociétés dans l'espace global.

Une telle logique de redéploiement du religieux invalide-t-elle le paradigme de

la sécularisation ou oblige-t-elle seulement à enrichir l'explication qui s'en réclame ? Doit-on aller jusqu'à parler de « post-modernisme » ou a-t-on affaire à la crise de modèles trop étroits, positivistes ou particuliers de rationalité ? A supposer qu'émergent des formes et des critères nouveaux de rationalité, ceux-ci vont-ils de pair avec de nouvelles régulations du champ religieux, dont, pour le moment, on voit surtout les bouleversements ?

Parmi ces bouleversements, la pluralisation religieuse est sans doute le trait commun à la modernité religieuse dans l'espace de la latinité. R. Campiche tente de cerner les traits majeurs du redéploiement du religieux en Europe latine dans un contexte de pluralité, trait qui renforce le caractère optionnel du religieux dans un contexte d'évidement du rôle sociétal des Églises. Face à cette dérégulation religieuse, il souligne, tout d'abord ce premier trait de la modernité religieuse qui pousse l'État à redéfinir son rapport au religieux. Il s'agit d'interroger à nouveaux frais le rôle régulateur de l'État dans un contexte où une pluralité d'agents régulateurs du religieux s'est faite jour (médias, famille, organisations religieuses...). L'État demeure néanmoins le principal agent de régulation par son rôle de détenteur de l'usage légitime de la violence symbolique. La nature, la portée et le contrôle du redéploiement religieux dépendent donc pour bonne part de l'option prise par l'État. Deux modalités différenciées peuvent se faire jour dans la mesure où l'État peut arrêter ce qui est « religieusement correct » en définissant par exemple les mouvements considérés comme « dangereux » ou favoriser la coexistence en créant les conditions de la tolérance.

Ensuite, il dégage un second trait de la modernité religieuse, le caractère facultatif des institutions religieuses et la construction d'identités religieuses individuelles indépendamment des instances traditionnelles normatives. Cette religion à la carte renvoie à un type d'acteur prédominant que l'on peut appeler « humaniste religieux ». L'analyste retenu visant à saisir la religion des jeunes européens (Y. Bizeul, J. Elzo Imaz) aujourd'hui n'a fait que souligner cette évolution des comportements. Ainsi les étudiants de l'Université de Nancy enquêtés par A. Delestre sortent massivement du catholicisme. Mais même si les pratiques et les appartenances religieuses sont extrêmement faibles, cela n'empêche pas que les trois quart des jeunes européens continuent à adhérer à des convictions religieuses. D'où une double logique du redéploiement : d'une part s'accroît un processus d'intériorisation et de désinstitutionnalisation du religieux ; d'autre part, la religion n'est plus l'élément organisateur du tout, mais bien que seconde, demeure une dimension incontournable de la reconstruction de la réalité socio-culturelle.

La recomposition religieuse de l'Amérique latine abordée par J.-P. Bastian apparaît à la fois en contre point et en parallèle. Tout d'abord il convient de souligner le caractère contradictoire de la modernité religieuse latino-américaine qui participe d'une double dynamique de laïcisation autoritaire, par le biais de l'appareil d'État, qui n'a eu qu'un effet restreint sur la pluralisation religieuse et d'une dérégulation généralisée par le biais de mouvements religieux pentecôtistes dont la dynamique est liée aux bouleversements économiques des années 1950 avec les migrations et l'urbanisation croissante qui s'en suivirent. Un premier trait des

