



Jean-Pierre Bastian

# Le protestantisme en Amérique latine

Une approche socio-historique



LABOR ET FIDES

Histoire et société

## CHAPITRE 5

### La mutation des protestantismes latino-américains 1961-1992

En un siècle de développement constant (1860-1960 environ), le protestantisme latino-américain semblait confirmer ce que le catholique ultramontain espagnol Menendez Pelayo avait avancé dans son *Histoire des hétérodoxes espagnols* (1881-1883): il existait une corrélation entre hétérodoxie religieuse et révolution libérale dans les pays de tradition hispanique. Les minorités protestantes latino-américaines avaient participé à toutes les causes d'une modernité recherchant une réforme profonde des sociétés traditionnelles latino-américaines. Les libertés de culte et d'association, l'éducation populaire, l'antiesclavagisme, l'indigénisme et le respect de la démocratie républicaine avaient été l'objet de leurs constantes revendications. Loin de rester repliés dans leurs temples et leurs écoles, les pasteurs et les cadres dirigeants s'étaient faits les émules des meilleures causes. Ils avaient été porteurs d'un humanisme chrétien en dialogue avec leur culture. Rejetant le catholicisme ultramontain et le positivisme autoritaire, ils avaient sympathisé avec les idées socialistes chrétiennes, mais se méfiaient du socialisme dogmatique qui évacuait le christianisme, et même le combattait. Au début des années 1960, ils ne pouvaient donc pas se lancer dans les aventures révolutionnaires qui faisaient du marxisme un dogme légitimant les nouveaux pouvoirs en place à Cuba et les guérillas paysannes ou urbaines. De son côté, le projet libéral démocratique paraissait épuisé, et même vidé de son contenu, par les populismes qui n'étaient pas parvenus à résoudre le principal problème social de la région, une pauvreté endémique et la marginalisation économique d'amples secteurs des populations. En même temps, les protestants libéraux se voyaient débordés par des mouvements religieux beaucoup plus dynamiques, évangéliques fondamentalistes d'une part, pentecôtistes de l'autre, nouveaux mouvements religieux enfin. Au lieu de rechercher une réforme religieuse, intellectuelle et morale en dialogue avec la culture de la région, ces nouveaux protestantismes et ces nouveaux mouvements religieux se satisfaisaient d'un activisme religieux conversionniste. Leur succès fut fulgurant, à tel point que le protestantisme libéral se transformait en un résidu, marginal, d'un point de vue numérique, face aux nouveaux mouvements religieux à la croissance exponentielle.

Que s'est-il passé pour qu'un tel projet de réforme religieuse, parvenu jusque-là à s'articuler aux grandes causes démocratiques latino-américaines, se voie, non seulement réduit à une portion congrue, mais perde tout impact social et même la mémoire de son trajet ?

Pour comprendre la situation actuelle au travers d'une histoire immédiate proche de la sociologie de la religion, il faut recourir au concept de mutation religieuse. Comme le rappelait Roger Bastide, « nous ne parlerons pas de mutation tant que nous restons dans une même structure: nous réservons ce terme à tout changement qui se définit comme le passage d'une structure à une autre, comme bouleversement des 'systèmes' »<sup>1</sup>. Or, l'observation de l'efflorescence exponentielle de nouveaux mouvements religieux pentecôtistes ou non en Amérique latine nous conduit à avancer l'hypothèse de la mutation religieuse des protestantismes et du champ religieux latino-américain. Ces nouvelles expressions religieuses se produisent-elles en continuité ou en rupture avec le protestantisme libéral ? Si les éléments de rupture prédominent, y-a-t-il lieu de les désigner du terme de « protestantismes » ou ne convient-il pas de les penser selon d'autres catégories ?

Telles sont les questions qui doivent accompagner la lecture actuelle des nouveaux phénomènes religieux latino-américains et, en particulier, des pentecôtismes. Avant d'entrer dans l'analyse de l'explosion des protestantismes latino-américains – pour reprendre l'expression forgée par David Martin (1990), non pas tant dans le sens de croissance exponentielle qu'il lui attribue, mais dans celui littéral, d'éclatement – nous devons poser les conditions économiques, démographiques, politiques, religieuses qui favorisèrent la mutation religieuse.

## I. Les conditions de la mutation

De 1930 à 1960 environ, l'Amérique latine a expérimenté un rapide processus d'industrialisation et de développement des marchés intérieurs. Mais ce n'est qu'à partir des années 1960 que se produisit l'internationalisation du marché par un développement dépendant des investissements internationaux. Dès lors, et de manière accélérée durant ces trente dernières années, on assista à la déstructuration des secteurs traditionnels de l'économie de subsistance et de troc qui avaient survécu dans les régions périphériques des Etats-nations. L'économie de marché et la monétarisation des échanges, sous l'impulsion de politiques étatiques, s'imposèrent jusque dans les campagnes les plus reculées avec des changements profonds dans le régime de la terre et dans les modèles d'accumulation. Alors que ces régions avaient encore survécu durant la première moitié du siècle selon le modèle de production et d'échanges fondé sur la réci-

<sup>1</sup> BASTIDE, 1970, p. 161.

procité et la redistribution de l'excédent, en s'insérant dans le marché national, elles entrèrent dans des modes d'accumulation et d'échanges inégaux. Une certaine homogénéité sociale antérieure fut remplacée par une différenciation accélérée entre riches et pauvres dans des régions à vocation agricole qui, jusque-là, avaient vécu sur le modèle traditionnel d'intégration sociale, celui de la communauté rurale homogène et corporative.

A grands traits, il est possible de constater que c'est l'ensemble des sociétés latino-américaines qui entraîna brutalement dans un modèle de développement produisant des inégalités sociales toujours plus marquées<sup>2</sup>. Alain Touraine avance à cet égard le concept de sociétés duales, caractérisées par un partage asymétrique des richesses. Alors que, jusque dans les années 1950, d'amples secteurs des populations pouvaient survivre dans une sorte de relative autarcie rurale, ils se trouvaient, par la suite, brutalement confrontés à l'économie de marché et à un appauvrissement lié à la monétarisation des échanges, à la concentration de la terre aux mains de grands propriétaires ou à une productivité faible sur de mauvaises terres.

A cela s'est ajouté l'impact d'une croissance démographique constante due à l'amélioration des services de santé dans les campagnes et dans les villes. A l'expansion de l'économie de marché correspondit la surpopulation des campagnes avec un accès toujours plus limité à la terre et, par conséquent, l'exode rural massif vers les villes ou vers les nouveaux pôles de développement. Ces trente dernières années ont ainsi été celles des migrations constantes des excédents de population rurale vers ce qui devenait des « villes de paysans » (Roberts, 1980), c'est-à-dire des immenses bidonvilles entourant les métropoles de la région. La population de la région passa de 126 millions d'habitants en 1940 à 278 millions en 1970, à 368 millions en 1980 et dépassera les 500 millions en l'an 2000. Le taux de natalité s'est abaissé à 2,7% par année, mais représente encore le deuxième plus fort taux mondial après l'Afrique. Mais certains pays, tel le Nicaragua, connaissent un taux de croissance démographique de 5,2%, tandis que l'Amérique centrale révèle une moyenne supérieure à 3%. Une des conséquences de la croissance démographique et de l'exode rural fut la concentration urbaine des populations nationales. En 1950, les trois-quarts des Latino-américains vivaient encore dans des villes de moins de 20 000 habitants, en 1976, la moitié et aujourd'hui le quart. En 1980, 25 villes latino-américaines comptaient plus d'un million d'habitants, mais Mexico, Buenos Aires et Sao Paulo dénombraient chacune environ 12 à 15 millions d'habitants. Preuve d'une tendance qui est loin de s'estomper, ces villes et leurs périphéries devraient dépasser les 20 millions d'habitants en l'an 2000<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Voir TOURAINE, 1988. BOURRICAUD, 1967. CHEVALLIER, 1977.

