

LE PROCESSUS HISTORIQUE DE SÉCULARISATION ET DE LAÏCITÉ EN AMÉRIQUE LATINE

Roberto DI STEFANO

Comme tous les concepts, ceux qui délimitent la portée de ce chapitre – Amérique latine, sécularisation, laïcité – ont été historiquement construits. Ils apparurent ou, du moins, acquirent des connotations semblables à celles qu'ils présentent actuellement, au XIX^e siècle. L'expression « Amérique latine », inventée au milieu de ce siècle, ne manquait alors pas de dimension religieuse, depuis que le terme « latin » ne renvoyait pas seulement à une racine culturelle, mais aussi à une construction religieuse dans laquelle le catholicisme régnait sans conflit ou, du moins, dominait de façon écrasante. Vers le milieu de ce siècle, on a également commencé à utiliser le terme « sécularisation » pour se référer à un phénomène relativement nouveau dans l'Amérique qui commençait à être appelée « latine » : les appropriations de propriétés ecclésiastiques, essentiellement d'immeubles, par les États en cours d'organisation. Jusqu'alors, dans le cadre catholique américain, le terme avait été utilisé presque exclusivement pour faire référence à certaines personnes : les membres d'ordres religieux qui, de leur propre volonté ou contraints par certaines circonstances, abandonnaient leur institution pour rejoindre le clergé séculier.

On a dû attendre encore un peu pour que l'idée de sécularisation sociale apparaisse, bien que l'on ait pu noter, à partir du XVIII^e siècle, un « refroidissement » de l'ancienne piété et de la dévotion ardente de la majorité de la population ou, du moins, une profonde transformation des manières de croire au cours du XIX^e siècle. Finalement, c'est à la fin du siècle, dans le contexte d'institutionnalisation des États-nations, que commença à être

utilisé un ensemble de mots qui tirent leurs racines de celui de « laïcité » pour faire référence à des fonctions ou à des institutions libres de toute tutelle ecclésiastique, ce qui, évidemment, ne signifie pas nécessairement qu'elles excluent, par principe, toute référence religieuse.

L'intention de ce chapitre est d'offrir un schéma capable de synthétiser au maximum le processus historique de sécularisation et laïcité en Amérique latine sans recourir à des simplifications qui occultent son énorme complexité. Les difficultés sont évidentes, non seulement à cause de cette complexité, mais aussi du fait de l'utilisation même de concepts comme ceux de sécularisation et de laïcité, dont la signification et la portée – pour ne pas parler de leur pertinence – demeurent des motifs de désaccords ou de débats enflammés. Avant d'aller plus loin dans le processus historique, il convient d'explicitier quelle portée nous donnerons, dans ce texte, à ces notions particulièrement polysémiques.

Faisant nôtres les réflexions de sociologues de la religion, d'anthropologues et d'historiens qui ont abordé le problème durant les dernières décennies, nous devons comprendre ici la sécularisation, non pas comme un phénomène inéluctable et linéaire qui conduit à la progressive marginalisation de la religion, découlant nécessairement des processus de « modernisation » et, par conséquent, inhérente à toute société qui se veut « moderne »¹. En revanche, nous entendrons par sécularisation un processus de changement culturel qui implique bien plus la recomposition que l'éviction de la religion et qui se vérifie dans certaines sociétés (pas dans toutes) et pas toujours de la même manière. Ainsi comprise, la sécularisation n'est pas un jeu à somme nulle contre la religion, dans lequel l'avancée de la première est proportionnelle au recul de la seconde. La sécularisation est bien davantage une caractéristique inhérente à la religion dans les sociétés contemporaines, qui englobe trois phénomènes :

a. La formation de sphères *différenciées* – bien que pas nécessairement *séparées* – pour l'économie, la politique, la religion, la science, les arts et d'autres domaines de l'activité humaine. Cette différenciation est incontournable en présence

de certains processus de nature politique (comme la formation du système politique et de l'État), économique (comme l'expansion des formes de propriété et de travail capitaliste), sociaux (comme les migrations de masses) ou religieux (comme la pluralisation des croyances).

b. La perte des connotations religieuses de certaines conceptions, institutions ou fonctions sociales, qui conduisent à cette différenciation de sphères. En guise d'exemple, nous pouvons citer celle des liens politiques que comporte le passage du sujet au citoyen (conception de la souveraineté), ou celle des institutions éducatives qui, initialement consacrées de façon prioritaire à la formation du clergé, ont été relevées de cette fonction au cours du XIX^e siècle.

c. L'affaiblissement du pouvoir normatif et coercitif des autorités ecclésiastiques, à la fois cause et conséquence d'une subjectivisation parallèle des croyances et, en même temps, de l'abandon des pratiques religieuses par une partie de la population.

Il convient de préciser que ces trois phénomènes se trouvent étroitement liés et que leur distinction est plus que jamais analytique.

Penser la sécularisation, non comme un processus universel dans ses portées et ses modalités, non comme une marginalisation inéluctable ou une disparition de la religion de la vie publique, mais comme sa recomposition et sa relocalisation dans d'autres domaines et en d'autres termes dans des contextes historico-culturels concrets, permet d'envisager pour elle plusieurs voies, dans différentes situations nationales et dans d'éventuels projets en conflit dans un même pays.

Sur le plan politico-institutionnel, ces processus de changement culturel se concrétisent dans une certaine forme de laïcité, c'est-à-dire d'indépendance religieuse de l'État. En Amérique latine, la laïcisation s'est vérifiée en concomitance avec le processus même de construction des États-nations à la fin du XIX^e siècle. Comme la façon dont cette laïcisation s'est traduite varie aussi selon les cas, nous parlerons davantage d'une pluralité de laïcités qui présentent, dans certaines limites, différents degrés et formes d'articulation État-Église, sans que pour autant le

premier perde nécessairement son caractère laïque et dérive en un État confessionnel. La laïcité n'est pas une réalité donnée une fois pour toutes, mais le fruit de relations de force presque toujours instables entre divers acteurs intéressés par sa définition. Dans des pays d'Amérique latine où l'Église était très puissante économiquement et politiquement, comme au Mexique, on a adopté le modèle français de laïcité « de rupture » avec la tradition catholique². Dans d'autres, comme en Argentine, on a choisi de laïciser certaines institutions et fonctions – comme l'éducation, dans les territoires de juridiction nationale, et l'état civil – en réservant des « niches » d'action à l'Église, sans que pour autant les Argentins cessent de considérer leur État comme laïque. En d'autres termes, la question de la laïcité, tant débattue aux XIX^e et XX^e siècles, n'a pas porté sur son acceptation ou son rejet *in toto*, mais sur sa définition à partir d'un éventail de possibilités qui pouvaient se combiner de diverses façons. Le résultat, dans chaque contexte, dépendait des relations de force entre des acteurs imbus de conceptions divergentes, voire incompatibles.

Un dernier avertissement : le lecteur doit comprendre, étant donné les caractéristiques du thème que nous abordons, que la place que nous avons consacrée au XIX^e siècle sera beaucoup plus grande que celle que nous avons accordée aux périodes antérieures ou postérieures. Le XIX^e siècle peut être considéré, à proprement parler, comme le siècle de la sécularisation, car les plus profondes transformations se sont produites au cours de celui-ci. Il s'en est suivi l'apparition de tout un vocabulaire lié à cette problématique. De plus, si nous avons accordé au traitement de la première moitié de ce siècle une importance que le lecteur pourrait juger excessive, c'est parce que les principaux problèmes sont apparus durant cette période et ont souvent constitué des précédents qui ont été repris *a posteriori*.

Sécularisation et Lumières

Les populations des territoires américains gouvernés par les couronnes espagnole et portugaise ont vécu, durant les trois siècles de domination coloniale, en étant soumises à un régime qui cherchait à conserver l'unanimité catholique. Les mo-

narques ibériques prétendaient préserver leurs sujets d'outre-mer des effets nuisibles de la Réforme en expansion à l'époque de la *Conquista*, animés par la conviction que l'unanimité constituait une *conditio sine qua non* pour conserver l'intégrité sociale.

D'autre part, on trouvait alors en marche le lent processus de réduction à l'unité qui conduirait à la formation des États modernes, ce qui impliquait la neutralisation de tout pouvoir extraterritorial, parmi lesquels celui de la papauté. Pour cette raison, les monarques ibériques, profitant de l'impossibilité pour Rome de contrôler la vie religieuse des contrées lointaines et méconnues, parvinrent à obtenir du Saint-Siège la reconnaissance du droit de patronage – en portugais *padroado* –, institution qui garantissait la tutelle des Églises américaines. Le patronage leur permettait de contrôler les nominations des ecclésiastiques à presque tous les niveaux et la circulation et l'application de documents pontificaux au moyen de l'*exequatur*. Le pape leur céda en outre les dîmes, que le roi d'Espagne restitua à ses Églises des Indes, sans perdre toutefois le pouvoir de légiférer sur sa collecte et sa distribution. De plus, les monarchies autorisaient ou refusaient le déplacement de missionnaires sur des terres américaines, l'établissement de toute institution religieuse, voire même la divulgation d'œuvres de théologie et de droit canonique.

Le résultat de tout ceci fut la domination quasi absolue des rois sur les Églises indiennes, à l'exception naturellement des matières proprement spirituelles qui échappaient en partie – mais pas totalement – à leur juridiction. Comme le disait Solórzano y Pereira au XVII^e siècle, « l'état de la république se compose de l'un et de l'autre bras, et dans ceux-ci a été éclairée et dévoilée l'attention de nos rois³ ». Nous pouvons dire qu'avec la signification que nous donnons aujourd'hui à ces termes, il n'y avait alors ni État, ni Église, mais un pouvoir doté de deux bras qui, bien que distincts, agissaient ensemble sous l'égide du roi.

