



HAL
open science

“ La crise du catholicisme latino-américain ”

Olivier Compagnon

► **To cite this version:**

Olivier Compagnon. “ La crise du catholicisme latino-américain ”. *L'ordinaire latino-américain*, 2008, n°210, pp.9-25. halshs-00425380

HAL Id: halshs-00425380

<https://shs.hal.science/halshs-00425380>

Submitted on 19 Jun 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



L'Ordinaire des Amériques

210 (2008)

Le catholicisme en Amérique latine

Olivier Compagnon

La crise du catholicisme latino-américain

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

[revues.org](http://www.revues.org)

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Olivier Compagnon, « La crise du catholicisme latino-américain », *L'Ordinaire des Amériques* [En ligne], 210 | 2008, mis en ligne le 01 novembre 2015, consulté le 21 décembre 2015. URL : <http://orda.revues.org/2613>

Éditeur : Université de Toulouse 2 - Le Mirail; Institut pluridisciplinaire pour les études sur les Amériques à Toulouse (IPEAT)

<http://orda.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://orda.revues.org/2613>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Tous droits réservés

La crise du catholicisme latino-américain

Olivier Compagnon¹

Institut des Hautes Études de l'Amérique latine

En 2002 est paru, sous la plume de l'historien Denis Pelletier, un ouvrage intitulé *La crise catholique* qui a d'ores et déjà fait date dans l'historiographie religieuse française. Focalisant son analyse sur les années 1965-1978, autrement dit sur la période post-conciliaire, l'auteur repérait une série de symptômes lui permettant d'attester l'existence d'une crise au sein du catholicisme français : recul de la pratique religieuse, déclin des vocations, creusement des clivages idéologiques entre les « gauchistes catholiques » d'une part, et rébellion intégriste de Mgr Lefebvre d'autre part, désengagement des militants, etc. Indissociable du contexte particulier des années 1960 et 1970, marqué à la fois par les conséquences de l'*aggiornamento* de l'Église et par l'explosion de Mai 68, cette crise apparaissait toutefois aussi comme « une phase d'accélération d'une longue période de transition au sein de champ religieux français – et occidental [...] »². Participant des logiques de sécularisation à l'œuvre depuis la fin du XVIII^e siècle, elle signifiait pourtant moins « la disparition du religieux de notre horizon » qu'« un

¹ Historien. Membre du CREDAL – UMR 7169 et de l'Institut Universitaire de France. Il a récemment publié « Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique », *Nuevo Mundo – Mundos Nuevos* (Paris), décembre 2008 (<http://nuevomundo.revues.org/index47243.html>) et « Bergson, Maritain y América latina », in Horacio González et Patrice Vermeren (dir.), *¿Inactualidad de Bergson?*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2008, p. 139-150. Une première version – allégée – de ce texte a été élaborée sous le titre « Vie et mort du catholicisme en Amérique latine » et publiée dans l'*Encyclopaedia Universalis* (2008).

² Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot & Rivages, 2005 [2002], p. 10.

processus de diffusion qui s'accommode assez bien de l'oubli de la tradition pour privilégier l'expérience sensible de la croyance »³.

En Amérique latine aussi, le catholicisme a vécu de profondes transformations dans les années qui encadrent le second Concile du Vatican. Objet polémique par excellence, le christianisme de libération a approfondi des lignes de faille idéologiques anciennes ou en a creusé de nouvelles, remettant en question l'unité de l'Église et faisant même redouter à Rome la possibilité d'un schisme. À partir de 1978, Jean Paul II organisa la mise au pas de l'Église des pauvres et rétablit ainsi un consensus de façade qui, allié au leitmotiv de la « nouvelle évangélisation » et aux grandes célébrations du cinquième Centenaire de la Découverte, donna l'illusion d'une restauration catholique et de lendemains qui chanteraient.

Quiconque dresse l'état des lieux du catholicisme latino-américain au début du XXI^e siècle constate pourtant que la crise – dont le premier symptôme réside dans la conscience de crise qui habite actuellement de nombreux clercs et laïcs – demeure une réalité bien présente. Loin de prendre la forme d'un effondrement des pratiques ou d'une sécularisation – notion dont la faible opérativité pour l'Amérique latine a été largement démontrée⁴ –, celle-ci se traduit principalement par le départ des fidèles catholiques vers d'autres affiliations confessionnelles. Religion hégémonique depuis l'arrivée des Européens dans le Nouveau Monde à la fin du XV^e siècle, le catholicisme latino-américain connaît en effet, depuis les lendemains de la Seconde Guerre mondiale, un recul spectaculaire qui ne se dément pas aujourd'hui. Confrontées à la concurrence de nouvelles organisations religieuses dont le dynamisme et la croissance ont frappé tous les observateurs, les Églises du sous-continent semblent incapables d'enrayer leur déclin en dépit des stratégies de reconquête qui ont été déployées depuis une trentaine d'années. À la mort de Jean Paul II en avril 2005, les espoirs qui avaient pu être placés dans l'hypothèse d'un pape latino-américain ont été déçus par l'élection – sous le nom de Benoît XVI – de Joseph Ratzinger, grand ordonnateur de la répression de la théologie de la libération dans les années 1980. Alors que les lieux de cultes pentecôtistes ne cessent de se multiplier et que tous les indicateurs statistiques attestent la poursuite d'une érosion rapide du monopole catholique, la politique actuellement mise en œuvre par Rome ne semble pas en mesure de combler le fossé

³ *Id.*, p. 7.