<sup>3</sup> ROBERTS, 1980.

La croissance démographique exponentielle et les migrations n'ont fait que renforcer les inégalités produites par une économie de marché dynamique, à la croissance continue, mais produisant une richesse mal redistribuée socialement. De telle manière que la majorité des populations latino-américaines se trouvent dans un état d'extrême pauvreté, tandis qu'une classe moyenne réduite vit dans une opulence précaire, et qu'une minorité détient des fortunes rarement égalées ailleurs. Pour comprendre ces mécanismes d'accumulation et de contrôle social, les causes économiques ne sont pas suffisantes; il faut s'intéresser à la culture politique et religieuse dominante, les deux étant articulées l'une à l'autre.

En dépit de constitutions républicaines, dont les modèles furent européens et nord-américains, les différents types d'autorité et les mécanismes de domination n'entretiennent qu'un rapport fictif avec la démocratie libérale. Il existe une distance entre le pays légal et le pays réel. Or, si le pays légal donne l'apparence de pratiques politiques constitutionnelles, le pays réel reste marqué par la récurrence de l'autoritarisme. Celui-ci plonge ses racines dans une constante, à savoir les mentalités modelées par le corporatisme. Aussi, devant la difficulté de formation d'acteurs sociaux indépendants et représentables, la dissidence religieuse a-t-elle offert historiquement un terrain privilégié à l'élaboration d'alternatives politiques. Ce fut le cas des protestantismes libéraux qui, fonctionnant comme sociétés de pensée, devinrent, au sein de la société civile, des laboratoires anticipant la nouvelle culture politique démocratique, que ces acteurs sociaux en transition désiraient voir naître dans la région. Or, ils se sont constamment affrontés aux forces politiques du corporatisme, renaissant même au-delà des défaites infligées aux régimes oligarchiques par les mouvements révolutionnaires et démocratiques. Ces protestantismes historiques se manifestaient en rupture avec les styles d'autorité et les mécanismes de domination hérités. Nous devons nous demander s'il en fut de même pour les pentecôtismes et les nouveaux mouvements religieux, dans le contexte du regain de coup d'Etat militaires, dès 1964.

En effet, les années 1964 à 1990 ont été celles du retour des régimes militaires en réaction à l'incapacité des gouvernements populistes à maintenir l'ordre corporatiste, menacé par les crises économiques répétées et les mouvements révolutionnaires marxistes qui éclataient dans les campagnes (guérillas du Che Guevara en Bolivie, de Lucio Cabañas au Mexique, de Camillo Torres en Colombie) et dans certaines villes (Tupamaros à Montevideo et Buenos Aires). Dès 1964 au Brésil, 1971 en Bolivie, 1973 au Chili et en Uruguay, 1975 au Pérou, 1976 en Argentine et en Equateur, des régimes militaires prirent le pouvoir par coup d'Etat interposé. De 1958 à 1984, signale Rouquié<sup>4</sup>, «seuls

<sup>4</sup> ROUQUIÉ, 1987, p. 110.

quatre Etats (Colombie, Costa Rica, Mexique et Venezuela) ont connu une succession régulière et ininterrompue de gouvernants civils, choisis conformément aux règles constitutionnelles, ce qui ne signifie pas qu'il s'agisse pour autant de démocraties exemplaires».

De son côté, l'Eglise latino-américaine s'inscrit à la fin des années 1960, animée d'un vent de réforme, dans la mouvance du concile de Vatican II. Cette évolution prit une certaine ampleur à partir de la Deuxième Conférence épiscopale latino-américaine réunie à Medellin, Colombie, en 1968 d'où surgit une nouvelle pastorale marquée par l'option préférentielle pour les pauvres. Cette option fut réaffirmée lors de la Troisième Conférence épiscopale de Puebla, au Mexique, en 1979, mais elle fut lue de manière contradictoire selon les divers secteurs de l'Eglise. La majorité l'interpréta dans le sens traditionnel d'une doctrine sociale qui ne remettait pas en cause l'ordre politique et religieux. Une minorité, qui était parvenue à imposer ses vues à Medellin, l'approfondit dans le sens d'un mouvement de réforme catholique qui prit le visage concret des Communautés ecclésiales de base et théorique de la Théologie de la libération. Ce mouvement de réforme, multiple et plus ou moins radical, tenta de construire une «Eglise populaire», mais échoua dans la mesure où il accepta de se laisser toujours remettre au pas par l'Eglise hiérarchique, qui le combattit frontalement. Cette confrontation s'accrut avec l'arrivée de Jean-Paul II à la tête de l'Eglise (1978). Mais dès 1989, la débâcle du socialisme réel et du marxisme, auxquels s'adossait la solution de remplacement religieuse réformiste catholique, entraîna l'affaiblissement considérable de ces mouvements au sein de l'Eglise catholique. Par ailleurs, même si certains évêques se firent les défenseurs des droits de l'homme face aux régimes militaires, la plupart soutinrent fermement le nouvel ordre imposé par les armes. En fin de compte, l'Eglise catholique vécut un renforcement institutionnel dans le sens d'une lutte contre les forces centrifuges qui menaçaient son intégrité corporative. Cela se fit dans le cadre d'une «romanisation», c'est-à-dire d'une soumission toujours plus accentuée aux décisions du Vatican et dans le sens du renforcement des relations Eglise-Etat<sup>5</sup>.

Au même moment, l'Eglise, qui parvenait à maintenir sa relation privilégiée avec l'Etat, perdait une partie de son assise dans la société civile. En effet, le clergé se clairsemait en ne se renouvelant que difficilement alors que la population vivait une croissance exponentielle et que les sectes se multipliaient.

<sup>5</sup> A ce sujet, voir par exemple BEOZZO, in BERTEN et LUNEAU, 1991. DUSSEL, 1986. Pour une analyse critique, fondée sur des données empiriques, du rôle des Communautés ecclésiales de base, voir HEWITT, 1991.

Faut-il alors attribuer l'explosion des pentecôtismes et des nouveaux mouvements religieux au dynamisme d'une société civile cherchant à s'organiser religieusement, alors que l'Eglise catholique ne parvenait plus à encadrer les masses à cause de la faiblesse de son recrutement sacerdotal ? Ou au contraire, ces nouveaux mouvements religieux seraient-ils le signe d'une recherche populaire de réforme religieuse, alors que les tentatives de réforme catholique restaient limitées, ou étaient en train d'échouer sous le poids du contrôle hiérarchique ? Avant d'avancer l'idée d'une réforme religieuse en marche comme le font certains sociologues (Stoll, Martin), il convient tout d'abord de s'interroger sur les rapports qu'entretiennent les nouvelles sociétés religieuses surgies durant les années 1960 à 1990 avec le protestantisme et la culture politique et religieuse des sociétés protestantes. Autant de questions auxquelles j'essaierai de répondre en tissant une histoire immédiate du protestantisme historique et des pentecôtismes. Pour ce faire, j'utiliserai, dans une approche interdisciplinaire, les travaux des anthropologues et des sociologues qui se sont intéressés aux sectes<sup>6</sup>, protestantes ou non, dans la région.