L'origine – et par conséquent la légitimité – du droit de patronage n'avait pas une source unique. On comptait parmi elles, bien évidemment, la cession papale, mais les auteurs de traités

évoquaient en outre le droit de conquête et, surtout, la protection et les attributions pécuniaires que les monarques avaient conférées aux Églises américaines. Au XVIII^e siècle, l'idée de la donation papale, sans disparaître, a été obscurcie par des explications qui renvoyaient directement au pouvoir royal, comme la thèse du vicariat des rois et l'idée que le patronage était un droit inhérent à la souveraineté. Comme nous le verrons, cette question des origines du patronage – et par conséquent de sa nature – a acquis une importance cruciale au moment de définir les relations Église-État au XIX^e siècle.

En ce qui concerne l'unanimité religieuse, il est difficile, sinon impossible, de dire à quel degré elle a été obtenue, fondamentalement grâce au régime coercitif qui régnait en Amérique comme presque partout. Dans quelle mesure la pluralisation de l'univers religieux ou l'émergence de voix anticléricales au XIX^e siècle ont-elles été dues à des facteurs externes – l'influence du protestantisme ou le contact avec les courants anticléricaux qui ont été popularisés en Europe à partir de la Révolution française – ou simplement ont-elles émergé dès que les contrôles ecclésiastiques ont commencé à se relâcher ? L'unanimité a été un objectif à poursuivre, non une réalité. La survivance de systèmes de croyances d'origine indigène et africaine était évidente dans les régions où le poids démographique des peuples originaires et de la population esclave était significatif – quand il n'était pas écrasant. La présence de protestants et de juifs était difficile à contrôler dans les villes portuaires. Dans le Buenos Aires du XVIII^e siècle, par exemple, la traite des noirs est tombée entre les mains d'Anglais auxquels l'interdiction de célébrer le culte n'empêchait pas d'échanger des idées avec les sujets du roi catholique. En outre, le contact avec le monde lusitanien facilitait la croissance des juifs, au point que l'on a pu évoquer l'existence de synagogues clandestines. L'énorme géographie américaine était divisée en diocèses plus grands que certains royaumes d'Europe, et en paroisses plus étendues que beaucoup de ses évêchés, ce qui rendait impossible le contrôle des croyances et des pratiques religieuses par les autorités ecclésiastiques⁴.

Le XVIII^e siècle a été prodigue en tentatives de réforme qui ont souvent été qualifiées de « régalistes », expression que l'historien devrait éviter d'employer en raison de sa nature péjorative et polémique. Ce que l'on appelle les « réformes bourbonniennes » dans l'espace hispanique, et « les réformes pombaliennes » dans l'espace lusitanien, ont renforcé le contrôle des couronnes sur le monde ecclésiastique au moyen de mesures orientées dans une même direction générale : la diminution du pouvoir des ordres religieux et le renforcement des institutions du clergé séculier (évêques, chapitres de cathédrales, curés, séminaires). Dans la mesure où elles essayaient d'adapter les institutions religieuses aux changements politiques et économiques qui s'étaient produits dans le monde atlantique, nous pouvons considérer ces réformes de sécularisation dans le sens dans lequel nous avons défini le concept. Mais l'opposition Église-État, que les historiens évoquent généralement pour les interpréter, s'avère anachronique quand elle est appliquée à ce contexte.

L'amointrissement du pouvoir du clergé régulier essayait de déplacer les obstacles qui opposaient l'autonomie des ordres et certaines doctrines théologico-morales à l'affirmation du pouvoir royal et aux premières initiatives confiscatoires. Les sécularisations de paroisses et l'expulsion des jésuites des possessions portugaises et hispaniques allèrent en ce sens. Le transfert de ressources en faveur du clergé séculier renforçait le segment ecclésiastique qui s'adaptait mieux aux nécessités politiques et économiques des monarchies, depuis que l'autonomie du religieux représentait un obstacle aux projets de renforcement du pouvoir monarchique. Cette tension a été signalée, par exemple, par le ministre Campomanes quand, dans son *Juicio Imparcial* (1769), après avoir rappelé l'idée traditionnelle que « l'Église elle-même est dans l'État », il affirma que les ecclésiastiques ne pouvaient être exemptés de leurs obligations de « vassaux de sa Majesté et de citoyens⁵ ». La saisie des biens du plus riche des ordres américains, la Compagnie de Jésus, au moyen de ce que l'on a appelé des « juntas de temporalités », est allée dans le même sens. Le principe directeur a été celui que Gaspar Melchor de Jovellanos cita des années plus tard

pour justifier toute autre mesure de dépossession : les propriétés ecclésiastiques appartenaient en dernier ressort à la société et, pour cette raison, sa main ecclésiastique – la monarchie – pouvait les redistribuer en accord avec les priorités que les temps dictaient⁶. Les conseils provinciaux qu'a convoqués Carlos III après l'expulsion des jésuites en 1767 sont un exemple éloquent de cette même tendance à réduire le pouvoir des clergés réguliers, depuis qu'ils ont renforcé l'axe du pouvoir vertical qui descendait des évêques et des chapitres de cathédrales vers les prêtres, limité l'autonomie des clergés réguliers en ce qui concerne l'autorité des Ordinaires diocésains, demandé l'éradication complète des doctrines morales probabilistes – dont on accusait les jésuites de les avoir diffusées dans le but de miner le pouvoir royal –, exigé le contrôle royal et épiscopal des fraternités et des confréries et appelé à mettre le clergé au service d'un projet civilisateur en visant à faire des habitants de l'Amérique – spécialement ceux des zones rurales – des sujets fidèles et industriels de la couronne⁷.

Si nous pensons à ces réformes du XVIII^e siècle comme à des étapes d'une prétendue lutte éternelle entre l'Église et l'État, nous allons bien mal les comprendre, parce que le processus de formation et de différenciation de ces deux organes se trouvait encore à ses débuts. Mais nous pouvons les définir comme sécularisantes dans la mesure où elles ont essayé d'adapter les institutions, les pratiques et les idées religieuses aux nécessités politiques et économiques de l'époque. Un grand nombre de ces nécessités survivront, comme nous le verrons, durant le siècle suivant, ce qui donnera lieu à ce qu'après la rupture du lien colonial, de nombreux secteurs de l'Amérique essaient de les reprendre ou de les approfondir avec un succès inégal.

Révolutions et réformes

L'aube du XIX^e siècle fut marquée par les crises métropolitaines et les révolutions d'indépendance, sanglantes en Amérique latine, et presque sans effusion de sang au Brésil. Une différence entre chaque cas aux conséquences majeures pour la religion fut que le régime monarchique survécut au Brésil tandis que le choix républicain, après quelques hésitations et l'échec

d'une expérience impériale – au Mexique – s'imposa en Amérique ibérique. Le bilan républicain qui, dans le contexte de la Restauration, évoquait encore le sifflement de la guillotine, inspirait une particulière méfiance à Rome qui, dans les années 1820, décida de profiter de la dissolution presque complète de l'empire espagnol pour prendre les rênes des Églises indiennes. Ce choix républicain obligea, d'autre part, à reprendre de plus belle certaines des initiatives bourbonniennes que nous avons appelées sécularisantes, désormais dans le but d'adapter les vieilles structures coloniales au nouvel ordre en construction qui abandonna sur certains points et approfondit sur d'autres les politiques de l'ancien ordre. La continuité de certains problèmes est illustrée par la mise en œuvre de mesures qui, pour l'essentiel, respectèrent les linéaments bourbonniens – centralisation, confiscation – bien que ce soit dans un contexte politique radicalement différent. Pensons aux réformes ecclésiastiques qui furent tentées durant la première moitié des années 1820 – en Grande Colombie en 1821, à Buenos Aires en 1822, au Guatemala en 1823, au Paraguay, au Chili et à Veracruz en 1824, à Cuyo (Argentine) en 1825, au Pérou en 1826 – dont la similitude est notable avec les nombreuses réformes qui furent mises en œuvre au XVIII^e siècle des deux côtés de l'Atlantique.

Ces initiatives – de même que celles du XVIII^e siècle – cherchaient à abattre les obstacles que la vie religieuse opposait aux changements en cours qui, déjà évidentes au XVIII^e siècle, prenaient une plus grande importance à partir des révolutions. L'un d'eux était l'évolution du concept de souveraineté, question qui conserva tout au long du siècle la place prédominante que les révolutions lui avaient donnée. Comme nous l'avons dit, les XVIII^e et XIX^e siècles furent marqués par une accélération du long processus de constitution d'entités politiques souveraines qui excluaient, par principe, tout lien de dépendance externe et tout type de médiation interne entre l'État en construction et la société qu'il prétendait gouverner. Selon les mots de Norberto Bobbio,

La lutte de l'État moderne est une longue et sanglante lutte pour l'unité du pouvoir. Cette unité est le résultat d'un processus à la fois de libération et d'unification : de libération dans sa

confrontation avec une autorité de tendance universelle qui, en étant d'ordre spirituel, se proclamait supérieure à tout pouvoir civil ; et d'unification dans sa confrontation avec des institutions mineures, des associations, des corporations, des villes, qui constituent dans la société médiévale un danger permanent d'anarchie. Comme conséquence de ces deux processus, la formation de l'État moderne vient coïncider avec la reconnaissance et la consolidation de la suprématie absolue du pouvoir politique sur tout autre pouvoir humain. Cette suprématie absolue reçoit le nom de souveraineté⁸.

L'exercice de certaines fonctions souveraines de la part de l'Église – comme la collecte de l'impôt ou l'administration de la justice – ainsi que la dépendance des Églises locales et des ordres religieux à l'égard des autorités gouvernementales et judiciaires extraterritoriales, sont devenus incompatibles avec cette nouvelle conception du pouvoir.

Une autre de ces transformations, particulièrement délicate pour les régimes républicains, était liée à la mutation de la notion de citoyenneté, qui impliquait l'abandon de certaines caractéristiques propres à celle de sujet. La primauté d'un pouvoir politique unifié comportait une tendance à l'égalité juridique, ce qui obligeait à démanteler, dans la mesure du possible, les inégalités propres à l'Ancien régime, parmi lesquelles celles qui imposaient le for ecclésiastique et les votes religieux.