⁴ Voir notamment Jean-Pierre Bastian (dir.), *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine – Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001.

existant entre les attentes de sociétés en voie de modernisation et un catholicisme miné par de multiples contradictions.

Le monopole catholique en perspective

Dès la découverte du Nouveau Monde par Christophe Colomb en 1492, l'Amérique latine fut pensée comme « naturellement catholique ». Le paradis terrestre qui semblait s'offrir à la Couronne espagnole, puis au Portugal après que Cabral eut touché les côtes du Brésil en 1500, ne pouvait être qu'une juste compensation émanant de la Providence, au moment précis où la catholicité perdait du terrain en Europe sous les coups de boutoir de la Réforme. Aussi conquête et évangélisation furent-elles menées de concert dans la première moitié du XVI^e siècle, sous l'œil bienveillant de l'autorité romaine qui avait pris soin d'éviter que les royaumes de la péninsule Ibérique ne se déchirassent dans leur expansion territoriale et ne compromissent par la même occasion cette expansion inespérée des frontières de la catholicité⁵. L'arrivée des premiers colons dans les Caraïbes s'accompagna ainsi de l'envoi de missionnaires, chargés d'extirper l'idolâtrie des âmes indigènes et d'y ancrer la foi chrétienne. Des centaines d'ouvrages parurent en langues indigènes afin de divulguer les rudiments du catholicisme, tandis que ceux qui persistaient dans leurs croyances païennes firent l'objet d'une répression parfois brutale. En l'espace de quelques décennies, l'Église catholique devint l'un des piliers de l'ordre colonial dans un échange de légitimité croisé avec l'État. Tandis que le *Patronato Real* – *Padroado Régio* en portugais – permettait au pouvoir temporel de nommer les évêques, d'administrer la dîme, de superviser les tribunaux ecclésiastiques ou encore d'autoriser l'implantation d'édifices culturels, l'institution ecclésiastique jouait un rôle de contrôle social par le biais de l'Inquisition, justifiait la domination européenne en arguant de la barbarie des Indiens et de la nécessité de leur faire partager les lumières de la foi, et pouvait même suppléer l'autorité royale en cas de vacance du pouvoir. Religion unique, le catholicisme avait trouvé en Amérique latine un lieu de resourcement

⁵ Jean-Michel Sallmann résume cette donnée efficacement : « les Portugais et les Espagnols ne dissocièrent jamais ces deux aspects de ce qu'ils considéraient comme une mission providentielle : la conquête des marchés mondiaux et la conquête des âmes par l'évangélisation, à la fois préalable à leur domination politique et son aboutissement. La propagation du catholicisme affirmée avec des intonations messianiques par la monarchie portugaise [...], plus encore que par la monarchie catholique sous Philippe II et ses successeurs, constituait la raison d'être de la politique étrangère des États ibériques » (*Géopolitique du XVI^e siècle, 1490-1618*, Paris, Seuil, 2003, p. 334).

duquel il pourrait ensuite, de nouveau, essaimer aux quatre coins du monde.

Certes, quelques ombres ternissaient bien le tableau. Nul n'était dupe que l'exportation de la Sainte Trinité sur le pont des caravelles ibériques n'avait pas complètement éteint le feu des croyances précolombiennes. Aussi vivaces fussent-elle, certaines pratiques de la religiosité populaire telles que le culte immodéré des saints laissaient voir aux observateurs européens – et notamment romains – de multiples syncrétismes menaçant la pureté d'un dogme que l'on souhaitait immuable. Par ailleurs, les millions d'esclaves africains chargés de mettre en valeur les inépuisables ressources du Nouveau Monde perpétuaient les croyances de leurs ancêtres en terre américaine, en dépit des conversions de façade auxquelles ils avaient été soumis – la plupart du temps avant même d'embarquer à destination des colonies ibériques. Enfin, ni l'Amérique hispanophone ni le Brésil ne parvenaient réellement à produire leurs propres élites catholiques et à exaucer le rêve d'une chrétienté métisse, l'administration des biens du salut restant pour l'essentiel aux mains d'Européens venus faire carrière outre-Atlantique⁶. Toutefois, l'ensemble de ces réserves n'altérerait pas réellement l'image d'un monopole catholique que les Indépendances ne remirent pas réellement en question.

En effet, l'entrée de l'Amérique latine dans l'ère de la modernité politique ne bouleversa pas fondamentalement la donne en matière de pratiques religieuses. Certes, le retour en Europe de nombreux clercs provoqua une crise durable de l'encadrement catholique ; le conflit entre Rome et les jeunes Républiques au sujet du *Patronato* – le Brésil impérial faisant là exception, du moins jusqu'en 1890 et la séparation de l'Église et de l'État – plaça l'institution ecclésiale dans une situation délicate jusque vers 1850 ; la disparition de l'Inquisition et la reconnaissance de la liberté religieuse dans certains pays – comme le Mexique – favorisèrent l'immigration d'Européens réformés et de juifs, jusque-là bannis du Nouveau Monde ; et la séduction exercée par le darwinisme, le matérialisme, le positivisme ou le scientisme entraîna un certain rejet de la foi parmi les élites, au nom des valeurs supérieures de la raison et du