## II. Croissance exponentielle et géographie religieuse

Tout un chacun s'accorde à reconnaître la rapide croissance des sociétés pentecôtistes et des autres nouveaux mouvements religieux à partir des années 1960. Les statistiques disponibles sont cependant approximatives et ne font que refléter une tendance générale. Une base possible de données est constituée par les estimations de la revue *Christianity Today* (1960) et celles établies par Johnstone (1985). En 1960, le pourcentage de la population protestante ne dépassait guère les 7% de la population globale de la plupart des pays, à l'exception du Chili et de Haïti qui révélaient déjà un taux élevé, supérieur aux 10%. Un quart de siècle plus tard, plus du cinquième de la population du Chili, du Guatemala, de Porto Rico se déclarait «évangélique» alors que c'était le cas pour 17% des Brésiliens ou des Haïtiens et pour près de 10% des habitants de la plupart des pays d'Amérique centrale. Les pays qui semblaient encore résister à cette vague religieuse étaient ceux de la région andine à forte population indienne et ceux qui offraient une image de société sécularisée tels Cuba, l'Uruguay ou le Venezuela.

En chiffres absolus, le cas du Brésil est des plus impressionnants puisque, aujourd'hui, on considère que quelque 30 millions d'habitants (20% des 150 millions) participent des nouvelles mouvances religieuses protestantes et pentecôtistes. Au Chili, entre 2,5 et 3 millions d'individus font de même alors qu'au Guatemala on en compte de 1,5 à 2 millions. Même dans un pays comme le Mexique, qui semble mieux résister au protestantisme et au pentecôtisme, en dépit de sa longue frontière avec les Etats-Unis, près de 3,5 millions de personnes – sur une population au-des-

<sup>6</sup> Le terme de «secte» est utilisé dans son sens sociologique, voir WILSON, 1970 et 1982.

sus de cinq ans de plus de 70 millions en 1990 (4,9%) – se définissaient comme évangéliques et plus d'un million (1,4%) se déclaraient appartenir à d'autres mouvements religieux. Les protestants étaient loin de représenter la totalité des non-catholiques qui dépassaient les 10% puisque l'Eglise catholique paraissait ne pouvoir revendiquer, selon le recensement officiel de 1990, que les 89,7% de la population totale.

Ces données globales prennent un autre sens s'il est possible de reconstruire les distributions régionales des populations non catholiques et d'en préciser la progression. Dans le cas mexicain, en se fondant sur les données des recensements nationaux de 1980 et de 1990, les concentrations de population protestante apparaissaient aux deux extrémités du pays. Dans le sud, un Etat frontalier à forte population indigène comme le Chiapas révélait des taux de «protestants» de 9,5% en 1980 et de 16,3 % en 1990 très semblables à celui du Guatemala; l'Etat voisin du Tabasco dépassait déjà les 12% en 1980 et atteignait 10 ans plus tard les 15 %, tandis que les Etats du Yucatan et du Oaxaca reflétaient des taux presque deux fois plus élevés que la moyenne nationale (3,7% en 1980 et 4,9% en 1990). Dans le nord du Mexique, la plupart des Etats frontaliers montraient, eux aussi, des taux significatifs de population protestante avoisinant les 7% en 1990. En revanche, dans le centre-ouest du pays, terres de vieille et dense implantation catholique et avec une population rurale moins mobile, moins du 1% de la population se définissait comme évangélique en 1980, et moins du 2% en 1990, signe d'une érosion extrêmement lente. Un cas intéressant était celui de la mégapole constituée par la ville de Mexico et ses périphéries qui représentait déjà en 1980 un cinquième de la population du pays. Le taux de population protestante déclarée augmentait dans les marges de la capitale, dans les espaces de population migrante récemment implantée. Le recensement de 1980 nous renvoyait donc à une géographie religieuse non catholique des marges rurales et suburbaines, que confirmait celui de 1990.

Une autre étude sociographique, menée pour la région centro-américaine sur la base du recensement de congrégations protestantes réalisé par Procades (1982) montre, pour chaque pays, des concentrations similaires de population protestante sur les frontières nationales et aux périphéries des capitales (voir carte).

Le taux de croissance comparée durant ces dernières décennies est également un bon indicateur du dynamisme de ces mouvements et de leur croissante influence au sein des populations. Selon David Stoll, «depuis 1960, les évangéliques ont doublé leur taux par rapport à la population globale au Chili, au Paraguay, au Venezuela, au Panama et en Haïti alors qu'ils ont triplé en Argentine, au Nicaragua et en République Dominicaine, quadruplé au Brésil et à Porto Rico, quintuplé au Salvador, au Costa Rica, au Pérou et en Bolivie et se sont multipliés par sept au Guatemala»<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> STOLL, 1990, pp. 8-9.

**Pourcentage de protestants par rapport au total  
de la population nationale en Amérique latine en 1960 et en 1985**

Pays	1960	1985	
	Protestants	Protestants	Groupes religieux marginaux
Argentine	2.1	5.5	1.1
Bahamas	—	56.4 <sup>^</sup>	1.1
Barbade	—	59.3 <sup>^</sup>	2.5
Belize	—	25.8 <sup>^</sup>	2.0
Bolivie	1.0	7.6	0.7
Brésil	7.8	17.4 <sup>^</sup>	0.5
Chili	2.0	10.8 <sup>^</sup>	22.5
Colombie	0.7	3.1	1.1
Costa Rica	4.3	7.7 <sup>o</sup>	2.2
Cuba	3.2	2.4	—
Rép. Dominicaine	1.5	6.4	0.6
Equateur	0.3	3.4	0.9
Salvador	2.2	14.0 <sup>^</sup>	1.2
Guyane française	1.2	6.5	1.7
Guatemala	3.0	20.4 <sup>^</sup>	0.7
Guyane	—	28.0 <sup>^</sup>	1.8
Haïti	10.4	17.4 <sup>^</sup>	0.6
Honduras	1.5	9.9	0.7
Jamaïque	—	38.6 <sup>^</sup>	5.0
Mexique	1.9	4.0	1.0
Nicaragua	4.5	9.3	2.1
Panama	7.6	11.8 <sup>^</sup>	1.0
Paraguay	0.7	4.0	0.3
Pérou	0.7	3.6	0.9
Porto Rico	6.9	27.2 <sup>^</sup>	2.7
Surinam	9.7	19.9 <sup>^</sup>	1.0
Uruguay	1.6	3.1	2.2
Venezuela	0.7	2.6	0.7

**Sources:**

Les données pour 1960 ont été élaborées par *Christianity Today*, vol. VII, No. 21, July 19, 1963, 8; celles de 1985, par Johnstone, 1986, 26, 498-499. La catégorie «protestant» englobe aussi bien les Eglises historiques que les pentecôtistes; la catégorie «groupes marginaux» désigne les sociétés non protestantes, comme par exemple les Mormons et les Témoins de Jéhovah.

Au-delà de son identification à une géographie des marges et de son dynamisme numérique, une des caractéristiques essentielles du phénomène est sa fragmentation en dizaine de petites sociétés religieuses. Même si certaines Eglises pentecôtistes, telles «Brasil para Cristo» ou les Assemblées de Dieu brésiliennes, prétendent recruter plus d'un million de membres, la plupart alignent des statistiques plus modestes. Cette situation est clairement reflétée dans les cas du Guatemala et du Nicaragua où on enregistrait en 1985, respectivement, 106 et 72 sociétés protestantes différentes. Au Guatemala en particulier, parmi les 106 sociétés protestantes, 68 recensaient moins de 1000 membres.