D'autre part, la formation de l'arène politique obligeait à la formation d'une sphère propre à la religion qui imprégnait alors toutes les manifestations collectives. Pensons, par exemple, aux mesures qui ont été prises dans certaines villes pour limiter la présence religieuse dans l'espace public, comme celles qui réglementaient les sonneries de cloches. Tout ceci était lié aux transformations politiques qui étaient imposées comme conséquence de la centralisation du pouvoir.

D'autre part, il y avait celles qu'imposait, sur le plan économique, le capitalisme en expansion, parmi celles que comportait la formation des marchés – d'immeubles, de travail, de produits. Sur ce point, naturellement, il est indispensable d'évoquer la question classique des propriétés amorties que, d'une part, l'économie politique d'inspiration physiocratique, d'autre part, la politique économique d'orientation libérale,

réclamèrent pour les mettre au service des marchés naissants de terres et de produits agricoles.

La nécessité d'apporter des solutions à ces problèmes est devenue une préoccupation d'une importance toute particulière pour les élites gouvernantes du XIX^e siècle qui, dans la première moitié du siècle, avaient dû les rechercher dans l'ensemble des idées qui avaient fondé les réformes de la décennie précédente. Tout particulièrement dans toutes les zones reculées de l'ancien empire espagnol, où la politique réformatrice avait été appliquée dans une moindre mesure ou moins directement, on n'était pas arrivé à la mettre en œuvre, les obstacles étant demeurés intacts. Pour cette raison, on a souvent récupéré la législation disponible, c'est-à-dire la législation coloniale qui, dans certains pays, survécut jusqu'au début du XX^e siècle, combinée peut-être de façon peu cohérente avec la législation nationale. La raison même qui donnait au pouvoir civil le droit d'intervenir dans la réforme de l'Église, dans certains cas sans que le consentement du Saint-Siège soit jugé imprescriptible, provenait de l'ancien ordre : ce n'était que l'ancien droit de patronage que presque tous les gouvernements révolutionnaires – certains avec moins de force que d'autres – affirmèrent avoir hérité en le considérant – comme ils l'avaient appris de leurs maîtres bourbonniens – qu'il n'était pas une concession pontificale mais un attribut de la souveraineté.

Mais le choix de cette sortie que nous pouvons appeler gallicane cohabita avec deux autres d'inspiration différente. Rousseau les aurait peut-être assimilées aux formes archétypiques qu'il appelait, dans le *Contrat social*, la « religion du citoyen », la « religion du prêtre » et la « religion de l'homme ». Il s'agit de trois manières de penser la sécularisation qui s'opposent, voire sont en conflits, mais qui ne doivent être considérés que comme des types idéaux, susceptibles jusqu'à un certain point d'être présents, dans diverses proportions, dans un même discours. La proposition gallicane, récemment ébauchée, se caractérise par sa défense à outrance de l'idée que le droit de patronage est inhérent à la souveraineté et qu'il est nécessaire de préserver les libertés de l'Église locale. L'« Église de l'État », plus ou moins soumise au pouvoir civil, doit être rela-

tivement autonome par rapport à Rome – surtout en matière disciplinaire – et doit être, si possible, débarrassée des relents médiévaux, comme le for ecclésiastique, les dîmes et les structures du clergé régulier. La proposition que nous pouvons appeler intransigeante met au contraire l'accent sur le caractère de *societas perfecta* de l'Église, et qui, par conséquent, la considère comme indépendante de l'État et aussi souveraine sur le plan spirituel que celui-ci sur le plan temporel. Elle ne s'oppose pas nécessairement aux réformes des institutions ecclésiastiques coloniales dans la mesure où les exigences de l'ordre nouveau l'imposent, mais elle n'admet pas qu'on la conçoive ni qu'on la mette en œuvre sans l'intervention – ou du moins le consentement – du Saint-Siège, auquel toute Église locale doit se soumettre en matière, non seulement dogmatique et doctrinale, mais aussi disciplinaire. Pour cette proposition, le droit de patronage n'est en aucune manière inhérent à la souveraineté mais une concession pontificale, par le fait que la révolution ne peut l'exiger comme un héritage, mais seulement le solliciter filialement dans le cadre d'un concordat. Enfin, une troisième idée que nous pouvons appeler libérale demande la neutralité religieuse de l'État, c'est-à-dire la fin du patronage. Elle ne nie pas nécessairement l'identité catholique de la société, ou au moins de la majorité des citoyens, mais elle croit nécessaire de démanteler le cadre juridique de la religion de l'État, souvent afin de favoriser l'immigration et les investissements des puissances protestantes. Elle conçoit les Églises – au pluriel – comme des associations volontaires orientées pour célébrer la foi et adorer Dieu, ce qui implique l'abandon des anciennes compétences judiciaires et coercitives⁹.

On peut s'interroger sur la conceptualisation de la perspective gallicane, et encore plus sur celle de la perspective intransigeante, comme modèles de sécularisation, mais elles le sont dans la mesure où elles impliquent une adaptation des structures religieuses coloniales au nouveau contexte politico-économique et culturel. L'option gallicane offre une forme d'adaptation aux nécessités de la construction de l'État et de la centralisation du pouvoir ; l'option intransigeante propose, en définitive, l'indépendance de l'Église et, par là même, une distinction entre

les sphères religieuse et politique qui constitue l'une des qualités les moins discutables du processus de sécularisation. En outre, on peut aussi alléguer que le schéma intransigeant est plus fonctionnel au regard de la pluralisation idéologique et religieuse que le schéma gallican, qui persiste dans l'identification entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux et entre le citoyen et le fidèle catholique. Si l'Église et l'État, dans le discours intransigeant, entretiennent des liens étroits, ils le font toutefois dans deux ordres complémentaires, comme l'âme et le corps. De plus, étant donné qu'un caractère distinctif du catholicisme contemporain est l'étroite dépendance du Saint-Siège en termes tant théologiques que disciplinaires, la réponse intransigeante représente une rupture plus nette que la réponse gallicane avec le catholicisme de l'Ancien régime.

Si les réformes des années 1820 ont concentré leur attention sur le clergé régulier, cela est dû au fait que les questions que nous venons de mentionner mettaient spécialement en difficulté les ordres religieux. Nous avons, d'un côté, la question des liens externes de dépendance, beaucoup plus forts dans le cas du clergé régulier que dans celui du clergé séculier. Dans le cas de l'Amérique, ses autorités locales dépendaient, jusqu'à la révolution, d'autres autorités relevant de Rome ou de la péninsule ibérique, et étaient ainsi sujettes aux pressions du roi ou du pape, l'un des problèmes auxquels l'ordre révolutionnaire était confronté étant celui de l'élimination ou au moins de la suspension de leur juridiction. Il convient d'observer qu'il ne s'agissait pas d'un problème nouveau : déjà, Philippe II avait créé, pour le gouvernement des franciscains en Amérique, un Commissariat général des Indes, largement autonome par rapport au Supérieur général, et il avait tenté d'étendre ensuite ce mécanisme aux autres ordres religieux, sans succès à cause de l'opposition du pape. Carlos IV y parvint, presque à la veille des soulèvements révolutionnaires, profitant de la conjoncture favorable qu'offrait l'emprisonnement de Pie VII¹⁰.

Nous avons, d'autre part, l'indépendance des couvents les uns par rapport aux autres et leur grande autonomie par rapport aux autorités diocésaines. Cette autonomie était plus grande en Amérique que dans d'autres régions du monde, puisqu'à

l'époque de la conquête, le pape avait conféré aux supérieurs des ordres des privilèges qui leur permettaient d'exercer une juridiction quasi épiscopale. Vers le XIX^e siècle, ces exonérations avaient déjà été déjà assez réduites – en particulier par les Bourbons –, mais elles n'avaient pas complètement disparu. Autrement dit, les couvents appartenaient à cette catégorie d'« institutions mineures » que Bobbio identifie comme des obstacles pour l'unité du pouvoir.

La nature des ordres comportait aussi de plus grandes entraves à la construction de la citoyenneté que ceux que présentait le clergé séculier. L'idée de « mort pour le monde », le renoncement aux droits civils, le vote d'obéissance, s'avéraient incompatibles avec le principe d'égalité juridique de citoyens libres, inhérent à la notion de souveraineté du peuple. Le clergé séculier, par contre, une fois dépouillé de la juridiction personnelle, pouvait beaucoup mieux s'adapter aux nouvelles conceptions.

Aussi les aspects économiques de la réforme de l'Église affectaient surtout les clergés réguliers : si la confiscation tendait à la « libération » de toutes les propriétés de « mainmorte », dans le cas des ordres, il y avait le problème supplémentaire de « libérer », pour le marché du travail naissant, les bras « immobilisés » des religieux, dont le nombre était parfois considéré comme excessif et dont les activités étaient jugées proches de l'amusement. En outre, dans le cas de certains ordres, la pratique systématique de la mendicité allait à l'encontre de la logique que soutenait au capitalisme émergent. C'est pourquoi l'aumône, pratique jadis vertueuse, est devenue en quelques décennies un acte vu avec dédain et en est même arrivée à compter parmi les délits¹¹.

Finalement, il y a des questions plus spécifiquement religieuses qui affectent le clergé régulier. L'une d'entre elles a trait au nouveau concept d'« utilité » que les réformateurs brandissaient et qui, sur le plan ecclésiastique, conduisait à la valorisation presque exclusive du service pastoral centré sur la paroisse. Utile, dans le nouveau contexte, était le prêtre éclairé et ami des nouveautés du siècle, consacré à l'assistance spirituelle et matérielle de ses fidèles, spécialement des plus nécessi-

teux. L'étaient également les ecclésiastiques et les institutions capables de rendre des services que l'on n'estimait pas encore relever obligatoirement du devoir de l'État, ou que ce dernier ne pouvait pas encore se permettre d'offrir, en dehors du domaine éducatif ou de celui de l'assistance hospitalière ou de l'assistance aux défavorisés¹².