⁶ Sur cette période abondamment documentée par l'historiographie, voir le classique Hans-Jürgen Prien, *Historia del cristianismo en América latina*, Salamanca, Sígueme, 1985 [1978] ; ou encore l'excellente analyse du cas péruvien par Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los Indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, IFEA, 2003. Les volumes de la *Historia general de la Iglesia en América Latina* (Salamanca, Sígueme, 1981-1995), édités par la Comisión de Estudios de la Iglesia en América latina (CEHILA) dans une perspective proche de celle de la théologie de la libération, sont également des outils précieux.

progrès, dans le dernier tiers du XIX^e siècle. Il n'en demeure pas moins que l'immense majorité de la population latino-américaine – entre 90 et 95 % selon les estimations communément admises – demeure bel et bien dans le giron du catholicisme jusqu'au milieu du XX^e siècle. Et c'est d'ailleurs bien en vertu de cette catholicité-là, intrinsèque en quelque sorte, que l'Amérique au sud du Rio Grande fut désignée comme « latine » à partir des années 1850, par opposition à celle du Nord, anglo-saxonne mais surtout protestante⁷.

Le tournant historique du second XX^e siècle

Ces éléments étant rappelés, les années 1950 constituent une véritable rupture historique en ce qu'elles marquent une profonde remise en question du monopole confessionnel détenu par le catholicisme. Malgré les incertitudes pesant sur la statistique religieuse⁸, quelques ordres de grandeur montrent l'importance et la rapidité de la mutation : environ 75 % de la population latino-américaine est catholique au terme des années 2000, alors que ce pourcentage était supérieur à 90% à la fin des années 1950. Le déclin est parfois plus net à l'échelle locale : dans l'État du Chiapas au Mexique, 92 % de la population se disait catholique en 1970, 76 % en 1980, 67 % en 1990 et seulement 58 % en 2000.

D'autres indicateurs attestent le déclin du catholicisme. On observe, par exemple, depuis les années 1960, un recul des taux de messalisants – notamment chez les hommes – et des pratiques sacramentelles. L'évolution du nombre de baptêmes entre le début des années 1970 et la fin des années 1990 est par exemple révélatrice : la chute est flagrante dans tous les pays du sous-continent à l'exception de la Bolivie, du Guatemala et du Salvador, alors que l'on considère que c'est le sacrement

⁷ Sur le XIX^e siècle, plusieurs ouvrages offrent une bonne vision de synthèse : Jean-André Meyer, *Les chrétiens d'Amérique latine, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Desclée, 1991 ; Rosa María Martínez de Codes, *La Iglesia Católica en la América Independiente (siglo XIX)*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992 ; Ricardo Krebs W, *La Iglesia de América Latina en el siglo XIX*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2002.

⁸ Celle-ci repose en effet souvent sur l'auto-déclaration – qui pose les mêmes types de problème pour les affiliations confessionnelles que ceux que l'on connaît pour la couleur de peau (par exemple dans le cadre du recensement au Brésil) – ou sur des chiffres directement fournis à Rome par les paroisses et diocèses – qui ont tout intérêt à minimiser l'érosion de la pratique et du nombre de fidèles.

qui a le mieux résisté à l'érosion, comparé au mariage, à la communion, à la confirmation ou à l'extrême-onction⁹.

Cela ne signifie pas que le nombre de catholiques ait diminué en valeur absolue : l'Amérique latine reste bien « le continent le plus catholique du monde » et représente 48 % des 1,1 milliards de fidèles répartis dans le monde. Mais l'érosion est incontestable et n'est liée ni à la sécularisation des sociétés ni à un quelconque désenchantement, mais au transfert de catholiques vers d'autres affiliations au premier rang desquelles figurent les Églises pentecôtistes. Apparues au début du siècle en Amérique latine (au Chili en 1906, au Brésil en 1910) et communément classées dans la catégorie « protestantisme », celles-ci n'ont pris véritablement leur essor qu'après la Seconde guerre mondiale et constituent actuellement le principal facteur d'explication de la fragmentation religieuse en Amérique latine. Fréquemment qualifié de « religion chaude », le pentecôtisme met l'accent sur l'effusion de l'Esprit Saint auprès de la communauté des croyants : il se caractérise par une liturgie mettant en avant le collectif des fidèles réunis pour le culte, par une présence charismatique du leader spirituel, par une extraversion des manifestations de la foi et par un prosélytisme exacerbé.



⁹ Au Venezuela, on dénombrait ainsi 27 baptêmes pour 1 000 catholiques en 1972 et seulement 10 à l'aube du XXI^e siècle.



Église baptiste, église presbytérienne et bâtiment de l'Église Universelle du Royaume de Dieu à Barrerinhas (Maranhão, Brésil).
Clichés Olivier Compagnon, juin 2006

Au Brésil où les dénominations se comptent désormais par centaines, on dénombrait 3 millions de pentecôtistes en 1970, 5,5 en 1980, 10,5 en 1988, 15 en 1992 et plus de 30 au milieu des années 2000. Pour

l'ensemble de l'Amérique latine, cette progression des effectifs pentecôtistes atteint 5 % par an au milieu des années 1990 et devrait osciller entre 8 et 10 % vers 2010. Et si quelques pays comme l'Argentine ou la Colombie ont paru un temps demeurer en marge de cette décatolicisation, des études les plus récentes démontrent qu'ils sont à leur tour touchés et que le phénomène est désormais commun à l'ensemble de l'Amérique latine¹⁰.