Enfin, une dernière caractéristique est la dominance absolue des sociétés de type pentecôtistes. Même si quelques Eglises historiques, telle l'Eglise luthérienne du Brésil, avec son million de membres, sont encore imposantes, elles se trouvent numériquement marginalisées par rapport aux Eglises pentecôtistes qui constituent en général les quatre cinquièmes, ou plus, du total des forces protestantes dans la plupart des pays. Ainsi au Mexique, les plus importantes parmi les Eglises historiques (méthodiste, presbytérienne et baptiste) ne revendiquent guère plus de 100 000 membres chacune, soit moins d'un dixième des 4 à 5 millions de «protestants» du pays, en immense majorité pentecôtistes.

De ces considérations statistiques, il est loisible de constater qu'en un peu plus de trente ans, le visage du protestantisme a complètement changé. Alors que, jusque dans les années 1960, il était encore possible d'identifier le terme de protestantisme avec les sociétés protestantes fruits des mouvements libéraux de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ces sociétés protestantes «historiques» se trouvent aujourd'hui numériquement marginalisées par rapport à l'ensemble des nouveaux mouvements religieux pentecôtistes avec lesquels elles n'entretiennent que bien peu de liens. C'est pourquoi, il convient d'interroger et de construire l'objet recouvert par le terme «protestantisme» avant d'appliquer celui-ci systématiquement à ces nouveaux phénomènes religieux, dont les rapports théologiques et organisationnels avec les Eglises et les traditions issues des réformes protestantes, paraissent inexistantes, même si certains principes protestants (sacerdoce universel, par exemple) peuvent sembler être respectés de manière implicite. Mais avant d'interroger cette réalité complexe, tentons de percevoir l'évolution des protestantismes historiques eux-mêmes.

**III. Des protestantismes historiques polarisés**

~~Au début des années 1960, la composition des protestantismes était en train de changer. Les Eglises protestantes issues des mouvements associatifs libéraux et les Eglises de transplant devenaient une portion congrue du~~

organisations évangéliques nord-américaines répondirent aux intentions de la CIA visant à combattre les catholicismes latino-américains de la libération sur leur propre terrain. Ainsi, l'organisation caritative *Vision Mundial*, cherchant à distribuer de la nourriture dans les régions rurales misérables ou les bidonvilles, servit à canaliser des ressources qui devaient contribuer à neutraliser l'action des mouvements révolutionnaires au sein des populations marginales.

Tous ces mouvements ont contribué, d'une manière ou d'une autre, à promouvoir parmi les dirigeants protestants latino-américains, pour la plupart d'origine sociale modeste, des modèles intégrateurs tendant à imiter le statut social du cadre moyen d'entreprise. Ils ont aussi servi à dépolitiser les mouvements religieux communautaires et à combattre aussi bien le protestantisme œcuménique que l'«Eglise des pauvres» du côté catholique, dans le contexte de la guerre froide entre 1950 et 1990.

#### IV. Une religion populaire pentecôtiste en expansion

Le champ religieux latino-américain se transforma brutalement durant ces quarante dernières années. Il se produisit une implosion, dans le sens où des centaines de nouveaux mouvements religieux virent le jour. Jusque vers les années 1950, l'Eglise catholique était hégémonique et ne se voyait menacée que par des avant-gardes idéologiques qui se regroupaient au sein des sociétés de pensée, marquées par un anticatholicisme et parfois un anticléricalisme exacerbés. Les schismes catholiques n'avaient jamais prospéré dans la région et les mouvements messianiques sporadiques n'avaient jamais donné lieu à des organisations religieuses rivales: ils s'étaient épuisés après la mort des messies ou avaient réintégré le giron de l'Eglise. En fait, depuis quatre siècles et demi, l'Eglise catholique avait été capable d'intégrer les expressions religieuses d'une religion populaire synchrétique qui vivait avec les valeurs catholiques, en restant subordonnée au catholicisme institutionnel. Le socle religieux populaire n'avait pas été ébranlé, ni même affecté par les mouvements anticatholiques.

Or, à partir des années 1950, il se produisit un phénomène totalement nouveau par son ampleur et par son impact déstabilisateur du champ religieux. Des centaines de sociétés religieuses diverses surgissaient au sein des populations marginales et analphabètes. Au lieu de se développer en articulation avec le catholicisme dominant, elles rompaient avec lui et le combattaient. Il s'est ainsi produit une mutation religieuse d'importance dans le sens où, pour

la première fois depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, d'amples secteurs sociaux latino-américains échappaient au contrôle de l'Eglise catholique.

Il serait trop long d'énumérer ces mouvements qui peuvent être divisés en trois grands groupes: les sectes orientalistes (Krishna, Bahâ'isme, Grande Fraternité, etc.), les sectes synchrétiques d'origine nord-américaine (Mormons, Science chrétienne, scientologie, dianétique, New Age, Témoins de Jéhovah, etc.), les pentecôtismes et autres messianismes. Parmi tous ces nouveaux mouvements religieux, nous nous arrêterons au dernier uniquement, par manque de travaux sur les deux premiers types de mouvements religieux et parce que les pentecôtismes, mieux connus, semblent en effet dominer le champ religieux subalterne ou hétérodoxe, et entretiennent certains liens avec les protestantismes<sup>31</sup>.

Les pentecôtismes naquirent en Amérique latine, nous l'avons vu, au début du XX<sup>e</sup> siècle et ont pu apparaître, au départ, comme une sorte d'excroissance du pentecôtisme nord-américain. Cependant, tels que Lalive d'Epinay les a étudiés au Chili et en Argentine dès 1966, ils s'expliquent davantage par la perte des valeurs et de l'identité, et l'anomie vécue par les masses rurales récemment émigrées vers les métropoles, que par leur rapport aux mouvements religieux pentecôtistes nord-américains. Par l'adoption de pratiques religieuses effervescentes, les marginaux des sociétés latino-américaines créaient une sorte de contre-société où ils recomposaient des relations de solidarité et retrouvaient une force de vivre dans le nouveau contexte qui était le leur. Ils reconstruisaient leur société sur le modèle de l'hacienda, c'est-à-dire de la société rurale d'origine, trouvant dans le dirigeant religieux un patron, à la fois chef naturel et protecteur assurant la reproduction du groupe social marginal dans le sens de l'intégration corporatiste. Des centaines de pasteurs-patrons permettaient ainsi aux marginaux de s'assurer d'éventuels canaux d'intégration au sein de sociétés où ils étaient condamnés à la misère et à la souffrance. Le succès de tels mouvements s'expliquait également par les réponses qu'ils apportaient au malheur social, vécu tout d'abord par la récurrence de la maladie et de la mort dans la géographie de la misère où ils prospéraient. De là, l'importance des pratiques thaumaturgiques inspirées du shamanisme traditionnel et des exorcismes qui ont constitué un élément essentiel du culte pentecôtiste. A cela s'est ajoutée la glossolalie («le parler en langues étranges»), une sorte de défoulement linguistique pour des secteurs sociaux analphabètes ne possédant pas les codes de la rationalité dominante. Enfin, une expression musicale tirée des rythmes populaires donnaient à ces mouvements religieux une composante endogène séduisante.