Les membres du clergé régulier présentaient aussi des entraves pour la réalisation de l'unification de la fragmentation spirituelle du catholicisme tridentin. La polyarchie institutionnelle de l'Ancien régime comprenait un pouvoir religieux segmenté en corporations de types et d'inspirations différents, ce qui impliquait une fragmentation de l'obéissance et des liens spirituels. Autrement dit, ce que nous appelons trop vaguement « l'Église » était un ensemble vaste et bigarré de corporations qui étaient identifiées avec différentes figures du royaume céleste : chacune possédait ses saints patrons, chaque temple rassemblait sous son toit un ensemble d'autels et d'images qui réunissaient différents segments de la paroisse. Cette fragmentation culturelle organisait le temps et le territoire, en les décomposant en obéissances, loyautés, dévotions et identités différenciées. Sur cet aspect, si la multiplicité d'institutions confiées au clergé séculier soulevait des problèmes, les ordres réguliers en présentaient beaucoup plus. L'ordre républicain induisait pour cela la concentration du pouvoir autant sur le plan religieux que comme voie pour la création de sphères différenciées. Comme nous l'avons dit, seule la formation d'une sphère propre à la religion permettrait l'existence d'autres sphères autonomes par rapport à elle. La religion qui, à l'époque coloniale, s'était diffusée partout, devait être « recluse » dans une sphère propre et délogée – ou du moins marginalisée – de la sphère publique. Pour cela, le début du XIX^e siècle a été marqué par l'adaptation à ses nécessités de la sensibilité religieuse du XVIII^e siècle, ennemie du « fanatisme », des « superstitions » et de la théâtralité baroque qui inondait trop souvent les rues et les places de processions, d'images et de pénitents. Une spiritualité muratorienne, sobre et intérieure, qui cherchait plutôt le silence et la pénombre des temples, qui souhaitait confier sa foi aux soins d'un clergé « éclairé » libre de

« préoccupations » et attentif aux nécessités qu'imposait la marche de la civilisation.

En outre, l'adéquation des structures de l'Église aux exigences du nouvel ordre incluait la question des dîmes et des primats, importants pour des raisons non seulement économiques, mais aussi politiques, depuis que l'État ne pouvait pas permettre qu'un attribut de la souveraineté comme l'encaissement des impôts fût entre les mains du clergé. Mais une fois éliminée la dîme, mesure qui, dans certains secteurs, s'est accompagnée de politiques de confiscation et d'un certain type de réformes du système des droits paroissiaux, il restait à résoudre le problème des revenus ecclésiastiques. Une solution était de remplacer les anciennes sources de financement – la dîme, les primats, les émoluments, les aumônes – par des salaires versés par l'État, ce qui, dans certains cas, a donné lieu à la mise en place de budgets de culte qui ont souvent coexisté avec une partie de l'ancien système. Ce fut notamment le cas à Buenos Aires en 1822 et au Venezuela en 1834, pour ne citer que deux exemples.

En outre, dans certaines régions, on imposait d'apporter une réponse à la nouvelle question des « cultes dissidents », sujet particulièrement important depuis que son apparition avait accéléré les temps des changements sécularisateurs. Bien que l'on ne s'opposât pas nécessairement à la présence de ces « dissidents », l'option gallicane ne s'en préoccupait pas particulièrement. L'identification primordiale entre le citoyen et le fidèle n'empêchait pas l'existence de cultes minoritaires qui étaient supposés être exclusivement des cultes des étrangers et qui constituaient, en ce sens, un problème diplomatique. La proposition intransigeante s'opposait, évidemment, à ce que les « dissidents » pratiquent publiquement leur culte, et surtout à ce qu'ils fassent de la publicité pour leurs « erreurs », en admettant tout au plus qu'ils se réunissent à huis clos dans les cas où il n'y avait pas d'autre solution que de les tolérer. Par contre, le discours libéral représentait une rupture beaucoup plus radicale avec la logique unanimiste, depuis qu'il prônait l'abandon du concept de tolérance – qui impliquait l'acceptation du moindre mal – pour accepter une liberté de cultes sans restriction qui

était conçue comme le résultat logique de la liberté de conscience, mère de toutes les autres libertés.

Le problème de la diversification religieuse et de la tolérance des cultes dissidents présentait des connotations non seulement religieuses, mais aussi sociales, culturelles et spécialement politiques, dès le moment où il obligeait – à la longue – de reformuler le concept de citoyenneté et affectait de manière positive ou négative les relations diplomatiques avec quelques puissances étrangères, du Saint-Siège à l'Angleterre et aux États-Unis. Dans des ports comme Veracruz, Rio de Janeiro, Montevideo, Buenos Aires, Valparaiso, El Callao, Acapulco ou Mazatlán, de petites mais puissantes communautés protestantes ont réclamé le droit de pratiquer leur culte et de disposer de leurs propres chapelles, cimetières et pasteurs. Et même s'ils ne le réclamaient pas, une série de problèmes se présentaient de fait et exigeaient des solutions urgentes, depuis les mariages mixtes et entre « dissidents » jusqu'à la nécessité d'enterrer les défunts dans des lieux à part. Mais le pas qu'impliquait la sanction d'une loi de tolérance n'était pas simple à franchir, en raison de l'opposition, non seulement du clergé, mais aussi de vastes secteurs de l'opinion publique naissante. Il était si peu simple de franchir ce pas qu'en 1834, le congrès vénézuélien a retenu la formule ridicule selon laquelle « la liberté de cultes au Venezuela n'est pas interdite », ce qui donne une idée des négociations difficiles qu'il a fallu conduire pour arriver à un accord. D'autre part, il ne s'agissait pas de tolérer ou non les cultes non catholiques, mais de définir dans quelle mesure et selon quelles modalités ils pouvaient l'être. La première des questions à résoudre était de savoir si l'on devait permettre le culte public ou seulement celui qui était célébré à huis clos, puis si l'on devait voter une loi de tolérance ou proclamer la liberté de conscience et de culte. Au Brésil, la Constitution de 1824 n'a pas proclamé, comme certains secteurs le souhaitaient, la liberté de cultes, mais un système de tolérance qui accordait le droit de pratiquer des rites en privé, de même qu'elle interdisait tout type de persécution pour raisons religieuses – surtout lorsqu'aucune atteinte à la morale publique ou à la religion de l'empire n'avait été commise. L'accord commercial signé entre la province de

Buenos Aires et l'Angleterre en 1825 prévoyait le droit des sujets britanniques de pratiquer librement leur culte avec leurs propres pasteurs et dans leurs propres chapelles, avantage qui a été rapidement étendu à tous les « dissidents » par une loi qui a garanti « le droit de tout homme de rendre un culte à la divinité selon sa conscience ». Mais il s'agissait d'un accord conclu pour satisfaire les intérêts de Buenos Aires et que les autres provinces, rapidement réunies après cinq années de non-existence d'un gouvernement commun, ont dû accepter dans un premier temps pour des raisons politiques, et ont ensuite rejeté presque unanimement. Au contraire, au Venezuela, où le pouvoir ecclésiastique était beaucoup plus faible que dans le Río de la Plata – et plus qu'au Brésil –, la liberté de cultes s'est imposée sans restriction en 1834.

Confiscation et laïcité

À partir du milieu du siècle, les économies latino-américaines ont commencé, selon des rythmes et des modalités différents, à renforcer leurs relations avec le marché capitaliste en expansion, en s'y insérant en général comme fournisseurs de matières premières et de produits alimentaires. Elles cherchaient à la fois à occuper une place dans ce monde qui s'était formé et à dépasser l'état de pénurie auquel avaient conduit les conséquences économiques de la dissolution de l'ordre colonial et de quinze années d'une guerre révolutionnaire qui avait souvent dégénéré en guerres civiles tout aussi longues, coûteuses et sanglantes. Les manques structurels – en ports, en routes et en chemins de fer, en capitaux, en technologie, en travailleurs spécialisés – pouvaient difficilement être dépassés sans faire appel aux investissements étrangers et à l'expérience d'ingénieurs et de techniciens européens ou nord-américains. La mise en production de certaines zones imposait l'immigration d'agriculteurs étrangers. L'expansion capitaliste requérait d'avancer dans le processus de confiscation. La construction d'États nationaux – forme d'organisation politique qui, soit dit en passant, ne devait en aucune manière être conciliée avec la persistance de souverainetés locales – imposait la suppression des obstacles au plein exercice de la souveraineté et la redéfini-

tion de la citoyenneté, qui subsistaient encore en partie. La confiscation, accompagnée de la laïcisation des fonctions et des institutions qui étaient encore sous tutelle ecclésiastique, ont été des mesures que les élites dirigeantes – souvent avec l'appui des classes moyennes émergentes et des ouvriers – ont jugé indispensables pour adapter les structures économiques et politiques à l'époque.

Durant la seconde moitié du siècle, le pluralisme religieux s'est étendu à d'autres régions, bien au-delà des ports, tandis que commençait à se diffuser l'idée que les habitudes de travail, difficiles à retrouver chez les catholiques, étaient inhérentes à la tradition religieuse protestante.

Ainsi, par exemple, en 1852, l'Argentin Juan Bautista Alberdi recommandait que la Constitution, qui devait assurer l'unification politique de son pays qui avait pris du retard, garantisse la liberté de cultes, mesure à son avis indispensable pour le progrès dès lors qu'« exclure les cultes dissidents d'Amérique du Sud, c'est exclure les Anglais, les Allemands, les Suisses, les Américains, qui ne sont pas catholiques ; c'est-à-dire les habitants dont ce continent a le plus besoin. Les recevoir sans leur culte, c'est les recevoir sans l'agent qui fait d'eux ce qu'ils sont¹³. » La liberté de cultes s'est imposée au rythme que dictaient la pluralisation réelle des croyances ou les espoirs des classes dirigeantes. Des lois qui la garantissaient ont été promulguées au Venezuela en 1834, dans l'Argentine unifiée en 1853, en Colombie en 1863, au Chili en 1865, au Costa Rica en 1864 et au Brésil en 1891. Il n'en fut pas de même dans d'autres pays, où le monopole catholique a survécu sur le plan juridique jusqu'au XX^e siècle. C'est le cas de l'Équateur où, en 1904, on a établi un timide régime de « tolérance », ou de la Bolivie, où la liberté de cultes était inconnue jusqu'en 1906.