Expressions de l'anomie et de l'exclusion régnant dans un premier temps¹¹ et longtemps désignées comme des sectes, les Églises pentecôtistes ne sont pas contentées de croître très rapidement depuis un demi-siècle : elles ont également diversifié leur clientèle, qui couvre désormais largement les classes moyennes. Leur immixtion en politique et le rôle qu'elles ont joué lors d'élections récentes – ainsi lors de la présidentielle brésilienne de 2006, où Lula ménagea tout particulièrement les gigantesques réservoirs de voix que sont l'*Assembléia de Deus* et l'*Igreja Universal do Reino de Deus* – en attestent, tout comme le fait qu'il n'y a plus de honte à appartenir à l'élite intellectuelle de telle ou telle capitale et d'afficher publiquement son affiliation pentecôtiste. Loin de se réduire à une déclinaison religieuse de l'impérialisme nord-américain comme on l'écrivit trop rapidement dans les années 1960, le succès des Églises pentecôtistes latino-américaines s'explique à la fois par la crise interne à laquelle est confronté le catholicisme et par les stratégies de développement déployées par les nouveaux mouvements religieux. En effet, le catholicisme latino-américain connaît depuis la fin des années 1960 un net déclin des vocations, qui entraîne un désencadrement religieux accéléré alors que les années conciliaires avaient semblé redonner aux jeunes hommes un certain goût pour la carrière ecclésiastique. De ce désencadrement, il découle que, dans certaines paroisses qui abritaient un prêtre à demeure il y a encore un quart de siècle, n'est plus désormais célébrée qu'une seule messe par mois, et que de nombreux curés sont contraints à l'itinérance pour pallier ce manque structurel de clercs. Ce phénomène est accentué par le fait que le catholicisme latino-américain recourait traditionnellement à des missionnaires étrangers (notamment belges, italiens et français), mais que la crise des vocations n'a pas épargné l'Europe dans les années post-

¹⁰ Sur cette rupture historique, voir les travaux de référence de Jean-Pierre Bastian et, notamment, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1997. Sur le cas particulier du Brésil, une synthèse utile : Clara Mafra, *Os Evangélicos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.

¹¹ Voir l'étude pionnière de Christian Lalive d'Épinay, *El refugio de las masas : estudio sociológico del protestantismo chileno*, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile, 1968.

conciliaires ; aussi l'immigration religieuse a-t-elle considérablement diminué et aggravé le désencadrement. Dans ce contexte, le succès des Églises pentecôtistes repose très largement sur leur capacité à répondre aux attentes spirituelles des populations latino-américaines, y compris dans les espaces les plus périphériques du sous-continent. Quelle que soit la manière dont ils se dénomment (pasteur, prêtre, évêque, etc.), les leaders spirituels de ces organisations sont en effet de simples hommes parmi les hommes et ne sont pas soumis aux vœux de célibat. Quiconque doté d'un charisme minimal et d'une culture chrétienne suffisante peut dès lors monter sa propre entreprise religieuse, s'improviser maître de cérémonie et accueillir les ouailles abandonnées par l'Église catholique. En outre, la croissance pentecôtiste s'explique également par l'efficacité de certaines stratégies donnant à penser que le marché des biens du salut est devenu un marché comme les autres, dans le contexte d'une libéralisation économique acceptée de manière presque unanime. Ainsi, l'utilisation massive des moyens de communication modernes (presse, radio, télévision, internet plus récemment) explique par exemple que l'*Igreja Universal do Reino de Deus*, née au Brésil en 1977 sous la houlette de l'« évêque » Edir Macedo, représente aujourd'hui un véritable empire médiatique dont les ramifications s'étendent dans toute l'Amérique latine, mais aussi en Europe, en Amérique du nord et en Afrique. Par ailleurs, alors que de nombreux services publics ont disparu sous l'effet des ajustements structurels et dudit consensus de Washington dans les années 1990, la capacité démontrées par certaines Églises à se transformer en prestataires de service – offres d'emploi ou de logement, pratiques thaumaturgiques en matière de santé, offre éducative, prêts financiers, etc. – apparaît également comme un facteur explicatif de première importance.

Au vu de cette fragmentation du champ religieux latino-américain, on peut donc parler de véritable solution de continuité historique après quatre siècles et demi d'hégémonie catholique. *A fortiori* si l'on songe qu'à la concurrence des pentecôtismes – et indépendamment des religions indigènes et afro-américaines – s'en ajoutent d'autres, moins spectaculaires peut-être, mais tout aussi significatives : celle de mouvements d'obédience chrétienne non assimilables aux protestantismes (Témoins de Jéhovah, Mormons), de sectes d'origine orientale (Krishna, Moon), de l'hindouisme ou de l'islam. Si l'on ajoute à cela l'importante communauté juive de certaines métropoles latino-américaines comme Buenos Aires ou Rio de Janeiro, on mesure pleinement la réalité de l'atomisation confessionnelle. Certes, l'Amérique latine n'est pas une exception et participe à un phénomène d'éclatement

du religieux qui a une résonance mondiale et dont on trouve des traces en Europe, en Afrique et partout ailleurs¹². Peut-être est-elle, en revanche, une sorte de laboratoire comme elle le fut en d'autres occasions, du fait de l'ampleur, de la rapidité et du caractère conflictuel de cette évolution. Il reste à savoir si les Églises catholiques latino-américaines, qui eurent la capacité de surmonter des périodes de crise aiguë dans l'histoire contemporaine – ainsi après les Indépendances au XIX^e siècle, lors de la *Cristiada* au Mexique à la fin des années 1920 ou encore à Cuba après la Révolution de 1959 –, ont aujourd'hui les moyens d'enrayer un déclin qui est continu depuis un demi-siècle. Une question qui concerne évidemment les hiérarchies catholiques latino-américaines, mais aussi le centre de pouvoir qu'est le Vatican.