<sup>30</sup> STOLL, 1982. *Dominación ideológica y ciencia social*, 1979. TRUJILLO, 1981.

<sup>31</sup> Par ailleurs, les autres nouveaux mouvements religieux ne font pas l'objet d'études, à l'exception de HURBON, 1989.

Ces mouvements ont proliféré non seulement dans les banlieues des grandes concentrations urbaines, mais également dans les régions rurales les plus reculées, en particulier en milieu indien. Nous les aborderons dans ces contextes différents, en essayant de dégager leur spécificité sociale et politique.

### 1) Des pentecôtismes urbains

Il est impossible de pouvoir même comptabiliser l'univers religieux pentecôtiste qui se trouve en continuelle expansion et effervescence. Il est constitué par des centaines de petites sociétés religieuses concurrentes, dont certaines dépérissent à la mort de leur fondateur. D'autres émigrent avec leurs membres, alors que quelques-unes connaissent un tel succès que leur emprise s'avère grandissante au niveau national et international. Nous nous arrêterons à cinq de ces sociétés pentecôtistes d'origine suburbaine, dans quatre pays différents de la région afin d'en saisir la dynamique.

Une des premières sociétés pentecôtistes de la région a vu le jour dans les banlieues de la ville de Guadalajara, dans le centre-ouest du Mexique. En 1926, Eusebio Gonzalez (1895-1964), un ancien travailleur agricole devenu soldat, à peine converti au pentecôtisme dans le nord du pays, se sentit appelé à prendre le nom d'Aaron, à restaurer l'Eglise chrétienne primitive et à former un nouveau peuple élu. Après des années difficiles, en 1955, Aaron obtint 14 hectares dans une banlieue déshéritée de la ville au moment où, sous la pression démographique croissante, des milliers de paysans, d'origine indienne, sans terre et sans travail, affluaient vers les centres urbains. Il fonda sur ce terrain, la *Hermosa provincia* (la belle province) de la *Luz del Mundo* (Lumière du Monde). S'inspirant de l'Ancien Testament et s'affirmant le messie d'un nouveau peuple élu, il baptisa les rues du quartier de noms de villes de l'ancienne Palestine. Aaron, aux traits indiens prononcés, devint le cacique d'une structure pyramidale, recréant, sur le modèle de la société rurale, une «grande famille du Seigneur». A sa mort, son fils Samuel lui succéda et développa la société religieuse qui essaima dans tout le pays et en Amérique centrale. La croissance de la société fut exponentielle: en 1966, 66 Eglises et 55 missions y adhéraient, essentiellement au Mexique, au Costa Rica, au Salvador, au Honduras et dans trois villes du sud des Etats-Unis. En 1989, les statistiques officielles de l'Eglise de la Luz del Mundo mentionnaient 11 300 congrégations réparties dans 22 pays en Amérique, en Europe et même en Océanie. Les membres de la société, qui se dénomment les Aaronnites, viennent aujourd'hui en pèlerinage à Guadalajara, en particulier le jour de l'anniversaire de la mort du fondateur. Mêlant identification spirituelle à l'Israël biblique et à certains symboles nationalistes mexicains (Juárez) et latino-américains (Bolivar), ce mouvement messianique s'est universalisé, tout en exerçant une influence certaine dans la politique urbaine de

Guadalajara, par la force de mobilisation corporatiste qu'il représente en faveur du parti au pouvoir<sup>32</sup>.

Un mouvement semblable, restaurateur, s'inspirant également de l'Ancien Israël, vit le jour dès 1956, au Pérou, un pays marqué aussi par les différences sociales et les tensions raciales. Né en 1918, ancien mineur, puis ouvrier de chemin de fer, Ezequiel Ataucusi, devenu pasteur adventiste, chassé de son Eglise à l'âge de 38 ans, créa dans les banlieues de Lima, L'Association Evangélique de la Mission Israélite du Nouveau Pacte Universel. Comme le souligne Granados (1988), 80% des membres de cette secte sont des citoyens d'origine provinciale aux traits indiens prononcés et appartenant au commerce informel. En 1987, les 20 000 membres recensés par le mouvement, connus comme les Israélites, se répartissaient en 800 congrégations dont plus du 60 % se trouvaient dans les bidonvilles de la capitale. Ataucusi, qui se faisait appeler «missionnaire général, grand compilateur biblique, prophète et christ d'Occident» avait également fondé une «cité sainte» à Ciéneguilla, sur les contreforts des Andes proches de la capitale. Il y reconstruisit une société de modèle vétéro-testamentaire et inca idéalisés, puissant contre-modèle pour les milliers de membres qui devaient encore survivre dans les ceintures urbaines misérables. Il a ainsi entraîné tout un mouvement de migration des bidonvilles vers des colonies de peuplement que les «Israélites» ont développé. Ils mêlaient au communalisme biblique «amphitryonique» les traditions andines de répartition corporative de la propriété selon les trois secteurs dévolus à la production individuelle, à l'administration et au culte. Système patriarcal et pyramidal, la société religieuse messianique se distingue de la société globale par ses rites et par l'habillement, qui prétend être celui des patriarches bibliques barbus et aux cheveux longs. Millénarisme restaurateur inca, messianisme biblique et tradition chrétienne forment une sorte de contre-société qui s'offre comme solution de rechange à la société globale décrite comme corrompue et décadente. En 1990, Ezequiel Ataucusi n'a pas hésité à proposer ce modèle à la nation en se présentant comme candidat aux élections présidentielles péruviennes, en créant un parti, le Front populaire agricole. Sur les murs des banlieues misérables de Lima, les «président Ezequiel» devenaient aussi nombreux que les «président Gonzalo», dirigeant et mythe du Sentier Lumineux<sup>33</sup>.

A ces pentecôtismes restaurateurs, nés dans les banlieues misérables et offrant une contre-société rurale idéalisée, s'ajoutent de puissants mouvements de bricolage religieux, associant les pratiques thaumaturgiques aux techniques les plus avancées de la communication de masse. Ainsi au Brésil,

<sup>32</sup> Voir DE LA TORRE, 1989.

<sup>33</sup> GRANADOS, 1988. DUBUIS, 1992.

un ancien vendeur de billets de loterie, Edir Macedo Bezerra, fonda à Rio de Janeiro, en 1977, l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu. En 1990, avec plus de 500 000 fidèles et 700 églises, cette secte pentecôtiste était présente dans huit pays de la région. Capable de remplir le plus grand stade de football du monde, le Maracana de Rio de Janeiro, et de racheter pour 45 millions de dollars une des grandes chaînes de télévision brésilienne, l'«évêque Macedo» a développé dans les bidonvilles du Brésil un message de «'curation' et de libération» à partir du slogan racoleur «arrêtez de souffrir». Vendant toutes sortes de produits aux vertus curatives et à même de transmettre les «bénédictions» de «l'évêque», celui-ci fait une habile utilisation des moyens modernes de communication. Il démultiplie son action en invitant les téléspectateurs à rassembler leurs vêtements et verres remplis d'eau sur leur récepteur de télévision afin de les bénir. Religion populaire, messianisme, technologie et affaires font partie d'un modèle de société religieuse dont la logique se trouve dans la reconstitution de la religion populaire, sur la base des exorcismes et des «curations». Le «phénomène Macedo» doit se comprendre en continuité avec le modèle développé par Manuel de Mello (1929-1989), un travailleur migrant du Nordeste devenu maçon et prédicateur laïque du mouvement pentecôtiste des Assemblées de Dieu. Il avait fondé dans les favellés misérables de Sao Paulo, l'Eglise «Brésil pour le Christ», en 1956. Sous les «tentes divines» qu'il dressait, les miséreux habitués aux pèlerinages du catholicisme populaire y recevaient des «cures divines» miraculeuses. En utilisant la radio, une musique religieuse aux tonalités provinciales et les pratiques de «curation», de Mello devint le pasteur de millions d'auditeurs et laissa à sa mort (1989) une des plus importantes Eglises pentecôtistes du Brésil, avec plus d'un million de membres dont il était le maître incontesté et respecté, même par les autorités politiques qui recherchaient ses faveurs au moment des élections<sup>34</sup>.