recompositions en cours est le déploiement d'une logique de marché qui favorise la concurrence religieuse, déstabilise l'Église catholique et « latinise » les mouvements religieux pentecôtistes en particulier. Cette pluralisation ne se fonde pas sur une individualisation des acteurs religieux comme dans le contexte européen, mais sur la création de puissants acteurs collectifs en concurrence. Dans la région latino-américaine, ce processus ne s'accomplit pas dans un mouvement de repli du religieux vers l'espace privé, mais au contraire dans un mouvement de conquête de l'espace public. Les différents acteurs religieux se mobilisent autour de partis politiques confessionnels. Un tel mouvement devrait conduire l'État à assumer un rôle régulateur majeur soit dans le sens d'une pluralisation limitée ou au contraire d'une tolérance toujours plus affirmée. On peut sans doute parler d'une modernité religieuse paradoxale dans le sens où le paradigme de la sécularisation est problématique. Les études de cas retenues concernant les contextes brésilien (M. Aubrée) et guatémaltèque (S. Pédrón-Colombani) permettent d'étayer la constatation de la pluralisation et des rapports privilégiés des nouveaux mouvements religieux pentecôtistes au politique.

La modernité religieuse en latinité se déploie donc de manière univoque dans le sens de la pluralisation et de manière différenciée en ce qui concerne la formation des acteurs religieux et de leur rapport à la société. Dans une Europe marquée par la privatisation et la déinstitutionnalisation religieuse, le religieux apparaît plus comme un réservoir de mémoire ou comme un fond symbolique éventuellement mobilisable en terme individuel. Même s'il reste incontournable, il n'est plus qu'un élément parmi d'autres des logiques symboliques de légitimation sociale. En revanche, en Amérique latine, le religieux institutionnel demeure un acteur social central. Même s'il se pluralise, il est toujours capable d'intervenir dans la sphère publique, et cela bien qu'il n'y ait plus, sauf exception, d'État confessionnel. Essayant de reprendre l'argument dans un sens critique A. Touraine pose une interrogation pertinente autour de l'opposition entre individualisme et communautarisme. Il y répond en considérant que l'Amérique latine avancerait vers un horizon individualisant tout en conservant les représentations communautaires, ce qui en fin de compte conduirait les sociétés latino-américaines à rejoindre les dynamiques européennes à long terme.

### 3. Les réseaux religieux

Le fait religieux appartient à l'international et l'internationalisation a en retour des effets sur le religieux. Dans une économie religieuse dérégulée, les dispositifs symboliques circulent librement. Les Européens semblent se prêter avec toujours plus d'intérêt à des bricolages et même à des collages religieux puisant dans diverses traditions des pratiques et des symboles disponibles. Les latino-américains se montrent également réceptifs à des pratiques et des croyances exogènes. Ces processus sont souvent le fruit de diffusions en réseau à l'échelle internationale. Le réseau désigne des mouvements faiblement institutionnalisés, réunissant des individus et des groupes dans une association dont les formes sont variables. De

quelle manière des entreprises religieuses latino-américaines parviennent à exporter leurs croyances et leurs modèles dans une Europe latine où elles peuvent s'appuyer sur des diasporas ibériques ou antillaises ? A l'inverse, les Églises européennes ont souvent manifesté un intérêt pour une région du monde où prédominent les références chrétiennes et où elles ont envoyé des générations de missionnaires. Les facultés de théologies et les universités européennes ont été sans nul doute des lieux de formation privilégiés pour des intellectuels et des clercs latino-américains catholiques et protestants. Quel en est l'effet sur la constitution de réseaux ? Peut-on rendre compte d'une logique de la mise en réseau et de ses effets sur le champ religieux ? Un élément essentiel caractérise le réseau : sa structure décentralisée qui encourage la multiplication non hiérarchisée des participants et un possible contournement des institutions qui lui a donné jour. La tension entre le réseau et l'institution, entre la sphère transnationale et le pouvoir local et national est un des aspects de la dynamique du réseau qui permet à de nouveaux acteurs de s'affirmer. L'internationalisation des croyances contribue-t-elle à émousser les spécificités des traditions religieuses nationales et de leur potentiel identitaire ? Plus particulièrement, le développement de réseaux culturels internationaux comme par exemple dans le cas de ce que l'on appelle le mouvement de la Théologie de la Libération peut-il servir d'analyseur privilégié de cette fonction spécifique de contournement de l'institution que peut favoriser le réseau ?