Une dynamique de reconquête

L'Église catholique n'a jamais cessé de prendre acte de ces mutations et a rapidement considéré comme un défi essentiel l'essor des nouveaux mouvements religieux sur un terrain qu'elle considérait comme une chasse gardée. Dès 1979, le document final de la troisième conférence générale de l'épiscopat latino-américain (Puebla, Mexique) mentionne les « sectes » à dix reprises. Deux ans plus tard, la section œcuménique du Conseil épiscopal latino-américain se voit confier la mission de constituer un répertoire des Églises et des sectes « afin d'aider les catholiques du continent à s'y reconnaître avec discernement dans un sujet aussi délicat. »

L'Amérique latine ne devint toutefois un terrain prioritaire pour Rome qu'avec l'élection de Jean Paul II en octobre 1978¹³. Afin de contrecarrer l'expansion des nouvelles Églises, Rome favorisa notamment le développement du Renouveau charismatique, qui reprend des formes de liturgie propre aux pentecôtismes et dont l'une des caractéristiques est d'insuffler une dimension émotionnelle et collective dans la pratique de la foi en insistant sur l'effusion de l'Esprit Saint lors des cérémonies¹⁴. L'imitation des stratégies pentecôtistes prit un nouveau tour plus

¹² Voir Georges Corm, *La question religieuse au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, 2006 ; Danièle Hervieu-Léger, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001.

¹³ Pour un bilan de ce pontificat, voir Olivier Compagnon, « Á la recherche du temps perdu... Jean-Paul II et l'Amérique latine », dans Polymnia Zagefka (dir.), *Amérique latine 2006*, Paris, La Documentation Française, 2006, p. 11-22. Certains éléments de ce passage sont repris de cet article.

¹⁴ Voir l'article de Jean-Pierre Bastian dans ce dossier.

récemment avec un usage accru des medias : à l'instar du « télévangélisme » dont on sait qu'il contribua beaucoup au succès de l'*Igreja Universal do Reino de Deus* ou de *Deus é Amor* au Brésil, on vit, par exemple, la hiérarchie catholique chilienne investir dans de nombreux spots publicitaires – au goût parfois douteux – afin de promouvoir sa campagne contre la loi autorisant le divorce, finalement entrée en vigueur en 2004.

Bien éloignée des multiples invitations au dialogue œcuménique que Jean Paul II lança tout au long de son pontificat, la lutte contre les Églises concurrentes prit aussi des formes plus agressives. Il faut dire que la majorité des groupes pentecôtistes sont passés maîtres dans l'art de dénoncer l'univers catholique dans les sermons quotidiens qu'ils délivrent ou lors des shows télévisés qu'ils organisent, voire de s'en prendre à lui de manière moins rhétorique en certaines occasions. On connaît l'anecdote d'un pasteur de l'*Igreja Universal do Reino de Deus* au Brésil qui, en octobre 1995, tandis que les catholiques s'apprêtaient à honorer Nossa Senhora de Aparecida, Vierge noire apparue en 1717 et devenue depuis patronne du pays, foula aux pieds une statue de la sainte devant les caméras de TV Record en déclarant que ce n'était que du plâtre. Les réactions ne tardèrent pas et plusieurs temples de l'*Igreja Universal* furent à leur tour saccagés. Côté catholique, l'un des moyens de riposte résida, par exemple, dans la promotion de la Légion du Christ, congrégation apparue au Mexique en 1941 sous la houlette du père Marcial Maciel, et de sa branche laïque *Regnum Christi*, toutes deux porteuses d'un prosélytisme cadrant bien avec le nouveau contexte concurrentiel. À partir des années 1980, la Légion connut un essor notoire au point de revendiquer plus de 800 prêtres et 3000 séminaristes au moment du décès de son fondateur en janvier 2008. Mais elle n'échappa pas à la polémique en raison de la formation presque paramilitaire dispensée aux légionnaires, de méthodes souvent expéditives – on n'hésite guère à faire le coup de poing contre les blasphémateurs pentecôtistes ou les ouailles désireuses de quitter le giron de l'Église – et d'un véritable discours de guerre sainte. Il n'en demeure pas moins que la Légion du Christ fut officiellement saluée par Rome à de nombreuses reprises : le pape ordonna personnellement 60 nouveaux prêtres légionnaires à Saint Pierre de Rome en janvier 1991, à l'occasion du cinquantième anniversaire de la congrégation ; en 1992, le père Maciel accompagna Jean Paul II à la quatrième Conférence générale de l'épiscopat latino-américain (Saint-Domingue) ; 7 000 membres du mouvement, clercs et laïcs, furent de nouveau reçus au Vatican en novembre 2004 ; et Benoît XVI témoigna d'une mansuétude toute particulière en ne réduisant pas le père Maciel à l'état laïc en 2006, alors que les pratiques pédophiles qu'on lui attribuait depuis longtemps – en

plus d'activités liées au narcotrafic, de séquestrations et de délits divers – venaient d'être avérées. Le fondateur de la Légion du Christ mourut finalement aux États-Unis et eut droit à de très catholiques funérailles au Mexique, sans avoir eu à répondre de ces accusations devant la justice des hommes ni celle de l'Église, comme si la défense du catholicisme en Amérique latine pouvait bien justifier quelques entorses à la morale.