D'autre part, il y avait la question agricole. S'insérer sur le marché capitaliste impliquait la constitution de marchés de terres, tâche qui, dans plusieurs pays, était entravée par la vaste propriété ecclésiastique ou par le complexe réseau de liens qu'imposait le système de redevances foncières et d'aumôneries. La formation d'un marché de terres obligeait à mettre en œuvre des réformes destinées à la confiscation de

biens de propriété corporative, parmi lesquels on comptait ceux appartenant aux institutions religieuses les plus variées. Le cas le plus notable est celui du Mexique, où la propriété ecclésiastique comprenait près de la moitié des terres cultivables et où le processus de confiscation a été d'une violence inhabituelle. Dans les années 1856, la « loi de confiscation des propriétés rurales et urbaines des corporations civiles et religieuses du Mexique », connue familièrement sous le nom de « loi Lerdo » pour avoir été promulguée alors que Miguel Lerdo de Tejada était ministre des Finances, a décidé la vente de toutes les terres de propriété corporative, ecclésiastiques ou non. Les réactions à la loi, ajoutées à celles qu'ont reçues l'année suivante les mesures anticléricales de la nouvelle Constitution, ont conduit à la guerre civile de 1858-1860, au cours de laquelle le gouvernement a achevé la nationalisation des propriétés ecclésiastiques du pays. En Colombie, un décret de 1861 a imposé la confiscation et la vente par adjudication publique de biens de l'Église, mesure à laquelle, deux années plus tard, la Constitution de Río Negro a ajouté l'interdiction pour les corporations religieuses d'acquérir et de posséder des propriétés immobilières. Le même phénomène s'est produit dans d'autres pays, mais plus tardivement. L'un des cas les plus tardifs est celui de l'Équateur, où les terres de l'Église ont été nationalisées en 1908.

Mais la sécularisation n'a pas été seulement un processus nourri par les changements structurels qu'a connus le continent : surtout à partir de la moitié du siècle, elle est devenue un drapeau idéologique que des secteurs de plus en plus larges de la société se sont décidés à brandir. Le tournant conservateur que Pie IX a imposé à l'Église après les révolutions de 1848 et surtout la République romaine de 1849 a creusé encore plus le fossé entre les partisans du pape et ses détracteurs. Le clivage s'est encore aggravé dans les années 1860, avec l'émergence de la « question romaine » et la publication du *Syllabus errorum* (1864), longue liste d'idées condamnées pour impiété, parmi lesquelles on comptait certaines des plus chères à la tradition libérale. Dans la décennie suivante, la proclamation dogmatique de l'infaillibilité papale dans le Concile Vatican I (1869-1870), le *kulturkampf* allemand et les mesures anticléricales de la

III^e République en France ont avivé le feu. En Amérique latine, comme dans le reste du monde catholique, la virulence croissante du conflit a radicalisé les positions anticléricales et a renforcé les secteurs catholiques les plus conservateurs au détriment de ce que l'on appelait les « catholiques libéraux ». Toutefois, les positions en jeu ne peuvent se réduire à celles des libéraux anticléricaux et des catholiques ultramontains, comme on l'a souvent fait. D'un bout à l'autre du continent, bien qu'avec un plus grand poids dans certains pays que dans d'autres, les tendances se faisant face (bien que peut-être dissimulées) étaient alors au nombre de trois : celle qui défendait la signature d'un concordat avec le Saint-Siège pour régler les questions ecclésiastiques, celle qui préconisait la rupture juridique entre l'État et l'Église, et celle qui voulait faire table rase de l'exercice sans restriction du droit du patronage. Le lecteur doit comprendre qu'il existait une certaine affinité entre ces positions et les traditions gallicane, intransigeante et libérale qui ont pris forme durant la première moitié du siècle. Mais le contexte idéologique est différent : à la fin du XIX^e siècle, le consensus catholique s'était brisé presque partout et, dans un nombre non négligeable de pays, se multipliaient des discours qui investissaient de sacralité la patrie ou la science, dont on attendait des solutions pour tous les problèmes humains. D'autre part, parmi les classes ouvrières issues de l'urbanisation et des industries naissantes, la condamnation du catholicisme ou de la religion tout court n'était pas inhabituelle, parfois accompagnée d'un évangélisme contestataire et de l'espoir en une émancipation sociale à connotations messianiques.

Évidemment, le conflit avec l'Église s'est généralisé, selon des rythmes et des modalités que quelques exemples nous permettront d'illustrer. Au Mexique, comme nous l'avons vu, le gouvernement a promulgué, entre 1857 et 1861, un ensemble de lois qui a commencé par la confiscation et l'expropriation de terres, a continué par la suppression des ordres masculins, l'institution du registre d'état civil et du mariage civil et la nationalisation des écoles et des hôpitaux, et a fini par séparation juridique de l'Église et l'État. Cette politique agressive, qui a été approfondie sous la présidence de Sebastián Lerdo de Te-

jada (1872-1876), s'est retrouvée dans une impasse avec l'interminable succession de mandats de Porfirio Díaz (1876-1880 et 1884-1911), pendant lesquels on a assoupli les contrôles et élargi la marge d'action des catholiques. Mais la révolution de 1910, qui a profité, en principe, du soutien de secteurs entiers de la hiérarchie et du parti confessionnel, a conduit le conflit jusqu'à des niveaux de violence inconnus dans le reste du continent.

Dans d'autres pays, le processus a été moins violent, mais non moins radical dans sa portée. Au Venezuela, où l'Église n'avait jamais été puissante, le dictateur Antonio Guzmán Blanco (1870-1888) a durement réprimé les catholiques qui s'étaient opposés à sa politique laïciste. En 1873-1874, Guzmán a pris une cascade de mesures anticléricales parmi lesquelles la suppression de la juridiction ecclésiastique, la création du registre d'état civil, la nationalisation des cimetières, l'institution du mariage civil comme seul juridiquement valable, la suppression des couvents, des monastères, des collèges et des séminaires, l'éducation laïque et la confiscation des propriétés ecclésiastiques sans compensation économique. L'Église n'a pas du tout réussi à sortir de l'état de prostration dans lequel l'ont plongée ces coups malgré la plus grande bienveillance qu'ont manifestée envers elle les gouvernements de Cipriano Castro (1899-1908) et Juan Vicente Gómez (1908-1935). En Amérique centrale, le libéralisme anticléricale a prédominé à partir des années 1870, un exemple caractéristique étant donné par la révolution guatémaltèque qui a porté à la présidence Miguel García Granados (1871-1873) et Justo Rufino Barrios (1873-1885). Les mesures ont compris la liberté de cultes, la suppression de la dîme et des ordres religieux, et l'expulsion des jésuites. Des mesures semblables ont été prises au Salvador après 1871, au Honduras à partir de 1880, au Costa Rica à partir de 1884, et au Nicaragua sous la présidence de José Santos Zelaya entre 1893 et 1904.

En Colombie, la prévalence de l'une ou l'autre tendance a oscillé de manière pendulaire : à partir du milieu de siècle, mais surtout après la promulgation de la Constitution de Río Negro dans 1863, la politique anticléricale du parti libéral s'est oppo-

sée à permanente (et, à certains moments, violente) opposition catholique – particulièrement forte dans la région d’Antioquia – mais, dans les années 1885, les conservateurs ont récupéré le pouvoir et ont promulgué une nouvelle constitution favorable à l’Église, qui a été appliquée jusqu’en 1930. En Équateur, la bonne fortune du catholicisme a été plus durable. Avec Gabriel García Moreno – dont les relations avec le clergé ont été moins simples que l’on ne le pense souvent – le pays a signé un concordat avec le Saint-Siège, remis le système éducatif en entier entre les mains du clergé, garanti l’indemnité des propriétés ecclésiastiques et promulgué une constitution inspirée du *Syllabus*. Malgré le meurtre du président en 1875, le système n’a pas connu de modifications substantielles jusqu’au début du XX^e siècle. Ce fut sous les présidences de Leónidas Plaza (1901-1905) et d’Eloy Alfaro (1906-1911) que les mesures anticléricales furent imposées dans le pays, surtout avec la promulgation de la Constitution de 1906 qui a juridiquement séparé l’Église et l’État.

Au Brésil, le mouvement républicain qui a été lancé vers 1870 a inclus parmi ses revendications la limitation d’un pouvoir ecclésiastique qui contrôlait encore, sous la tutelle impériale, des domaines fondamentaux de la vie collective. La « Question religieuse » qui, en 1872-1874, s’est opposée à la monarchie et à l’Église en raison de l’expulsion des francs-maçons des confréries – dans les diocèses de Olinda et de Belém – a donné lieu à des débats publics enflammés. Le dénouement du conflit s’est produit avec l’avènement de la république en 1889, quand on a pris diverses dispositions anticléricales et on a proclamé la séparation de l’Église et de l’État. En Uruguay, les mesures de sécularisation qu’a prises le président Bernardo Berro dans les années 1860 ont été reprises avec une plus grande force deux décennies plus tard avec la promulgation de certaines des lois laïcistes les plus classiques de l’époque, comme le mariage civil et le registre civil des personnes. Mais ce fut au début du XX^e siècle, sous la présidence de José Batlle y Ordoñez, que le pays a acquis sa physionomie séculière caractéristique. Les gouvernements de Batlle ont largement légiféré en la matière, en interdisant d’afficher tout

symbole religieux dans l'espace public et sur les édifices publics, en supprimant l'éducation confessionnelle dans les établissements scolaires étatiques, en empêchant le fonctionnement des écoles catholiques, en promulguant une loi sur le divorce, en remplaçant des fêtes religieuses par des fêtes civiles – comme Noël par le « Jour de la famille » et la Semaine sainte par la « Semaine du tourisme » – et en séparant l'Église de l'État en 1919.