Dans les banlieues de Buenos Aires, dans l'Argentine voisine, le pasteur Hector Anibal Giménez, un ancien drogué, et sa femme Irma, une ancienne alcoolique, fondèrent en 1982 «L'Eglise chrétienne rénovée des miracles de Jésus». Dix ans plus tard, cette congrégation comptait 65 filiales et 120 000 fidèles. Le mouvement se développait dans les pays frontaliers et même à Miami. Située dans un ancien cinéma, l'église mère connue comme «l'église du pasteur Giménez» rassemble de 1000 à 3000 personnes par jour durant plusieurs cultes où se succèdent les shows religieux, les exorcismes et la vente d'objets sacrés et de photographies du dirigeant et de sa femme<sup>35</sup>. L'acte religieux devient «un bon spectacle» comme le proposait une Eglise pentecôtiste liée à «l'évêque Macedo».

<sup>34</sup> ALVAREZ, 1992, pp. 26-35. DEIROS, 1992, p. 171. ENDERS, 1992.

<sup>35</sup> DEIROS, 1992, pp. 170 et 175.

Il s'agit essentiellement d'un théâtre dont la composante visuelle est issue de la «culture de la pauvreté», comme l'a dénommée l'anthropologue américain Oscar Lewis. Cette culture religieuse est extrêmement démunie d'un point de vue conceptuel et théologique. Elle provient directement des traditions religieuses du catholicisme des confréries, des associations de laïcs chargées de la gestion des cultes d'un saint ou d'un sanctuaire. Mais elle est reformulée dans le sens de la rupture avec certains aspects du catholicisme populaire, tout en maintenant une continuité avec certaines représentations propres à l'imaginaire religieux populaire. La rupture est sans doute marquée par l'absence de la vénération d'un saint patron et de toute référence mariologique, comme par la «grève» de certaines médiations traditionnelles, par exemple l'alcool. Mais la continuité prédomine dans le sens où, dans le culte du pentecôtisme, le fidèle et le pasteur parlent avec Dieu et non pas au sujet de Dieu. Le discours n'est pas logique, mais magique, car les mots possèdent un pouvoir par eux-mêmes. Il est répétitif et ne cherche pas à comprendre mais à sentir, à expérimenter, à théâtraliser l'imaginaire collectif de la culture de la misère. C'est pourquoi le dirigeant est central, intermédiaire nécessaire pour mettre en œuvre la dramatisation populaire dualiste de la lutte entre les esprits de la lumière et ceux des ténèbres. La prédication est d'une simplicité récurrente. Comme dans la religion populaire la figure du Christ est a-historique. Le Christ catholique populaire, comme l'a bien vu Mackay, est soit l'enfant-Dieu, soit le crucifié sanglant et impuissant. L'humanité du Christ est évacuée également dans le pentecôtisme qui n'en fait qu'un chasseur de démons, un exorciste soumis à la force de l'esprit de la lumière. La prédication populaire pentecôtiste est centrée sur la nécessité de faire surgir les «forces de la lumière» par des «prodiges et des signes» qui se manifestent par la glossolalie, la thaumaturgie et le shamanisme. L'objectif du système catholique populaire et celui du pentecôtisme sont, dans ce sens, identiques: il s'agit de négocier avec les forces surnaturelles auxquelles le fidèle promet quelque chose en échange d'un service. Ce sont les mêmes mentalités de la médiation nécessaire, le dirigeant pentecôtiste remplaçant le saint patron dans la fonction médiatrice. De là, l'aura sacrée qui entoure tout dirigeant pentecôtiste et le pouvoir absolu qui en découle, renforçant les modèles caudillesques de contrôle religieux et social. Cette dramatisation religieuse, qui prétend à une efficacité immédiate, prospère là où la pauvreté, l'injustice, la faim, la maladie, la fatalité et l'ignorance ne sont pas des questions théoriques, mais font partie du vécu de millions de Latino-Américains. Ces secteurs populaires recréent dans les bidonvilles des contre-sociétés et adhèrent aux campagnes pentecôtistes qui prennent l'aspect de la fête religieuse populaire avec ses lumières, sa musique, son bruit, son commerce de symboles religieux. Mais la fête religieuse populaire se trouve réélaboree, reformulée, intégrant les moyens modernes de communication aux formulations religieuses traditionnelles.

Ce puissant bricolage religieux est même parvenu à influencer les protestantismes historiques en perte de vitesse et les mouvements évangéliques. C'est ainsi que les Eglises presbytériennes du Mexique et du Guatemala ont trouvé une assise rurale et indienne en se pentecôtisant. Au Brésil aussi, durant les années 1970, des églises baptistes et méthodistes pentecôtistes ont vu le jour, trouvant un moyen de lutter contre la concurrence religieuse populaire. Cette croissance exponentielle des pentecôtismes nous amène à parler d'une mutation du champ religieux latino-américain et d'une mutation même des protestantismes qui, ayant perdu tout rapport à leur histoire, se muent à leur tour en religion populaire. Mais avant de mesurer, dans la relation au champ politique, le contenu de la mutation, abordons les pentecôtismes ruraux, le complément des phénomènes urbains.

## 2) *Des syncrétismes pentecôtistes ruraux*

Les mouvements pentecôtistes urbains ont attiré l'attention de la presse à sensation et des observateurs. Mais, il existe une double dynamique dans des sociétés duales dont les marges sont suburbaines et rurales à la fois. La progression des mouvements religieux pentecôtistes parmi les populations rurales est peut-être moins spectaculaire, mais tout aussi systématique. Elle est due à un double facteur: la faible présence cléricale catholique dans les régions rurales éloignées et l'autonomie relative des pratiques religieuses depuis la période coloniale, d'une part; l'interaction constante entre ces régions et les périphéries des «villes de paysans», de l'autre, puisque les processus de migration se manifestent à double sens, «le retour au village» faisant partie des stratégies de survie<sup>36</sup>.

Déjà dans les années 1940, l'anthropologue nord-américain Robert Redfield avait observé que les Indiens mayas presbytériens du village de Chan Kom, du Yucatan mexicain, n'hésitaient pas à pratiquer le rite de la pluie<sup>37</sup>. Depuis lors, de nombreux autres anthropologues ont confirmé ces observations en constatant que dans les congrégations pentecôtistes rurales indiennes et même ladines (métisses), les manifestations religieuses traditionnelles se reformulent sous le couvert des rites pentecôtistes. Miller (1979), en étudiant l'Eglise pentecôtiste des Indiens Tobas du Chaco argentin, avait constaté à quel point le pentecôtisme apparaissait en continuité avec le catholicisme populaire toba. Les pasteurs étaient d'anciens shamans et les rites pentecôtistes étaient une recombinaison des pratiques antérieures. Celles-ci servaient à renforcer l'identité ethnique menacée par l'économie de marché et les pressions de la société dominante. Rappaport (1984) avait également

observé que les Indiens colombiens adoptaient le protestantisme transmis par les agents de l'Institut Wycliffe afin de renforcer leur autonomie culturelle et politique. Même chez les populations métisses rurales de la côte atlantique du Nicaragua, longtemps sous influence britannique et converties au protestantisme morave au début du XIX<sup>e</sup> siècle, des pratiques syncrétiques perdurent dans le sens de la différenciation identitaire face au reste du pays, dominé par le catholicisme et l'héritage espagnol.