Une attention particulière fut également portée aux communautés indigènes, cible particulière des Églises pentecôtistes et autres mouvements religieux. Lors de la conférence de Saint-Domingue notamment, qui coïncidait avec le cinquième Centenaire de la découverte de l'Amérique et les multiples polémiques sur le rôle historique de l'Église qui l'accompagnaient, Jean Paul II dénonça le mal fait aux Indiens depuis la Conquête et les diverses formes de ségrégation dont ils étaient victimes à la fin du XX^e siècle, mais n'alla pas jusqu'à prononcer le pardon que beaucoup attendaient alors même que la Guatémaltèque Rigoberta Menchu, fille de paysans d'origine maya, venait de recevoir le prix Nobel de la paix. Dans une certaine mesure, ce discours rompait quand même avec la traditionnelle et très paternaliste dénonciation des superstitions indiennes et semblait réactiver la vocation missionnaire de l'Église en Amérique latine. C'est d'ailleurs dans cette même perspective missionnaire qu'il convient d'interpréter le voyage pontifical à Cuba en 1998 : ne plus laisser personne sur le bord du chemin, pas même les derniers communistes d'Amérique, afin de restaurer le catholicisme en tout et partout¹⁵.

Enfin, une politique active fut mise en œuvre à destination des élites, notamment par le biais de l'Opus Dei dont l'implantation en Amérique latine se renforça considérablement durant le dernier quart du XX^e siècle. Portée par l'élévation de l'Œuvre au rang de prélature personnelle (1982) et par la béatification (1992) puis la canonisation (2002) du père fondateur José Maria Escrivá de Balaguer, cette percée passa par la nomination de nombreux évêques membres de l'Opus Dei. Ainsi au Pérou où l'archevêque de Lima, Mgr Juan Cipriani, fut le premier membre de l'organisation élevé à la pourpre cardinalice en 2001 et où un cinquième de la conférence épiscopale est constitué de membres de l'Opus en 2008. En outre, de multiples personnalités du monde politique latino-américain ne cachent plus actuellement leur appartenance à l'Opus, signe d'une nouvelle légitimité : tel est le cas de Joaquín Lavín au Chili, proche de Pinochet durant les dernières années de la dictature, maire de Santiago et candidat malheureux aux élections présidentielles

¹⁵ Voir l'article de Philippe Létrilliart dans ce dossier, ainsi que son livre *Cuba, l'Église et la Révolution*, Paris, L'Harmattan, 2005.

chiliennes de 1999 et 2006. Le monde académique, et avant tout celui des universités catholiques et des universités privées – ainsi l'Universidad Monteávila de Caracas, fondée en 1998 et explicitement placée sous le patronage de l'Opus –, constitue enfin un puissant relais de cette politique visant à conserver au sein du catholicisme les classes les plus favorisées, qui ont accès à l'enseignement supérieur et sont constituées le vivier des futures classes dirigeantes de la Nation¹⁶.

L'impossible *aggiornamento*

Destinée aussi bien aux secteurs les plus défavorisés des sociétés latino-américaines qu'à leurs élites, cette stratégie de reconquête n'a cependant pas permis d'enrayer l'érosion du monopole catholique. En effet, tant dans l'ordre des pratiques que dans celui du discours, les Églises latino-américaines et l'autorité romaine se sont avérées incapables de résoudre un certain nombre de contradictions de fond qui augurent mal de l'avenir du catholicisme outre-Atlantique.

En premier lieu, la volonté de ramener au catholicisme les populations anomiques attirée par le prosélytisme pentecôtiste apparaît contradictoire avec la répression de la théologie de la libération qui eut lieu simultanément. La grande affaire des premières années du pontificat de Jean Paul II résida en effet dans l'étouffement de cette théologie née au tournant des années 1960 et 1970, qui se voulait à la fois spécifiquement latino-américaine et résolument ancrée aux côtés des plus pauvres. La mise au pas fut esquissée lors de la troisième conférence de l'épiscopat latino-américain (Puebla, 1979), où le pape dénonça « les interprétations politisantes de la foi ». Elle s'intensifia en 1983, avec la publication de critiques sur les publications du Péruvien Gustavo Gutiérrez et la remontrance publique adressée par Jean Paul II au prêtre-ministre nicaraguayen Ernesto Cardenal. Enfin, elle culmina en 1984 lorsque Rome rendit publique une *Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération*. Ce document mettait en garde les fidèles et le clergé contre les « déviations et risques de déviation » liés au commerce avec l'idéologie marxiste ; Rome entendait bien poursuivre la lutte pour la défense et la promotion des droits de l'homme, y lisait-on, mais « par les moyens qui lui [étaient] propres ». En d'autres termes, la vieille doctrine sociale de l'Église, issue de l'encyclique de Léon XIII *Rerum Novarum* (1891) et actualisée par Jean Paul II avec *Centesimus Annus* (1991), restait l'unique fondement acceptable d'une pastorale engagée. Or, ce catholicisme social

¹⁶ Voir l'article d'Aurélien La Torre dans ce dossier.