C'est à partir de ces questions qu' A. Colonosmos s'attache à saisir les logiques de réseaux qui informent les dynamiques d'internationalisation des pentecôtismes dans l'espace américain en particulier. Pour ce faire il oppose le concept de réseau à celui d'institution. Alors que le réseau est horizontal, faiblement hiérarchisé, imparfaitement centralisé et favorise une régulation du pouvoir par le charisme, l'institution promeut un ordre vertical et hiérarchisé et stimule les régulations bureaucratiques. Deux cas de figure peuvent se présenter soit dans le sens de la rivalité entre réseau et institution soit dans le sens de la complémentarité. Les pentecôtismes latino-américains sont des expressions caractéristiques de la logique de réseau dans le sens d'une opposition aux protestantismes institutionnels et dans le sens d'une internationale politico-religieuse à même de briser les liens qui unissent Églises catholiques nationales et États. Les réseaux déboucheraient sur la mise en place d'un pluralisme concurrentiel. Ils serviraient comme structure de médiation capable de « donner de la puissance » (*empower*) à des acteurs sociaux qui jusque-là se trouvaient dans des positions sociales subalternes et de les faire entrer dans une « société civile globale ».

Le mouvement de la Théologie de la Libération sert d'analyseur afin de repérer ces logiques de réseau. Il semble bien que nous ayons dans la genèse du mouvement une opposition structurante institution/réseau comme le montrent aussi bien A. Corten que P. Sauvage dans un contexte de conflit politique exacerbé dans le cadre de la guerre froide dont le Chili des années 1970 a été emblématique comme le souligne J. Matas. Le réseau se constitue au travers d'un nouveau langage et par des relais œcuméniques souples de types ONG qui se trouvent aux frontières de l'institution catholique. Le déclin qui semble marquer ce réseau aujourd'hui est sans

doute conditionné par la fin du conflit politico-idéologique qui sert de support à l'opposition institution catholique-réseau de la Théologie de la Libération. Le réseau est donc un espace précaire et provisoire même s'il peut tendre à s'instituer ou à se redéfinir dans le cadre de l'internationalisation en cours.

En conclusion de cet ouvrage O. Tschannen reprend les éléments les plus significatifs pour la discussion des théories de la sécularisation qui ont cherché à expliquer le devenir du religieux dans la modernité. Après avoir rappelé les traits principaux du paradigme de la sécularisation, il relève trois analyseurs des processus en cours : d'abord le pentecôtisme ; il apparaît comme un mouvement religieux qui contribue à la mise en forme d'une transcendance de plus petite ampleur que le catholicisme et en brisant les solidarités traditionnelles favorise une avancée de la sécularisation en Amérique latine ; ensuite, la religion des jeunes européens qui montre que la sécularisation est bien réelle, mais permet de constater aussi une quête d'identité, un usage de la religion qui fonctionne comme « grand récit personnel », suppléant ainsi à l'absence d'intégration sociale et à la faillite des grands récits collectifs ; enfin le rapport du religieux à l'espace public qui dénoterait en Amérique latine une faiblesse de la laïcité alors qu'en Europe la laïcité entrerait en crise.

De là, il propose de construire une approche « modulaire » de la notion de sécularisation en distinguant quatre variantes d'un paradigme qui demeure explicatif des évolutions en cours : la sécularisation de la sphère publique ; la sécularisation de la sphère publique accompagnée d'une forte communautarisation religieuse ; la sécularisation de la sphère publique accompagnée d'une religiosité communautaire mondaniée ; enfin la sécularisation partielle de la sphère publique accompagnée d'une forte communautarisation religieuse, parfois de type mondain. L'approche comparée Europe latine-Amérique latine devrait donc favoriser la reconstruction modulaire du concept de sécularisation et devrait permettre de dépasser les limites d'une discussion qui a tendance à prendre un tournant idéologique dans la mesure où elle se résumerait à opposer les tenants de la sécularisation à ceux de la « désécularisation »<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cet ouvrage n'aurait pas vu le jour sans le travail de préparation du prêt à cliquer assuré par Patricia Carbiener et la traduction des articles 3, 4, 5, 6, 8, 13, 17 réalisée par Laure Bastian.