En région rurale, comme d'ailleurs en milieu suburbain, le pentecôtisme n'attire pas parce qu'il est porteur d'un projet moderne de réforme religieuse, politique et sociale, combattant les inégalités. Bien au contraire, son succès est dû à l'énorme capacité qu'il montre à servir de support à un travail de bricolage religieux syncrétique, renforçant l'imaginaire et les modes de domination traditionnels. Ainsi, le 6 juin 1989, un anthropologue pouvait rendre compte au Guatemala du culte pentecôtiste de la «Mission Cumbre» en pays indien, en ces termes: «Tous les hommes étaient assis à gauche, toutes les femmes à droite et portaient un fichu sur la tête. Les chants étaient en latin et tous faisaient le signe de croix en entrant et en sortant du temple. Ce culte manifestait également des traits typiquement pentecôtistes, tels la 'curation', les exorcismes et autres miracles. De fait ils pouvaient fort bien provenir du royaume des éléments mystiques du catholicisme, jusqu'à un certain point balayés par les réformes catholiques de ces trente dernières années, plutôt qu'être en continuité avec des phénomènes typiquement protestants»<sup>38</sup>. Ces phénomènes de syncrétisme religieux, renforçant l'autonomie culturelle du groupe indien ou rural, trouvent également leur explication dans la fonction politique qu'ils remplissent; d'où la progression exponentielle des pentecôtismes en milieu rural.

Ainsi, dans la Sierra nord de l'Etat de Puebla, Garma (1985) a constaté l'adoption de cultes pentecôtistes par les Indiens totonaques durant les années 1950. La différenciation religieuse correspondit alors à la confrontation entre Indiens et métis dans une économie rurale de production et de commercialisation du café. Les Indiens, producteurs exploités par les métis servant d'intermédiaires, cherchèrent, par le biais de l'autonomie religieuse, à échapper au contrôle économique et politique des métis qui s'effectuait en grande partie par la fête catholique cyclique. Par cette stratégie d'indépendance religieuse, les Indiens purent organiser leur propre négociation directe avec l'organisme étatisé du café. Il semble bien que ce soit l'appropriation de la fête catholique traditionnelle au bénéfice de certains secteurs dominants des populations rurales qui commande l'adoption d'expressions religieuses indépendantes. Jusque vers les années 1950, ces sociétés rurales avaient vécu essentiellement en autarcie et n'avaient guère été affectées par l'économie de

<sup>36</sup> ROBERTS, 1980, p. 135, 142 et 221.

<sup>37</sup> REDFIELD, 1944, pp. 284 et 1952, p. 105.

<sup>38</sup> EVANS, in STOLL et GARRARD, 1993.

marché. La différenciation sociale y était faible et la fête catholique populaire servait à la redistribution de l'excédent. En effet, par le «potlatch» (Bataille et Mauss), la famille qui assumait le coût de la fête religieuse consommait son avoir au bénéfice de la collectivité. La fête permettait ainsi la réciprocité et la redistribution; elle assurait l'équilibre social. Elle avait une fonction régulatrice essentielle. Or, avec le développement de l'économie de marché et la monétarisation des échanges, la société rurale se différencia rapidement et les secteurs enrichis détournèrent la fête catholique à leur profit. Le système des charges guidait les hommes prospères et influents vers le statut envié d'anciens sur la base de l'engagement rituel et des dépenses religieuses au profit de la collectivité. Il servait maintenant à créer un noyau de pouvoir absolu aux mains de quelques caciques et de leur réseau de parenté. Au lieu de redistribuer l'excédent, la fête permettait dès lors l'accumulation toujours croissante au profit des minorités au pouvoir. Le seul moyen d'échapper à cette logique de la domination était la rupture symbolique. Celle-ci s'opéra par le biais de l'adoption du pentecôtisme ou des protestantismes ruraux par les secteurs dominés des populations rurales.

Le cas de la société indienne Tzotzil de San Juan Chamula, du Chiapas mexicain, est exemplaire à cet égard<sup>39</sup>. Durant les années 1950 et 1960, une fraction importante de la communauté se convertit au presbytérianisme et à d'autres cultes de type pentecôtiste. Au début des années 1970, un tiers des 30 000 Chamulas n'était plus catholique, c'est-à-dire échappait au contrôle rituel de la fête catholique populaire cyclique, mais pas au pouvoir des caciques (chefs traditionnels) des familles du centre du village. Ceux-ci redoublaient les exactions contre les Chamulas dissidents, fraction du secteur de la population bénéficiant des moins bonnes terres et ne possédant pas les commerces. En 1974, les «protestants» tentèrent alors de s'organiser contre les «catholiques» afin de se présenter aux élections municipales. C'est alors que les caciques catholiques en reprenant à leur compte les arguments sur l'aliénation des sectes de certains anthropologues marxistes et de certains prêtres, expulsèrent par la force les dissidents religieux, les accusant de détruire l'identité et la solidarité ethniques, s'emparant par là même de leurs terres. Réfugiés sur les pourtours de la capitale du district, San Cristobal de las Casas, les Chamulas «protestants» créèrent des quartiers aux noms bibliques et dénoncèrent la répression dont ils étaient victimes, tout en reformulant sur le plan religieux, dans les bidonvilles du chef-lieu où ils étaient cantonnés, le système traditionnel d'autorité avec lequel ils venaient de rompre. L'évêque du diocèse étant proche des courants de la Théologie de la

libération, luttant, lui aussi, contre les caciques indiens et métis, réprouva l'attitude des autorités Chamulas. Les caciques Chamulas y répondirent en expulsant les prêtres et quelques clarisses chargés de la pastorale en milieu Chamula et offrirent la place à l'évêque de l'Eglise catholique orthodoxe du Chiapas, une secte fondée par un curé schismatique autour de San Pascual Bailon, un saint patron, dont le temple se trouve à Tuxtla Gutiérrez, capitale de l'Etat du Chiapas.