était né et avait mûri en Europe, au temps de la seconde révolution industrielle et à l'aune de problématiques socio-économiques propres au Vieux Continent. Des questions aussi décisives en Amérique latine que celle de la terre, par exemple, n'y apparaissaient que marginalement et c'est d'ailleurs en partie à l'aune de ce constat d'inadéquation entre le discours du catholicisme social et les réalités observées sur le terrain que le christianisme de libération avait vu le jour¹⁷. Le réprimer revenait donc à priver le catholicisme latino-américain de l'une de ses courroies de transmission les plus précieuses à destination des pauvres, ce que résuma laconiquement le théologien brésilien Leonardo Boff peu après la mort de Jean Paul II en 2005 : « le projet politico-ecclésiastique mis en œuvre par le pape n'a pas résolu les problèmes posés par la Réforme, la modernité et la pauvreté. Il les a au contraire aggravés, en retardant un authentique *aggiornamento* »¹⁸.

Plus généralement, la tradition ultramontaine des Églises latino-américaines depuis la fin du XIX^e siècle et la faible latitude laissée par Rome aux initiatives locales ont renforcé l'idée selon laquelle le catholicisme était historiquement européocentré, ainsi qu'en témoigne le fait qu'aucun cardinal non européen n'ait jamais accédé au trône de Pierre. Au décès de Jean Paul II, l'hypothèse d'un pape latino-américain fut pourtant prise au sérieux par de nombreux observateurs. Non seulement l'Amérique latine comptait en son sein la moitié ou presque des catholiques du monde entier, mais elle pouvait en plus compter sur un candidat crédible en la personne du cardinal hondurien Oscar Andrés Rodríguez Maradiaga, au lieu duquel le conclave réuni en avril 2005 a élu le cardinal allemand Joseph Ratzinger. Au-delà des discours de circonstances tenus par les instances officielles politiques ou ecclésiastiques, la nouvelle fut accueillie plus que fraîchement comme en témoignèrent de nombreuses manchettes de la presse. En mai 2007, le voyage pontifical au Brésil ne démentit pas réellement ces premiers commentaires, dans la mesure où Benoît XVI – en plus de contredire Jean Paul II et d'affirmer que les Indiens ne souffrirent pas de la colonisation européenne, mais furent au contraire « purifiés » par la foi chrétienne – consacra l'essentiel de ses interventions publiques à rappeler l'importance cruciale du mariage et de la famille dans l'organisation de la

¹⁷ L'une des meilleures preuves de l'inadéquation du catholicisme social en Amérique latine réside dans la greffe manquée des Semaines sociales de France. Sur ce point, voir « Les *Semanas Sociales* en Amérique latine », in Jean-Dominique Durand (dir.), *Les Semaines Sociales de France, 1904-2004*, Paris, Editions Parole & Silence, 2006, p. 415-433.

¹⁸ *Le Monde* (Paris), 6 avril 2005.

société, l'unique recours que représentait la chasteté contre le sida et le nécessaire respect de la vie « de la conception à sa fin naturelle »¹⁹.

Sans doute touche-t-on ici, en fait, à l'un des principaux défis que le catholicisme devra relever dans les décennies qui viennent. Car force est de constater que le discours moral relayé par Rome à destination des évêchés du monde entier est de plus en plus décalé par rapport aux aspirations de sociétés en voie de modernisation. En témoigne l'épisode de l'élaboration de la loi sur le divorce au Chili dans la première moitié des années 2000, alors que ce pays était le dernier du monde occidental à n'autoriser sous aucun prétexte la dissolution des liens sacrés du mariage. Durant toute l'année 2003, l'Église catholique organisa une campagne d'opinion particulièrement virulente, mettant en scène dans tous les médias enfants abandonnés, mères indignes et autres pères abjects. Dans le même temps, une enquête réalisée par un centre d'étude de l'opinion montrait que 71% des Chiliens approuvaient la promulgation d'une telle loi, qui permettait notamment de protéger les droits de la femme, contre 25 % qui s'y opposaient et 4% qui ne répondaient pas ou ne formulaient pas d'avis. La loi fut finalement votée et, deux ans plus tard, le Chili porta à la présidence de la République Michelle Bachelet, femme séparée et mère de trois enfants nés de deux pères différents, preuve que les prescriptions morales de la hiérarchie catholique n'avaient plus guère de prise sur le corps social – ou, du moins, sur le corps électoral.