En Argentine, l'agitation anticléricale fut intense à partir de la fin des années 1850, mais les relations Église-État, bien qu'elles aient connu une période de crise dans les années 1880 – quand ont été promulguées les « lois laïques » relatives à l'éducation commune, à l'état civil et au mariage civil, n'en sont jamais arrivées à la rupture. Plus encore : à partir des années 1890, les relations se sont améliorées et ont permis un « accord laïque » qui a progressivement étendu le secteur d'influence ecclésiastique. Au Chili également, la laïcisation a été moins radicale que dans d'autres pays. La sécularisation des cimetières en 1883 et la promulgation des lois sur le mariage et l'état civil en 1884 ont certainement réveillé des passions plus vives entre les Chiliens qu'entre les Argentins, entre autres raisons parce qu'au Chili le sort de la laïcisation et de l'Église était fortement lié aux intérêts très terre à terre des partis libéral et conservateur, clivage politique qui ne divisait pas ses voisins (significativement, en Argentine il n'existait pas un parti étiqueté comme conservateur, et toutes les tentatives de formation de partis catholiques ont échoué). Mais la séparation juridique de l'Église et de l'État, bien que proposée au parlement chilien par le pouvoir exécutif en 1884 n'a été obtenue qu'en 1925, quand un curieux accord entre le gouvernement d'Arturo Alessandri et une partie de l'épiscopat, avec l'assentiment du Saint-Siège, a ouvert la voie à la séparation.

En synthèse, malgré les notables exceptions de l'Équateur de García Moreno et de la Colombie conservatrice, il est clair que, pendant la seconde moitié du XIX^e siècle, l'Amérique latine s'est consacrée à la mise en œuvre de politiques qui ont cherché à renforcer le pouvoir de l'État au prix de celui de l'Église, dans certains pays de manière plus conséquente, plus profonde et

plus durable que dans d'autres. Les mesures gouvernementales ont été très semblables d'un pays à l'autre, ce qui est riche d'enseignement sur la fonctionnalité du processus de construction de l'État et de la généralisation des relations économiques capitalistes. Il s'est agi de trouver des solutions à des problèmes qui, tout au long du siècle, selon différents rythmes et modalités, avaient émergé dans tous les pays de la région. Toutefois, le caractère plus ou moins radical des mesures prises n'a pas forcément une relation avec des facteurs structurels, comme pourraient l'être, par exemple, l'immensité de la propriété rurale ecclésiastique ou la portée de la diversification des croyances. Deux pays comparables sur ces plans comme l'Uruguay et l'Argentine ont toutefois suivi des voies très différentes, et c'est la raison pour laquelle il convient de supposer que les clés d'explication d'une telle divergence devraient être cherchées davantage dans le poids de certaines traditions idéologiques que dans des raisons économiques ou sociologiques.

Tous les pays ont créé, tôt ou tard, des systèmes éducatifs étatiques plus ou moins développés, pour lesquels il a fallu établir des programmes scolaires. La définition des contenus a soulevé, dans tous les cas, la question inéluctable de l'inclusion ou non de l'enseignement de la religion catholique. Il s'agissait d'un problème crucial, parce que cela touchait à la place que le catholicisme occupait dans la définition d'une certaine identité nationale en construction. Les élites étaient-elles disposées à admettre que la catholicité constituait une caractéristique de l'idiosyncrasie de la nation ? La fidélité à l'Église et la fidélité au pays étaient-elles en concurrence ? Un pays qui se voulait moderne pouvait-il admettre son identité catholique ? Ou, au contraire, était-il obligé de la renier ? Quelle place réserver à l'Église dans le récit historique ? Les « héros de l'indépendance » qui avaient appartenu au clergé pouvaient-ils figurer dans le Panthéon national ? Dans de nombreux cas, on a opté pour l'éradication complète de la religion de l'enseignement, comme au Pérou en 1860, au Guatemala en 1873, au Brésil en 1891, en Équateur en 1906 et en Uruguay en 1909. Dans d'autres pays, on a mis en œuvre des mesures moins radicales. En Colombie, le système d'éducation primaire et

gratuite étatique, qui a été mis en place en 1870, n'incluait pas l'enseignement de la religion, bien qu'il permette qu'il soit assuré par des membres du clergé dans les écoles. En Argentine, la « loi sur l'éducation commune » de 1884, qui établissait que la religion ne pourrait pas être enseignée par les enseignants mais par les ministres des différents cultes et toujours en dehors des heures de classes, n'était en vigueur que dans les territoires de juridiction nationale, non dans les provinces qui pouvaient voter leurs propres lois en la matière. Dans ces deux pays, le sujet de l'éducation a provoqué des réactions contraires de secteurs du catholicisme. En Argentine, la hiérarchie a condamné l'avènement de l'« école athée », et l'intervention du nonce apostolique dans le conflit a conduit à la rupture des relations diplomatiques avec le Saint-Siège, qui ont repris au début du XX^e siècle. En Colombie, comme cela était prévisible en raison de la configuration religieuse du pays, les choses ont été plus graves : la question de l'éducation n'a pas été étrangère à l'éclatement de la révolution conservatrice de 1876 et de la guerre civile qui a suivi.

De même, les pays latino-américains ont tous créé un état civil et ont nationalisé les cimetières, institutions dont le contrôle par l'Église se heurtait aux nécessités qu'imposait la pluralisation des croyances. Souvenons-nous que dans certaines régions particulièrement concernées par l'immigration, comme Buenos Aires ou Valparaiso, la question des cimetières s'était déjà posée durant la première moitié du siècle. Dans la seconde moitié du siècle, non seulement la présence de « dissidents » s'est développée, mais s'est aussi posé la question de ceux qui avaient apostasié la foi catholique et ne pouvaient – ni ne voulaient – être enterrés en terre consacrée. La question du registre des personnes est allée de pair à celle des cimetières, dès lors que les non-catholiques ont refusé, non sans raison, d'être inscrits dans des registres spéciaux comme des citoyens de seconde catégorie. C'est pourquoi les deux questions ont tendu à être résolues conjointement, ou presque simultanément. Il n'en a pas été ainsi en Argentine, où les cimetières de Buenos Aires ont été nationalisés en 1863 et le registre civil national créé en 1884, contrairement à d'autres pays comme le Mexique et le

Venezuela, où les deux mesures se sont ajoutées à nombreuses décisions anticléricales qu'ont prises Benito Juárez en 1859 et le dictateur Antonio Guzmán Blanco en 1873. C'est aussi le cas du Chili, où les cimetières ont été sécularisés en 1883 et l'état civil a été créé à l'année suivante. Dans d'autres cas, comme dans certaines régions du Pérou et de la Bolivie, l'Église n'a perdu que plus récemment le contrôle sur les registres et sur les cimetières, au XX^e siècle.

La question du mariage civil et du divorce touchait aussi une corde sensible de l'Église, qui a toujours vu dans la famille et non dans l'individu la base de la société. Le mariage civil obligatoire a été établi au Mexique en 1859, au Guatemala en 1873, au Chili en 1884, en Uruguay en 1885, au Brésil en 1891, en Équateur en 1902 – avec le divorce – et en Bolivie en 1911 – bien que l'on ait reconnu en 1920 la légalité du mariage religieux des Indiens. Dans ce cas, la variété de situations est plus grande, parce que bien que dans tous les pays on ait établi le mariage civil, on n'a pas toujours privé le mariage religieux de sa valeur juridique ni permis le divorce. Un cas significatif est de nouveau celui de l'Argentine où, en 1888, on a promulgué une loi sur le mariage civil imposé comme préalable nécessaire au mariage religieux, ce dernier étant *ipso facto* dépouillé de toute valeur juridique, mais tous les projets de loi sur le divorce ont échoué durant près d'un siècle, jusqu'en 1984, ce qui en dit long sur les particularités de la laïcité dans ce pays.

Il existe aussi une variété de situations en ce qui concerne les liens économiques entre l'État et l'Église. Parmi les mesures universellement appliquées figurent l'élimination de la dîme et des primats que, comme nous l'avons vu, quelques pays avaient précocement décrétée parce qu'elles entravaient l'exercice de la souveraineté de l'État. Dans de nombreux pays, on a aussi fait appel – quand cela n'avait pas été aussi fait de façon précoce, à la confiscation des propriétés ecclésiastiques urbaines et rurales. Là où l'on a opté pour la séparation juridique de l'Église et de l'État, la première a été laissée à son sort, mais lorsque les liens n'ont pas été brisés, le problème du financement du culte a réclamé des solutions. Ainsi, dans quelques cas, on a parfois opté pour la création de systèmes de subventions étatiques, complé-

tées par l'exonération fiscale des institutions ecclésiastiques. En Argentine, où l'Église avait toujours été faible et pauvre, le « soutien » au culte catholique qu'a établi la constitution de 1853 a pris la forme d'un budget de culte qui existe encore de nos jours. Bien qu'il soit certain qu'il s'agissait de dérogations peu significatives, comme ne cessaient de le regretter les catholiques, il s'ajoutait également aux contributions économiques que l'Église recevait par d'autres canaux – comme les charges extraordinaires pour diverses institutions autorisées par les chambres des députés et des sénateurs – les charges du budget représentaient pour elle une recette non négligeable et qui, en outre, loin d'être diminué, a été augmentée durant la seconde moitié du XIX^e siècle. Au Pérou, la Constitution de 1860 a également éliminé la dîme et l'a remplacée par une subvention de l'État, comme en Bolivie en 1880.