Le cas Chamula montre clairement l'usage pragmatique que les Indiens font de la religion, passant d'une expression à une autre en fonction de l'intérêt des caciques. C'est pourquoi, les caciques «protestants» ne diffèrent guère, dans la structure de pouvoir qu'ils défendent, des catholiques. La fragmentation religieuse due à l'adoption de pratiques religieuses non catholiques, et les temples qui en résultent, est liée aux structures familiales patrilinéaires qui ont modelé les sociétés indigènes. Le refus de l'alcool et des «vices» qui caractérise leur nouvelle religion, de même que le rejet des rites catholiques n'ont rien à voir avec le puritanisme anglo-saxon, mais avec la grève des instruments de contrôle maniés par les caciques traditionnels. La fête catholique est en effet fondamentalement l'objet du commerce d'alcool, nécessaire aux libations. Dans ce contexte, la «grève» de l'alcool devient un acte de refus du monopole commercial détenu par les caciques, comme la «grève» des bougies dont le commerce est aussi un monopole. De même le rejet des rites de travail communautaire, dénoncé et perçu par certains anthropologues comme la preuve par excellence de l'aliénation «protestante», doit se comprendre comme un refus du pouvoir des caciques qui manient le travail collectif à leur profit. Au Chiapas, l'évêque «rouge» et les dissidents religieux menaient un même combat contre l'ordre imposé par les caciques soutenus par le parti révolutionnaire institutionnel (PRI) au pouvoir depuis 70 ans. Alors que l'évêque et les curés de la libération conduisaient ce combat au nom d'une modernité de gauche, les Indiens «protestants» le faisaient à partir d'une stratégie de fragmentation religieuse et de reformulation endogène de leur culture. Cela explique en général les tensions entre communautés ecclésiales de base et pentecôtismes. Les deux projets appartiennent à des univers religieux et culturels opposés. Les premiers, manipulés par les clercs de gauche, œuvrent dans le cadre d'une modernité catholique qui vise la réforme du catholicisme rural et la justice sociale. Les seconds sont des mouvements de résistance fondés sur un travail de bricolage religieux, réalisé à partir de la culture de la misère et de la marginalisation par les acteurs ruraux eux-mêmes.

En milieu rural, que ce soit dans le cadre de luttes intra-indigènes, de tensions entre indigènes et métis, ou de conflits entre secteurs métis, l'adoption des pratiques religieuses pentecôtistes et/ou «protestantes» se fait dans le sens du renforcement de l'autonomie du groupe social concerné. Cette appropriation de pratiques religieuses exogènes se réalise, de manière sélective, dans le

<sup>39</sup> Sur les Chamulas, voir *Excelsior* (Mexico), 21 octobre 1985; 28 mars 1986. *El Universal* (Mexico), 5 avril 1992. TEJERA, 1991.

sens du maintien des facteurs traditionnels de cohésion sociale. Il s'agit par conséquent moins de protestantismes que de catholicismes de substitution. Car, dans toute l'Amérique latine, la fragmentation accélérée du champ religieux, due aux tensions sociales provoquées par la décomposition de l'homogénéité du monde rural, s'opère en continuité avec la religion populaire du catholicisme sans prêtre. Dans ce sens, loin d'assister à un réveil religieux de type piétiste ou protestant, comme l'ont prétendu Martin (1990) et Stoll (1990), on est en présence d'une recomposition de la religion populaire dans le sens de la résistance et de l'adaptation des secteurs sociaux dominés à une modernité qui leur est imposée et dont les conséquences sociales sont désastreuses pour une ample partie de la population. Ce phénomène ne correspond pas à un mouvement de réforme religieuse et sociale, mais à un bricolage religieux. Il élimine les éléments disfonctionnels, il adopte les facteurs exogènes renforçant l'identité collective et recompose un imaginaire religieux et politique corporatiste. En effet, les protestantismes et les pentecôtismes en milieu rural multiplient les modèles autoritaires de contrôle social en démultipliant les caciquats religieux, et potentiellement, politiques. Ils ne sont pas la prémisse d'une modernité religieuse dont la base serait un ascétisme intra-mondain et un rapport à la Bible fondateur d'une culture religieuse de la modernité. L'ascétisme n'y est pas fondamentalement un principe éthique, mais politique, de grève du catholicisme des caciques au pouvoir. La Bible n'y est pas un facteur d'alphabetisation, mais un objet de protection substitutif des saintes images. Afin de comprendre cette fonction traditionnelle remplie par les nouveaux phénomènes religieux en Amérique latine, et la mutation que cela signifie pour les protestantismes, il convient, maintenant, d'analyser le rapport au pouvoir que ces mouvements ont développé durant les deux dernières décennies. En offrant tout d'abord quelques considérations sur les styles d'autorité et les mécanismes de domination propre à l'Amérique latine, nous aborderons ensuite les cas parallèles du Guatemala et du Nicaragua, pour nous intéresser enfin à l'émergence politique des dirigeants pentecôtistes et protestants dans divers pays de la région.

## V. Styles d'autorité et mécanismes de domination

Les styles d'autorité et les mécanismes de domination sont marqués, en Amérique latine, par la récurrence de l'autoritarisme. Celui-ci plonge ses racines dans l'héritage colonial aussi bien qu'il est le fruit de structures rurales longtemps immobiles. Cent cinquante ans d'indépendance n'ont guère effacé trois siècles de colonisation qui ont servi de creuset aux rapports sociaux. La stratification sociale y est tout d'abord une stratification raciale et se fonde sur un ordre dominé par les Blancs et menacé par les métis qui, une fois au pouvoir, n'ont d'autre préoccupation que celle de se «blanchir», d'un point de vue racial et culturel.

Le caractère vertical des rapports sociaux n'est pas que l'expression d'un ordre social traditionnel ou un archaïsme dû à l'impact des structures rurales de l'hacienda sur les mentalités et les comportements. Il est également le fruit des deux acteurs institutionnels bénéficiaires de l'héritage colonial, l'Etat et l'Eglise catholique. Les deux sont l'expression de formes plus ou moins oligarchiques ou personnalisées de concentration du pouvoir et de rejet de toute impulsion indépendante de la part des bases populaires.

Ce style d'exercice du pouvoir se manifeste également au niveau des structures locales, le village ou le quartier. Il est reproduit de haut en bas au travers de chaînes de réciprocités et de dépendances qui structurent les rapports sociaux verticaux. Le caudillisme vers le haut, le caciquisme vers le bas, sont deux modalités, deux types idéaux, des mécanismes de domination au sein des sociétés latino-américaines.

Comme l'a souligné Alain Rouquié, ces manifestations autoritaires naissent dans des sociétés qui présentent les conditions favorables à de telles relations de patronage et de réseaux de clientèle. Dans une formule lapidaire, il en résume la logique: «La politique du don est avant tout une politique de la rareté» et s'inscrit dans la «nécessité de l'intercession»<sup>40</sup>. Ce sont donc la rareté des biens et la médiation nécessaire pour y avoir accès qui fondent le mécanisme par excellence de domination politique. On peut se demander si l'héritage religieux catholique, n'est pas aussi un élément d'analyse. N'y a-t-il pas un recours à la médiation, intrinsèque à la théologie et à la pratique religieuse catholique qui renforce l'imaginaire politique et social corporatiste? Cette constante a été décrite par l'écrivain péruvien Vargas Llosa en ces termes: «Sur le Latino-américain pèse une vieille tradition qui le conduit à attendre tout d'une personne, d'une institution ou d'un mythe, devant lesquels il abdique sa responsabilité civile. Cette antique fonction dominatrice fut remplie dans le passé par les empereurs barbares et les dieux incas, mayas ou aztèques, et, plus tard, par le monarque espagnol ou par l'Eglise coloniale et les caudillos charismatiques et sanglants du XIX<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui, c'est l'Etat qui l'accomplit. Ces Etats que les humbles paysans des Andes appellent «Monsieur le gouvernement», formule coloniale sans équivoque, dont la structure, la dimension et la relation avec la société civile me paraissent être la cause primordiale de notre sous-développement économique et de notre déphasage entre ce dernier et notre modernisation politique»<sup>41</sup>.

En Amérique latine, l'action politique ou religieuse ne dépend pas de l'opinion de l'acteur individuel, mais des services obtenus et de la protec-

<sup>40</sup> ROUQUIÉ, 1987, p. 272.

<sup>41</sup> VARGAS LLOSA, 1989, p. 15.