Plus récemment, les VI^e Rencontres mondiales de la famille organisées au Mexique (janvier 2009) ont été l'occasion d'une même démonstration de rigorisme, d'un même décalage avec des réalités sociologiques qui structurent aujourd'hui le quotidien des populations latino-américaines. Le message de clôture de Benoît XVI, diffusé par visioconférence dans la basilique de Guadalupe puisque le pape n'avait pas fait le déplacement²⁰, fut accueilli par une foule dense au sein de laquelle on relevait une forte présence de membres de l'Opus Dei, des Légionnaires du Christ et des Chevaliers de Colomb²¹. La hiérarchie mexicaine, très hostile à la législation adoptée par la municipalité de Mexico qui autorise le divorce « express » et l'avortement sans conditions dans un délai de 12

¹⁹ Voir, dans ce dossier, l'article consacré à la réception de l'élection de Benoît XVI en Amérique latine (et en particulier la conclusion consacrée au voyage pontifical de mai 2007 au Brésil).

²⁰ Au contraire de Jean Paul II, qui avait assisté en personne à toutes les éditions de cette manifestation créée en 1994, ce qui ne manqua pas d'être perçu comme un signe du dédain de Benoît XVI vis-à-vis de l'Amérique latine.

²¹ Ordre laïc né à la fin du XIX^e siècle aux États-Unis, strictement réservé aux hommes et dont le vêtement d'apparat est inspiré de la tenue des *conquistadores*. On recense environ 50 000 membres au Mexique.

semaines de grossesse, profita de cette réunion internationale pour rappeler que seul valait le modèle familial hétérosexuel, monogame et centré sur la procréation – dans un pays où les foyers composés des deux parents et de leurs enfants ne sont plus que 68 % en 2009 contre 78 % en 1990 et où la proportion de familles monoparentales atteint 16 %. Enfin, l'archevêque de Saint-Domingue rappela solennellement que le port de la minijupe et de décolletés trop profonds était la cause principale des viols et, en conséquence, appela les femmes à se vêtir avec plus de décence.²²

Au vu de l'extrême rigorisme moral prôné par la plupart des Églises pentecôtistes, mais aussi de la vigueur de la religiosité populaire indépendamment des affiliations confessionnelles, les Églises catholiques latino-américaines auraient peut-être une carte à jouer en acceptant de prendre en charge, par-delà leurs habitus doctrinaux, ces questionnements qui parcourent l'ensemble des sociétés. En étant capables, aussi, de reconnaître certaines responsabilités dans les régimes de sécurité nationale qui ensanglantèrent le sous-continent entre le milieu des années 1960 et 1980, à l'heure où la justice poursuit d'anciens tortionnaires à San Salvador, à Buenos Aires ou à Santiago du Chili. De même que Rome pourrait tenter de répondre à la crise des vocations en acceptant d'ouvrir le débat sur l'ordination des femmes ou sur l'abandon du vœu de chasteté lors de l'ordination des prêtres – *a fortiori* quand une étude estime que plus de 50 % des prêtres ont un ou plusieurs enfants dans certains diocèses du Nordeste brésilien. Un tel *aggiornamento* ne semble cependant pas à l'ordre du jour depuis l'élection de Benoît XVI, qui, en soutenant le retour de la messe en latin, en récusant les prêtres dont la vocation sociale est trop marquée ou en continuant à dénoncer une théologie de la libération pourtant enterrée depuis plus de vingt ans, a parfois les allures d'un fossoyeur du catholicisme. Du pain béni pour les religions afro-américaines qui, à l'instar du *candomblé* brésilien et de la *santería* cubaine, ne cessent d'affirmer leur identité confessionnelle, de redécouvrir leurs racines africaines et de se « désyncrétiser » depuis une trentaine d'années. Du pain béni pour les pentecôtismes surtout, dont la place croissante dans le jeu politique latino-américain remet profondément en question la séparation des plans temporel et spirituel et le principe de laïcité que le catholicisme avait, dans la plupart des pays et au terme d'un long processus, finalement tolérés.

²² *Le Monde* (Paris), 21 janvier 2009, p. 7.

RÉSUMÉ— *Au début du XXI^e siècle, le catholicisme latino-américain est confronté à une crise multiforme qui semble mettre en jeu son avenir. Loin de prendre la forme d'une sécularisation ou d'un affaiblissement de la religiosité populaire, celle-ci se traduit principalement par le transfert de fidèles vers d'autres affiliations confessionnelles et constitue une véritable rupture historique après quatre siècles et demi de monopole catholique. À partir d'un rappel historique de la place du catholicisme dans les sociétés latino-américaines depuis la Conquête, cet article met en lumière les contradictions qui pèsent aujourd'hui sur les stratégies de reconquête déployées par l'Église catholique, ainsi que le décalage croissant entre les prescriptions doctrinales et l'aspiration à la modernisation des sociétés latino-américaines.*

RESUMEN— *A principios del siglo XXI, el catolicismo latinoamericano está confrontado a una crisis multiforme que parece cuestionar su futuro. Lejos de tomar la forma de una secularización o de un debilitamiento de la religiosidad popular, ésta se traduce principalmente por el traslado de feligreses hacia otras afiliaciones confesionales y constituye una verdadera ruptura histórica luego de cuatro siglos y medio de monopolio católico. A partir de un repaso histórico del lugar del catolicismo en las sociedades latinoamericanas desde la Conquista, este artículo esclarece las contradicciones que pesan hoy en día sobre las estrategias de reconquista desplegadas por la Iglesia católica, como también el desajuste creciente entre las prescripciones doctrinarias y la aspiración a la modernización de las sociedades latinoamericanas.*

MOTS-CLÉS— *Église catholique, Amérique latine, XXI^e siècle, crise.*