En somme, vers 1920, les pays latino-américains avaient défini une certaine forme de laïcité, en expropriant l'Église de ses biens et en la privant de ses institutions et de ses fonctions pour les confier aux établissements publics. Certains en étaient arrivés à la séparation de l'Église et de l'État, comme la Colombie en 1853, le Mexique en 1859, le Guatemala en 1879, le Honduras en 1880, le Brésil en 1890, le Nicaragua en 1893, l'Uruguay en 1919, l'Équateur en 1906 et le Chili en 1925. Dans d'autres pays, l'Église a conservé dans une plus grande mesure son pouvoir, voire même l'a renforcé, dans une harmonie relative avec un État que l'on n'a pas pour autant cessé de considérer comme laïque. Autrement dit, bien que les problèmes auxquels il fallait faire face, ainsi que certaines des réponses apportées, aient été identiques, la portée et les modalités des politiques mises en œuvre n'ont pas été toutefois universelles et, dans les faits, celles-ci ont dérivé vers des modèles de laïcité différents, selon que certaines institutions aient adopté ou non certaines réformes – comme le divorce ou le budget du culte – ou que l'on soit arrivé ou non à la complète séparation de l'Église et de l'État.

Comment expliquer des différences tellement marquées face à un problème commun ? Une réponse peut se trouver dans les différentes nécessités auxquelles étaient confrontées les élites dans le processus de construction de la nation et de l'État. Pour

donner un exemple, tandis que dans certains pays, l'élite dirigeante a vu dans l'Église un obstacle à la modernisation, en Argentine, on a mis en avant le mode de gouvernement d'une société jugée ingouvernable, le contrôle d'un espace devenu infini et les modalités de l'inclusion dans la nation des fils de millions d'étrangers qui, dans leur écrasante majorité, étaient catholiques. Il est rare que l'on n'ait pas vu dans l'Église un écueil à dépasser, mais plutôt un agent potentiel de l'ordre avec lequel il convenait de disposer et qu'il fallait par conséquent renforcer. Il ne l'est pas, surtout à partir du moment où l'Église, dans la main de Léon XIII, a abandonné l'attitude retranchée et défensive de Pie IX pour essayer d'offrir des solutions – pas nécessairement inutiles et archaïques – aux iniquités de la société capitaliste et au développement des alternatives « maximalistes ».

Réajustements et dérives de la laïcité au XX^e siècle

La fin d'un monde est survenue avec la Première Guerre mondiale, la révolution soviétique, la multiplication d'alternatives de droite et de gauche à un libéralisme politique qui paraissait agonisant et la crise économique de 1929. Tous ces faits ont eu un fort impact en Amérique latine et ont altéré, souvent significativement, dans plusieurs cas, les équilibres instables qui avaient été établis dans les relations Église-État.

En comparaison avec le siècle précédent qui, dans les grandes lignes, présente un développement plus ou moins homogène, le milieu du XX^e siècle se caractérise par une plus grande disparité : dans quelques pays, la « question religieuse » est restée vive et les conflits ont atteint de hauts degrés de violence – le Mexique, la Colombie –, tandis que dans d'autres, on a resserré les liens entre l'État et l'Église catholique – l'Argentine, le Brésil. Toutefois, certains problèmes ont continué à être communs à beaucoup de pays et certains ont conservé des rapports étroits avec ceux du siècle précédent. Ce fut le cas, de nouveau, de la question des clergés réguliers : le problème de l'« invasion » d'ordres et de congrégations religieux d'origine européenne s'est posé dans de nombreux pays, au milieu du XX^e siècle, et la question du droit des étrangers

d'exercer le ministère et de la collecte des ressources dont on présumait qu'elles étaient destinées aux sièges généraux ou à la curie romaine. Il en fut ainsi au Mexique de la révolution, comme dans l'Argentine et l'Uruguay des premières décennies du nouveau siècle. N'ont pas disparu non plus complètement les liens idéologiques apparus par le passé. Même la tradition gallicane a montré sa réticence à disparaître : en Argentine le patronage a subsisté jusqu'au milieu des années soixante, et dans le Mexique révolutionnaire, l'idée de créer une Église catholique schismatique sous tutelle étatique a effleuré certains dirigeants.

Le cas mexicain est unique dans le continent. Dans ce pays, les relations relativement harmonieuses auxquelles le porfiriat avait été propice n'ont pas empêché que la hiérarchie ecclésiastique et le Parti catholique national favorisent sa chute, ignorant qu'ils jouaient avec le feu. En effet, la Constitution promulguée en 1917 ne s'est pas limitée à réaffirmer la séparation de l'État mexicain et de l'Église catholique, mais a décidé la rupture au point d'établir la suprématie absolue du pouvoir civil dans la vie publique, de nier à toutes les Églises la personnalité juridique, de réaffirmer la nationalisation complète des biens ecclésiastiques, d'interdire au clergé l'établissement et la gestion d'écoles primaires et d'interdire l'existence même des ordres religieux. Depuis, l'Église catholique a dû organiser ses activités et administrer ses propriétés par le biais d'associations de laïques. La révolution a apporté, en outre, avec elle une vague anticléricale et anticatholique beaucoup plus violente que celles du XIX^e siècle, avec des persécutions acharnées de prêtres, de religieuses et de laïques qui ont souvent subi des tortures, voire ont été victimes d'assassinats. Le degré le plus extrême du conflit a été atteint entre 1926 et 1929 avec ce que l'on a appelé la « Guerre des Cristeros », qui a éclaté dans le centre-ouest du pays, cœur du Mexique catholique, durant la présidence du général Plutarco Elías Calles (1924-1928). Les esprits se sont calmés en 1929 quand, pour mettre fin au conflit, on a décidé un nouveau *modus vivendi* qui comprenait la suspension de la loi de 1926 sur le contrôle des activités des prêtres, ce qui a permis une certaine normalisation des activités culturelles et pastorales. Mais les « accords » ne suspendaient pas la loi de

1927 qui appliquait l'article 130 de la Constitution et acceptait une bonne partie des restrictions imposées à l'action ecclésiastique. Les relations État-Église se sont améliorées à partir de la présidence de Manuel Ávila Camacho (1940-1946) qui s'est publiquement déclaré catholique et a laissé à l'Église toute liberté pour développer ses activités. Mais il a fallu attendre 1992 pour que la réforme des articles 5, 27 et 130 restitue la personnalité morale aux Églises et lève l'interdiction des ordres religieux et de l'exercice du ministère sacerdotal aux étrangers.

La Colombie avait été l'une des exceptions du XIX^e siècle durant les temps de la laïcisation de l'État. Tandis que, dans d'autres pays, les politiques laïcistes atteignaient des sommets, ce pays connaissait une situation inverse. La prédominance anticléricale avait perduré depuis le milieu du siècle jusqu'à l'avènement de ce que l'on a appelé la « Régénération » de 1886, qui avait établi une alliance étroite entre l'État et l'Église, alliance qui a survécu jusqu'en 1930, grâce à une nouvelle charte constitutionnelle et un concordat avec le Saint-Siège. Que s'est-il passé ? Apparemment, l'affaiblissement de l'impulsion laïciste, qui s'est vérifiée dans les années 1870, et la récupération des positions perdues par l'Église peuvent être expliqués par l'impossibilité pour l'État d'imposer sa présence et son autorité dans ce territoire immense et extrêmement varié – tant en termes géographiques comme culturels – qu'est la Colombie, même sur des questions aussi fondamentales que l'éducation. La « chrétienté républicaine » qu'ont façonnée les Colombiens a touché à sa fin dans les années 1930, à l'inverse de l'évolution d'autres pays, comme l'Argentine et le Brésil, où la présence confessionnelle s'est renforcée. La Constitution de 1936, sanctionnée pendant la présidence d'Alfonso López Pumarejo (1934-1938), a aboli les articles de la Constitution de 1886 qui déclaraient que le catholicisme était la religion de la nation (article 38) et que l'éducation nationale était organisée « en conformité avec la religion catholique » (article 39). La nouvelle Constitution permettait en outre le divorce, éliminait les exonérations fiscales en faveur des institutions ecclésiastiques et déclarait que l'aide sociale et l'éducation étaient des fonctions propres de l'État. Mais la Colombie était vouée à

nager entre deux eaux : en 1946, les conservateurs, de retour au pouvoir, ont restitué à l'Église certaines des prérogatives que les libéraux lui avaient enlevées. Après une guerre civile particulièrement violente dans les deux camps – contre les prêtres et les églises catholiques, mais aussi contre les militants libéraux et les pasteurs évangéliques –, en 1957, a été conclu un accord entre les deux partis, confirmé par une nouvelle réforme constitutionnelle favorable à l'Église. Le nouveau texte déclarait que « la religion catholique, apostolique et romaine est celle de la nation » et qu'ainsi « les pouvoirs publics la protégeront et feront en sorte qu'elle soit respectée comme un élément essentiel de l'ordre social ». De cette façon, les libéraux et les conservateurs étaient d'accord pour reconnaître la nécessité de conclure un accord qui garantirait le gouvernement du pays, impossible tant que l'on ne reconnaîtrait pas le rôle de l'Église dans la vie collective, spécialement dans les régions aussi dévotes – et prospères – qu'Antioquia. Les libéraux, qui avaient moins de poids, ont été obligés d'abaisser leurs étendards laïcistes.

L'Argentine et le Brésil n'ont pas souffert des violences pour motifs religieux qui ont eu lieu au Mexique et en Colombie. Toutefois, leur cas ressemble à celui de la Colombie sur un point : la recherche du consensus ecclésiastique pour garantir le gouvernement dans des contextes de crise de la légitimité politique et de transformations sociales profondes. Nous avons vu qu'en Argentine les conflits ont été plutôt épisodiques et que les relations Église-État se sont améliorées avec le changement de siècle. On peut dire que l'on est alors arrivé à une reconnaissance tacite que ni l'État, ni l'Église, ne pouvaient remplir leurs objectifs sans le concours de l'autre ou, du moins, qu'il s'avérerait inutilement difficile et coûteux d'essayer. Dans ce contexte, un approfondissement éventuel du programme laïciste dans les années 1880 ne pouvait causer que des problèmes à la classe dirigeante du pays. L'exemple du registre d'état civil dans des régions reculées illustre bien cette situation. Qu'était-ce que l'État sur le plateau patagonien désolé, frappé par le vent et soumis à des températures extrêmes ? Souvent, à peine un ou deux policiers, un chef de gare et un employé de la poste. Sur ces vastes étendues, au début du XX^e siècle, l'agent d'état civil

n'était généralement que le missionnaire salésien ou franciscain qui parcourait à cheval les hameaux et les fermes, enregistrant les enfants avant de les baptiser et célébrant les mariages civils avant d'administrer le sacrement. Avec l'éducation, les choses étaient semblables : l'État ne pouvait pas assurer l'enseignement primaire, du fait des coûts excessifs – sans parler de l'enseignement secondaire – dans de pareilles contrées isolées. À cela, il faut ajouter la nécessité de nationaliser les populations issues des flux migratoires et de contenir l'avancée des « maximalistes ». Le fait est que les relations se sont progressivement renforcées jusqu'à atteindre leur âge d'or dans les années 1930 quand, à la crise économique mondiale, s'est ajoutée l'imposition d'un régime politique faiblement légitime en raison de la pratique de la fraude électorale, de la répression et des bannissements. Mais la conquête du pouvoir par le péronisme à partir de 1945 a compliqué les relations avec l'Église. Juan Domingo Perón ne s'est pas montré disposé à continuer à lui reconnaître la place prédominante qu'elle avait commencé à occuper dans la vie publique, comme cela est apparu évident à l'occasion de la réforme constitutionnelle de 1949. La nouvelle Constitution ne s'est pas fait l'écho des aspirations ecclésiastiques les plus chères, comme celles de mettre fin au régime du patronage et de déclarer le catholicisme religion d'État. L'affrontement de 1955 entre l'Église et le péronisme, et le soutien catholique au coup d'État perpétré cette année-là pour renverser Perón, ont mis en évidence ces désaccords qui, bien qu'ils ne fussent pas passés inaperçus, sont devenus de plus en plus évidents dans les années cinquante. La position de l'Église s'est ultérieurement renforcée pendant les deux décennies qui ont suivi le coup d'État, quand les régimes militaires ou civils successifs ont cherché à compenser, par le soutien de celle-ci, la faiblesse d'un système politique basé sur l'interdiction du parti majoritaire.

Le cas brésilien présente quelques points communs avec le cas argentin. Ainsi, la « République Velha » (1889-1930) a séparé l'Église de l'État et a mis fin au régime du patronage, permettant ainsi à l'Église de participer à sa régénérescence et à son renforcement institutionnel, ainsi qu'au développement de

la pastorale familiale et de l'éducation confessionnelle. Contrairement à l'Argentine, au Brésil, la laïcité a consisté à séparer les destinées de l'État et de l'Église. Mais tout comme dans le cas de son voisin, la crise politique et économique des années 1930 a favorisé une alliance basée sur le soutien catholique au premier mandat du Président Getúlio Vargas (1930-1945) et la complaisance gouvernementale à l'égard des revendications ecclésiastiques. Bien qu'officiellement le catholicisme ne soit pas redevenu la religion d'État, la présence publique de l'Église a été consolidée, soutenue par un déploiement symbolique qui reflétait le nouveau climat de collaboration. C'est ainsi que l'on a proclamé à nouveau jours fériés certaines fêtes religieuses, que les espaces publics ont été remplis d'images de vierge et de saints, que les références au caractère catholique du pays se sont multipliées dans les discours des fonctionnaires, que l'on a restauré l'éducation religieuse dans les écoles publiques (avec le décret n° 19.941 du 30 avril 1931) et que le gouvernement a parrainé les missions dans certaines zones rurales. Vargas, comme les présidents argentins, a fait appel au consensus catholique pour renforcer sa légitimité dans une période de forts changements et de grande instabilité politique. La Constitution de 1934 a démantelé dans une large mesure la structure laïciste de celle de 1891, et celle de 1938 qui a créé l'« *Estado Novo* » a recueilli la sympathie des catholiques les plus enclins à un corporatisme qui s'accordait avec les directives de la *Quadragesimo anno* et la politique promue par Antonio de Oliveira Salazar au Portugal. La législation du travail et l'anticommunisme, l'idée de l'alliance de classes et de la paix sociale, ont fait le reste. Contrairement à celle d'Argentine des années 1950 et 1960, l'Église brésilienne a toutefois négligé le projet restaurateur pour tenir un discours critique face aux inégalités économiques sur lesquelles les politiques développementalistes mettaient l'accent, un discours suffisamment critique pour prendre ses distances vis-à-vis du pouvoir, surtout quand le coup d'État de 1964 a conduit à la mise en œuvre d'une politique répressive qui a fait de nombreuses victimes dans ses rangs.

En guise de conclusion

La seconde moitié du XX^e siècle a constitué, pour l'Amérique latine, une période de forts changements dans différents domaines, de l'économie à la politique et des structures sociales à la religion. Des phénomènes comme l'urbanisation, l'industrialisation, les migrations, le développement de l'éducation ou celui des communications n'ont cessé d'affecter l'univers des croyances. La sécularisation, toujours comprise comme un changement culturel, a par la suite modifié le paysage spirituel. De nouveaux cultes et de nouvelles façons de croire ont commencé à éroder l'hégémonie catholique. Si, au XIX^e siècle, le protestantisme était surtout un phénomène limité aux communautés d'origine anglo-saxonne, à partir de 1950, une partie croissante de la population du continent a commencé à se convertir à la religion évangélique. La pluralisation religieuse s'est encore accrue avec l'arrivée d'autres cultes et avec la visibilité croissante de pratiques ancestrales réprimées, comme celles d'origine afro-américaine. D'autre part, la crise qui, depuis les années soixante, affectait de façon générale toutes les institutions, n'a pas fait exception avec les institutions religieuses. À la distinction des sphères, qui a été laborieusement imposée au cours du XIX^e siècle, le XX^e siècle a ajouté une subjectivité marquée par des croyances et un fort affaiblissement de la capacité normative des Églises, phénomènes qui, au début du XXI^e siècle, sont plus évidents que jamais, même parmi les croyants pratiquants.

Toutes ces transformations ont évidemment influencé, et ne cesseront d'influencer, la reconfiguration nécessaire des laïcités latino-américaines. Si la laïcité a été, au début de la seconde moitié du XIX^e siècle, le produit de rapports de force – souvent très instables – entre les États et les Églises catholiques du continent, et entre les secteurs catholiques et anticléricaux, aujourd'hui, sa définition est beaucoup plus complexe. Les formes concrètes qu'ont prises la sécularisation et la laïcisation dans chaque pays durant la dernière moitié du XX^e siècle mettent sur le tapis des problématiques nouvelles et variées.

En principe, l'Église catholique et l'État ne sont pas encore réconciliés. La problématique de la laïcité s'insère aujourd'hui dans un vaste éventail de forces citoyennes, depuis le vaste monde des Églises chrétiennes et des mouvements religieux jusqu'aux institutions de défense des droits de l'homme et des droits civils, en passant par les partis, les communautés indigènes, les organisations de travailleurs et d'autres expressions de la société civile. La religion – aujourd'hui pas seulement la religion catholique – continue à influencer la définition des politiques étatiques de certains pays, tandis que, dans d'autres pays, elles ont retrouvé l'influence qu'on leur avait arrachée. D'autre part, il existe une plus grande conscience qu'elle peut collaborer efficacement à des tâches significatives pour les sociétés latino-américaines, depuis le combat contre la pauvreté jusqu'à la défense des institutions démocratiques. Dans tous les pays, les croyants et leurs institutions – les Églises, les communautés, les mouvements religieux – ont engagé des programmes de promotion sociale des régions les plus reculées, au point que les gouvernements ne pourraient pas se passer de cette aide. Ils ont aussi joué un rôle significatif dans la défense des démocraties et des droits de l'homme, comme l'illustre le cas des Églises catholiques du Chili ou du Brésil pendant les dictatures militaires.

En somme, de nouveaux problèmes et de nouveaux défis invitent aujourd'hui à réfléchir aux avatars de la tortueuse laïcité latino-américaine. Une laïcité dont l'actuelle redéfinition, par rapport à certaines questions épineuses – comme celle du mariage entre personnes du même sexe et celle de la reproduction médicalement assistée –, semble être destinée à récupérer, là où elle les a perdus, ses traits agonaux les plus caractéristiques.

Brèves orientations bibliographiques

En plus de la bibliographie citée dans les notes, le lecteur pourra approfondir la problématique abordée ou certains cas nationaux par la consultation des ouvrages suivants :

R. BLANCARTE, « Laicidad y secularización en México », in J.-P. BASTIAN (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y*

- América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 45-60.
- S. COLLIER, « Religious Freedom, Clericalism and Anticlericalism in Chile, 1820-1920 », in R. HELMSTADTER (ed.), *Freedom and Religion in the Nineteenth Century*, Stanford, Stanford University Press, 1997, p. 302-338.
- R. DI STEFANO et L. ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina. De la Conquista a finales del siglo XX*, Buenos Aires, Sudamericana, 2^e ed., 2009.
- J. C. ESQUIVEL, « laicidades relativas: avatares de la relación Estado-Iglesia en Brasil », in R. J. BLANCARTE (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008, p. 163-192.
- G. GAETANO et R. GEYMONAT, *La secularización uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*, tomo 1, Montevideo, Taurus/Obsur, 1997.
- J. KRAIBER, *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 3^e ed. 1996.
- R. KREBS WILCKENS, *La Iglesia en América Latina en el siglo XIX*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 2002.
- P. LONDOÑO VEGA, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930*, Bogotá, FCE, 2004 [2002].
- J. LYNCH, « The Catholic Church in Latin America, 1830-1930 », in L. BETHELL (ed.), *The Cambridge History of Latin America, vol. IV c. 1870 to 1930*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 527-595.
- S. MAINWARING, *Igreja e Política no Brasil (1916-1985)*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1999.
- J. MEYER, *Historia de los cristianos en América Latina. Siglos XIX y XX*, México, Jus, 1999.
- P. E. SIGMUND (ed.), *Religious Freedom and Evangelization in Latin America. The Challenge of Religious Pluralism*, New York, Orbis Books, 1999.